

CARLOS BARROS GONÇALVES



***UNUM CORPUS SUMUS IN CRISTO?* INICIATIVAS DE FRATERNIDADE E
COOPERAÇÃO PROTESTANTE NO BRASIL (1888-1940)**

**CURITIBA
2015**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CARLOS BARROS GONÇALVES

***UNUM CORPUS SUMUS IN CRISTO?* INICIATIVAS DE FRATERNIDADE E
COOPERAÇÃO PROTESTANTE NO BRASIL (1888-1940)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Karina Kosicki Bellotti

**CURITIBA
2015**

Catálogo na publicação
Vivian Castro Ockner – CRB 9ª/1697
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Gonçalves, Carlos Barros.

Unum Corpus Sumus in Cristo? Iniciativas de fraternidade e
cooperação protestante no Brasil (1888-1940). / Carlos Barros
Gonçalves. – Curitiba, 2015.
292f.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Karina Kosicki Bellotti

Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas,
Letras e Artes.

Universidade Federal do Paraná.

1. Protestantismo – Brasil – história.
2. Igreja protestante – 1888-1940 – Brasil. 3. Cristianismo e cultura –
Brasil – história. I. Título.

CDD 280.40981



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
Rua Gal. Carneiro, 460, 7º andar, sala 716, fone/fax + 55 (41) 3360-5086,
80.060-150, Curitiba, PR, Brasil.
E-mail: cpghis@ufpr.br Website: www.poshistoria.ufpr.br

PARECER DA BANCA EXAMINADORA

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS/UFPR) para realizar a arguição da Tese de Doutorado de **CARLOS BARROS GONÇALVES** intitulada: ***Unum Corpus Sumus in Cristo? Iniciativas de fraternidade e cooperação protestante no Brasil (1888-1940)***, após terem inquirido o aluno e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua *aprovação*..., completando-se assim todos os requisitos previstos nas normas desta Instituição para a obtenção do Grau de **Doutor em História**.

Curitiba, vinte e oito de agosto de dois mil e quinze.

Profa Dra Karina Kosicki Bellotti (Orientadora)
Presidente da Banca Examinadora

Profa Dra Cândida Graciela Chamorro Arguello (UFGD)
1º Examinador

Prof. Dr. Lauri Emilio Wirth (UMESP)
2º Examinador

Prof. Dr. Edison Soares de Souza (FABAPAR)
3º Examinador

Prof. Dr. Euclides Marchi (UFPR)
4º Examinador

*À MINHA FAMÍLIA.
A ALEXANDRE FERNANDES BAIRO (MEU PAI, IN MEMORIAM)*

AGRADECIMENTOS

Apenas agradecimentos... não tenho, não posso reclamar...a vida tem sido generosa comigo. A conclusão desse Curso foi mais uma das benesses recebidas. A narrativa contida nessas páginas não dá conta de expressar todos os momentos, idas e vindas, que a experiência vivida na gelada e chuvosa Universidade Federal de Curitiba. Esse texto está cheio de muitas gentes, ainda que elas não saibam. Tenho muitos agradecimentos. Certamente esquecerei algo, algum momento que devesse ser lembrado; mas quem sabe, a história me absolva.

Em primeiro lugar, agradeço à minha família que, mesmo sem saber ou dar conta do que eu labutava, se fez presente, animou, ajudou. Em especial à minha mãe Cacilda Gonçalves que já nos seus sessenta e poucos anos nunca teve a oportunidade de “ter leitura”, mas sempre acreditou e incentivou os filhos a estudar.

Agradeço à professora Karina Bellotti, por acreditar na viabilidade desse trabalho, por todas as orientações, palavras de ânimo e de cobrança. Acho que caberia até pedir algumas desculpinhas, mas... tenho vergonha. Sua conduta profissional e humana é inspiradora.

Aos amigos Gilian e Fernanda, com que tive o prazer de morar alguns meses em Curitiba. Foram momentos incríveis, cujas lembranças, quando vou àquela cidade, chegam a doer. Também em Curitiba, à Maria Cristina, secretária do Programa de Pós-Graduação, que sempre me atendeu com cordialidade, simpatia. Coisa difícil para quem precisa lidar com alunos, sobretudo pós-graduandos.

Em Curitiba conheci a amiga Laís a quem sou muito devedor; quebrou galhos de todos os tipos. Laís foi uma das boas coisas que aconteceram no Paraná.

Agradeço a amizade dos colegas de Curso Jailton e Georgiane

Aos grandes amigos de Dourados: Fabiano Coelho, Gláucio Knapp, Josi Farezim Knapp, Cássio Knapp, Tanise Fernandes, Juliana Bueno Mota, Thiago Cavalcante, Anderson Queiróz, cuja convivência torna os dias mais vivíveis.

Um profundo agradecimento a Ivanir Martins de Souza, Paulo Cimó, Graciela Chamorro, Érika Gutierrez e Ângelo Franco, colegas de trabalho, que apoiaram, incentivaram de diversas maneiras a escrita desse trabalho. Ao professor João Carlos de Souza, então Diretor da FCH/UFGD, pelos auxílios durante esse percurso.

Agradeço à Natália Cimó, pelas traduções e sugestões feitas nas fontes em Inglês, bem como em algumas coisas que escrevi.

Sou imensamente devedor do acolhimento do reverendo Eliezer Bernardes no Arquivo Histórico Presbiteriano; uma pessoa que não mediu esforços para me ajudar. Também agradeço à Gabi pelo atendimento nesse Arquivo. Nesse mesmo sentido, à Cláudia Santiago, que me dispensou atendimento no Centro de Documentação Reverendo Vicente Themudo Lessa, da Catedral Evangélica de São Paulo/IPI. Nessas idas à cidade de São Paulo, para consultar esses dois acervos, fiquei hospedado na residência da dona Lulu, a quem também agradeço de coração. Também agradeço ao seu filho, Leandro Possadagua, amigo de idas e vindas de Dourados.

Um agradecimento especial à amiga Dani Reiter e à Anadir (que conheci mais recentemente). Nossas conversas, desabafos, abraços, foram muito importantes. Também agradeço à Letícia Berloff, que “apareceu do nada”, mas que teve uma grande importância, sobretudo para ouvir desabafos de todos os tipos.

Aos colegas técnico-administrativos e professores da Faculdade de Ciências Humanas da UFGD. Alguns tornaram o ambiente de trabalho mais fácil, outros, nem tanto. Conviver com as diferenças é um dos motes dessa tese.

Nas muitas (até perdi a conta) madrugadas passadas em claro tive um amigo sempre fiel, que mesmo sem entender (eu acho) uma palavra das minhas conversas, embora em muitos momentos mantivesse o olhar fixo em mim, esteve lado a lado, literalmente, do computador, dos livros e anotações (às vezes em cima e às vezes mordendo-os): Parmalat, Parma para os mais próximos, meu gato listrado que faz lembrar os anos de alegrias da nação palestrina nos anos 1990.

Aos professores Euclides Marchi e Agemir de Carvalho Dias, pela participação na Banca de Qualificação e pelas sugestões então apontadas. Ao professor Euclides, quero expressar que foi uma excelente experiência frequentar suas aulas na UFPR. “Serviram pra muita coisa”.

Aos professores Lauri Wirth, Edilson Soares de Souza, Graciela Chamorro e novamente Euclides Marchi, pelo aceite para a Banca de Defesa.

No quintal lá de casa
Passava um pequeno rio
Que descia lá da serra
Ligeiro escorregadio
A água era cristalina
Que dava pra ver o chão
Ia cortando a floresta
Na direção do sertão
Lembrança ainda me resta
Guardada no coração...

E tudo era azul celeste
Brasileiro cor de anil
Nem bem começava o ano
Já era final de Abril
O vento pastoreando
Aquelas nuvens no céu...
Fazia o mundo girar
Veloz como um carrossel
E levantava a poeira
E me arrancava o chapéu

**Ah o tempo faz, tempo desfaz.
E vai além sempre...**

A vida vem lá de longe
É como se fosse um rio
Pra rio pequeno canoa
Pros grandes rios navios
E bem lá no fim de tudo
Começo de outro lugar
Será como Deus quiser
Como o destino mandar
No rastro da lua cheia
Se chega em qualquer lugar!

Almir Sater – *No rastro da lua cheia.*

RESUMO

O protestantismo e suas iniciativas de fraternidade e de cooperação eclesiástica são os temas centrais de análise e desenvolvimento desta tese. A abordagem compreende os últimos anos do século XIX e os últimos anos da década de 1930, período em que foram desenvolvidas ações que almejavam fortalecer a solidariedade e promover a cooperação entre as diferentes igrejas no país. Analiso as iniciativas de lideranças eclesiásticas e de igrejas protestantes para superarem as diferenças denominacionais e se orientarem pela visão de *ecumene*, isto é, da unidade subjacente às diversidades e da consciência de habitar um único e mesmo mundo. Tais esforços compuseram o ecumenismo protestante no país, apreendido como um importante forjador de sentidos e aglutinador de forças, no contexto das disputas no campo religioso, para fazer-se representar perante a sociedade brasileira e para se opor aos demais concorrentes, sobretudo ao catolicismo. Se esses esforços, por um lado, mobilizaram líderes e fiéis na busca por uma unidade do cristianismo protestante, por outro, evidenciaram os interesses particulares e exclusivistas, presentes no interior das próprias igrejas. O estudo se deu por meio da análise de fontes, como jornais, relatórios, cartas, atas, folhetos e livros produzidos, em sua maior parte, pelas igrejas e entidades de cooperação protestantes. A análise permitiu constatar que, embora o desejo pela “unidade do corpo de Cristo”, ancorado em concepções como a de “igreja universal”, tenha mobilizado os protestantes e servido como sustentáculo para afirmar a “coesão do protestantismo”, o partidarismo denominacional esteve sempre à espreita. Um constante confronto entre unidade e (des)unidade.

Palavras-chave: fraternidade, cooperação, ecumenismo, protestantismo.

ABSTRACT

Protestantism and its initiatives of fraternity and ecclesiastical cooperation are the central themes of analysis and development of this thesis. The approach comprises the last years of the nineteenth century and the last years of the 1930s, during which actions have been developed aiming to strengthen solidarity and promote cooperation between the different churches in the country. We analyze the Protestant ecclesiastical leadership and churches initiatives to overcome denominational differences and to be guided by the vision of *ecumene*, i.e., of the underlying unity to diversity and the awareness to inhabit one and same world. Such efforts formed the Protestant ecumenism in Brazil, perceived as an important shaper of senses and unifier of forces – in the context of disputes in the religious field – to be represented before the Brazilian society and to oppose to the other competitors, especially to Catholicism. If these efforts, on the one hand, mobilized leaders and believers in the search for a unity of Protestant Christianity, on the other, highlighted the particular and exclusivist interests present within the churches themselves. The study was made possible through the analysis of sources such as newspapers, reports, letters, minutes, pamphlets and books, most of them produced by the Protestant churches and cooperation agencies. The analysis allowed to find that although the desire for “unity in the body of Christ,” anchored in concepts such as “universal church”, has mobilized Protestants and served as a bulwark to affirm the “cohesion of Protestantism”, the denominational partisanship has always been lurking. A constant confrontation between unity and (dis) unity.

Keywords: fraternity, cooperation, ecumenism, protestantism.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Protestantes <i>versus</i> católicos	77
Tabela 2 – Protestantes <i>versus</i> espíritas	86
Tabela 3 – Unidade e problemas sociais na Revista Lucerna.....	222

LISTA DE ABREVIATURAS

ACM	Associação Cristã de Moços
AECI	Associação Evangélica de Catequese aos Índios do Brasil
CBC	Comissão Brasileira de Cooperação
CCLA	Comitê de Cooperação da América Latina
CEB	Confederação Evangélica do Brasil
CEER	Conselho Evangélico de Educação Religiosa
CGIESP	Conselho Geral de Igrejas Evangélicas da cidade de São Paulo
CLAI	Conselho Latino Americano de Igrejas
CMI	Conselho Mundial de Igrejas
DBT	Dicionário Brasileiro de Teologia
EUA	Estados Unidos da América
IPB	Igreja Presbiteriana do Brasil
IPI	Igreja Presbiteriana Independente
FIEB	Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil
FEB	Federação Espírita Brasileira
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
GTME	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
NEPEME	Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Metodismo e Educação
SBA	Sociedade Bíblica Americana
SBB	Sociedade Bíblica Britânica
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUE	Sociedade União Evangélica
UEDB	União de Escolas Dominicais do Brasil
UEMS	Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul
UFMS	Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados
UMESP	Universidade Metodista de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
<i>No princípio.....</i>	<i>14</i>
<i>Na história.....</i>	<i>18</i>
DISCUSSÃO CONCEITUAL.....	25
<i>Ecumenismo.....</i>	<i>25</i>
<i>Campo religioso</i>	<i>32</i>
<i>Identidade/alteridade</i>	<i>34</i>
<i>Cultura.....</i>	<i>36</i>
RECORTE TEMÁTICO E FONTES	39
<i>Fraternidade e cooperação eclesial protestante.....</i>	<i>39</i>
<i>Periódicos como fontes e agentes da história</i>	<i>40</i>
ESTRUTURA DOS CAPÍTULOS	46
1. ESTABELECENDO POSIÇÕES. PROTESTANTES E AS DISPUTAS NO CAMPO RELIGIOSO	49
PROTESTANTES, CATÓLICOS E ESPÍRITAS: INTERAÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO	50
O AMBIENTE MISSIONÁRIO: PREGADORES, DISTRIBUIDORES DE BÍBLIAS E IGREJAS	50
<i>Protestantes & católicos: a unidade eclesial.....</i>	<i>63</i>
<i>A Bíblia, o pecado e a salvação: a mensagem ofertada.....</i>	<i>67</i>
<i>Protestantes versus católicos: chapéus, perseguições e ataques.....</i>	<i>76</i>
<i>Protestantes versus espíritas: fábrica de santos e fábrica de loucos.....</i>	<i>80</i>
2. FORÇA NA UNIÃO: INICIATIVAS DE FRATERNIDADE E APROXIMAÇÃO ECLESIAL	89
POR UM SÓ REBANHO E UM SÓ PASTOR. INICIATIVAS DE FRATERNIDADE E APROXIMAÇÃO ECLESIAL	90
PRIMEIRAS MANIFESTAÇÕES DE FRATERNIDADE E DE APROXIMAÇÃO ECLESIAL.....	90
UNIDADE NA VARIEDADE: A SEMANA UNIVERSAL DE ORAÇÃO.....	107
PROTESTANTES <i>VERSUS</i> PROTESTANTES	111
A REPÚBLICA E A REDEFINIÇÃO DOS ESPAÇOS INSTITUCIONAIS.....	118
3. CORPO FRACO E DESUNIDO. AS ORGANIZAÇÕES NACIONAIS DE APROXIMAÇÃO ECLESIAL E O MOVIMENTO ECUMÊNICO INTERNACIONAL (1903-1916).....	121
“SOMOS FRACOS, PORQUE SOMOS DESUNIDOS”. ORGANIZAÇÕES NACIONAIS DE APROXIMAÇÃO ECLESIAL.....	122
O PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO NO BRASIL E A ALIANÇA EVANGÉLICA.....	123
<i>O Congresso Evangélico</i>	<i>132</i>
<i>Os primeiros meses da Aliança Evangélica</i>	<i>138</i>
A ORGANIZAÇÃO DAS ACM'S	144
A ORGANIZAÇÃO DAS ESCOLAS DOMINICAIS	148

CONGRESSO MISSIONÁRIO DE EDIMBURGO: INÍCIO DO MOVIMENTO ECUMÊNICO MODERNO	152
A AMÉRICA LATINA E O COMITÊ DE COOPERAÇÃO	157
O CONGRESSO DO PANAMÁ: ESTRUTURAÇÃO DO MOVIMENTO COOPERATIVO	161
4. “CONQUISTAR ALMAS PARA O TIME DE JESUS”: O BRASIL COMO CAMPO DE UNIDADE MISSIONÁRIA (1917-1925)	171
MOVIMENTO COOPERATIVO: O BRASIL COMO CAMPO MISSIONÁRIO E A UNIDADE DAS IGREJAS	172
I CONGRESSO REGIONAL DA OBRA CRISTÃ NO BRASIL: UNIDADE DAS IGREJAS E PROPAGANDA DO EVANGELHO	174
<i>A ocupação do campo missionário</i>	176
<i>Nossa atitude para com a Igreja Romana</i>	177
<i>A Igreja e a sua vida espiritual</i>	180
A COMISSÃO BRASILEIRA DE COOPERAÇÃO: O CENTRO DO MOVIMENTO COOPERATIVO	181
A CBC E O PROJETO DE UNIDADE PARA AS IGREJAS.....	185
O II CONGRESSO DA OBRA CRISTÃ NO BRASIL: AVALIAÇÃO DOS ESFORÇOS COOPERATIVOS	191
<i>A unidade das igrejas e a cooperação</i>	193
<i>I e II Congressos da Obra Cristã no Brasil: comparações</i>	197
<i>O Congresso católico e o protestante</i>	199
MONTEVIDÉU: A VEZ DOS SUL-AMERICANOS	201
<i>Igrejas protestantes – um só corpo? Os batistas e o movimento cooperativo</i>	209
REVISTA LUCERNA: PROTESTANTES INTELECTUALIZADOS E A DEFESA DA COOPERAÇÃO ECLESIASTICA	217
5. VELHOS PROBLEMAS, NOVAS SOLUÇÕES? FEDERAÇÃO E NOVAS IGREJAS (1926-1940).....	225
UNIDADE E DESUNIDADES: FEDERAÇÃO E NOVAS IGREJAS	226
A CBC E OS DEBATES PRÓ FEDERAÇÃO DE IGREJAS EVANGÉLICAS DO BRASIL	228
<i>Da Federação à Confederação das Igrejas Evangélicas do Brasil</i>	234
<i>O Magno problema do protestantismo</i>	246
<i>A Missão entre os índios Caiuá</i>	252
VELHOS PROBLEMAS, VELHAS SOLUÇÕES E NOVAS IGREJAS. A QUESTÃO DOUTRINÁRIA....	263
<i>Igreja Presbiteriana Conservadora: nas fileiras da ortodoxia</i>	270
<i>Igreja Cristã de São Paulo: “primazia ao espírito”</i>	272
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	276
7. REFERÊNCIAS	283

INTRODUÇÃO

No princípio...

Essa tese 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), há doze anos, portanto.

Nesse intervalo de tempo concluí a graduação e o mestrado em História. Em ambos os cursos pesquisei a respeito de iniciativas de cooperação entre diferentes igrejas protestantes no país. Na pesquisa desenvolvida no mestrado (UFGD, 2009), estudei o surgimento do ideal de evangelização dos povos indígenas no contexto dos empreendimentos de cooperação protestantes no país e o estabelecimento da Missão Evangélica Caiuá na cidade de Dourados, então sul de Mato Grosso, em 1929.

No período de estudos ao mestrado tive contato com os principais arquivos que subsidiaram a escrita dessa tese. Realizei pesquisas no Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Metodismo e Educação no Brasil (NEPEME) da Universidade Metodista de Piracicaba, no Arquivo Histórico da Igreja Presbiteriana do Brasil (Fundação Educacional Reverendo José Manoel da Conceição, SP), no Centro de Documentação e História Reverendo Vicente Themudo Lessa (IPI, SP), no Arquivo do Jornal *O Estandarte* (SP) e, posteriormente, na Biblioteca de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo (São Bernardo do Campo, SP)¹. A conclusão da dissertação e as minhas leituras posteriores levaram-me a compreender que havia muito a ser pesquisado a respeito das iniciativas de fraternidade e de cooperação eclesial, que integraram o chamado movimento ecumênico protestante, como demonstro no decorrer dessa tese.

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 e histórias sobre assombrações foram constantes em minha infância (grande parte vivida em zonas rurais). O mundo do sobrenatural fazia parte do cotidiano.

¹ A maior parte das fontes selecionadas foi encontrada em arquivos localizados na cidade de São Paulo. Tal fato é compreensível se considerarmos o próprio sentido da expansão do protestantismo missionário pelo Brasil, ocorrido na direção litoral/interior.

No início de minha juventude, minha família passou a ter contato com igrejas evangélicas. Igrejas pentecostais, neopentecostais, históricas. Há aproximadamente dezesseis anos tornei-me membro de uma Igreja Batista filiada à Convenção Batista Brasileira. A partir de então me envolvi direta e intensamente com um ramo do protestantismo caracterizado pela ênfase e valorização dos estudos teológicos e bíblicos, bem como das tradições e dos princípios que o sustentam e orientam. Curiosamente, passei a fazer parte de uma denominação que historicamente se manteve à margem de qualquer iniciativa de cooperação eclesiástica. E no ambiente batista minhas inquietações, divagações a respeito do ecumenismo não tiveram lugar. Ao contrário, a partir de certo momento passei a encarnar o típico fiel perigoso, rebelde, herege e outros codinomes que, com o tempo, passei a aceitar de bom grado. Curiosamente, e sem saber ainda o porquê, continuo como membro dessa denominação.

O relato acima teve, entre outras intenções, revelar a minha implicação com o objeto estudado. Convém ressaltar que esse envolvimento, em termos de adesão religiosa, exigiu uma maior vigilância epistemológica e ideológica, de forma a evitar parecer um intelectual orgânico de uma determinada crença ou instituição.

Ressalto 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 o torna de antemão suspeito em seu ofício (embora essa imagem seja comum fora das confessionalidades acadêmicas). 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.

Feitas essas considerações, essa tese tem o protestantismo e suas iniciativas de fraternidade e de cooperação eclesiástica como seu tema central de desenvolvimento e análise. Como pressuposto para essa abordagem, o ecumenismo foi apreendido como um importante forjador de sentidos e aglutinador de forças do protestantismo brasileiro, no contexto das disputas no campo religioso, para fazer-se representar perante a sociedade brasileira e para se opor aos demais concorrentes, sobretudo o catolicismo. Nesse âmbito, ecumenismo foi apreendido como um ideal de solidariedade eclesiástica que motivou a busca pela unidade dos cristãos.

Esse pensamento materializou-se em iniciativas de aproximação espiritual, de cooperação eclesiástica e de confederação. Teve como marcos temporais as últimas décadas

do século XIX e finais da década de 1930, do século XX. O período estudado coincidiu com uma temporalidade em que o próprio conceito de ecumênico estava por fazer-se. Assim, essa narrativa vai mostrar, a partir das configurações históricas brasileiras, como e por meio de quais agentes se constituiu, ou se buscou definir uma ideia de ecumenicidade entre os protestantes.

As questões norteadoras foram: que fatores tornaram possível o surgimento de iniciativas de solidariedade no seio do protestantismo brasileiro? Em que medida os ideais de unidade e cooperação evocados nesse contexto foram vivenciados pelos protestantes brasileiros? Como se processou a gestação, ou definição, de uma ideia de ecumênico ou ecumenismo no protestantismo brasileiro? Quais foram os possíveis conflitos, divergências, avanços ou recuos desse movimento, seus agentes? Quais foram os possíveis legados desta primeira feição do movimento ecumênico para a história das igrejas protestantes brasileiras e do ecumenismo posterior?

A hipótese defendida é que no protestantismo brasileiro, durante o período aqui estudado, tiveram lugar iniciativas de fraternidade e de aproximação cristã (individual e eclesial), oriundas das configurações históricas do país, que foram ao encontro de empreendimentos realizados no contexto do chamado movimento ecumênico missionário, em especial a partir do Congresso de Edimburgo (1910) e seus respectivos desdobramentos no continente americano. Essa suposição é mais bem explicitada na discussão sobre o conceito de ecumenismo, mais adiante.

Outra motivação para o desenvolvimento desta pesquisa foi o entendimento de que a mesma contribui na busca por resposta a problemas atuais do cenário religioso brasileiro, especialmente a partir de algumas reflexões sobre a própria palavra “ecumenismo”. Este termo, ao longo das últimas décadas do século XX e primeira década do século XXI, adquiriu 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 (CMI, 1948) 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 macroecumênica.

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 imigração ou de missão. Essa preocupação se deve aos métodos agressivos que algumas igrejas chamadas de neopentecostais usam para alcançar suas metas de crescimento quantitativo e ao surgimento de novas igrejas, chamadas de comunidades.

Como bem pontuou o teólogo luterano brasileiro Gottfried Brakemeier, atualmente se faz necessário uma nova “utopia ecumênica”, pois ambiente cristão no país é caracterizado pela estagnação no diálogo e cooperação entre as igrejas (BRAKEMEIER, 2008, p. 1019). “O reconhecimento mútuo dos ministérios, o consenso em questões tradicionalmente litigiosas”, e por vezes, o respeito entre as igrejas cristãs (instituições) e seus membros permanecem alvos distantes, na avaliação do teólogo. Para ele os critérios de unidade não só unem, mas também separam, pois cada denominação ou igreja entende que a unidade deve ser promovida a partir de suas próprias bases ou de sua própria tradição.

É nesse cenário que despontou há poucos anos um novo projeto de solidariedade entre as igrejas e lideranças protestantes no Brasil. Mais precisamente, desde o segundo semestre de 2009, diversos meios de comunicação eclesiásticos passaram a noticiar os esforços pela refundação de uma Aliança Evangélica Brasileira.

A partir de então, um grupo de trabalho constituído por líderes de igrejas protestantes de missão, migração e pentecostais, realizaram reuniões e debateram as possíveis diretrizes e os objetivos deste novo projeto ecumênico. O renascimento da Aliança Evangélica aconteceu no dia 30 de novembro de 2010. Vale a pena citar as palavras de um líder eclesiástico, pronunciadas no dia 18 de junho de 2010, numa das reuniões pré-constituição da Aliança no templo da Igreja Metodista Central de Belo Horizonte:

[...] o apego demasiado 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).

Desde então, a Aliança tem realizado fóruns nacionais e regionais e se ocupado em promover o debate a respeito de temas políticos, sociais, econômicos e religiosos, em

especial, com o fim de propagar sentimentos de fraternidade cristã entre as diferentes igrejas. Não se constituiu como uma entidade que mira representar o protestantismo brasileiro, como foi a CEB; nem tampouco tem como meta unir as igrejas em atividades de cooperação eclesial. Caracteriza-se como uma entidade que aceita a adesão individual de fiéis, bem como a adesão de instituições, sobretudo igrejas.

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?* (somos um só corpo em Cristo)².

Na história...

A história das iniciativas ecumênicas no Brasil continua sendo um tema pouco estudado. Muitos estudiosos do protestantismo inclusive desconhecem que houve no Brasil um movimento que promoveu iniciativas de solidariedade e de cooperação de igrejas em atividades de evangelização, educação, saúde, publicação religiosa e assistência social e, mais ainda, que este movimento deu frutos e legou desdobramentos à história do protestantismo no país.

O estudo mais significativo, mais denso, para o período proposto nessa tese, é a dissertação intitulada “As comunidades protestantes e o Congresso do Panamá: um estudo do envolvimento das comunidades locais no movimento ecumênico nas primeiras décadas do século XX”, autoria do historiador Darli Alves de Souza (2002). Há ainda a tese do historiador Agemir de Carvalho Dias, intitulada “O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994). A serviço da igreja e dos movimentos populares”, que embora contemple outro período de análise, permite fazer generalizações sobre as décadas anteriores do ecumenismo no país (DIAS, 2007)³. Ambos os trabalhos aproximam-se da proposta dessa tese, por exemplo, no quesito fontes, por terem analisados periódicos (jornais, revistas e boletins), documentos

² Referência ao texto do Evangelho de João 17:21: “Para que todos sejam um, assim como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que também eles estejam em nós e o mundo creia que tu me enviaste” (BÍBLIA, 1998). Diversas fontes produzidas pelas igrejas e agentes ecumênicos valeram-se desse trecho bíblico para enfatizar a promoção da fraternidade e da cooperação eclesial. A expressão em latim também foi o *slogan* da Aliança Evangélica criada em 1903; continuou como mote da CEB, a partir de 1934, e inspirou o nome de seu Boletim, o *Unum Corpus*. O contexto bíblico do capítulo 17 (versículos 1 a 26) da narrativa de João é o da “oração sacerdotal” atribuída a Jesus Cristo, na qual intercedeu a Deus em favor de si mesmo (versos 1 a 5), em favor dos discípulos (versos 6 a 19) e em favor da união de todos os que cressem (20 a 26). A “oração sacerdotal” enfatizou a unidade de Jesus Cristo com Deus e deste (s) com os discípulos. Um estudo exegético-teológico a respeito da ideia de unidade na perspectiva joanina (unidade cristã alçada para toda a comunidade futura) pode ser encontrado na dissertação “Para que todos sejam um” (DAL POZZO, 2006).

³ Publicada em livro, com o mesmo título, no ano de 2009, pelo Instituto Memória.

produzidos no âmbito das diferentes denominações (atas, relatórios, cartas) e pelas entidades ecumênicas (congressos, associações, comissões).

A pesquisa de Darli Alves de Souza foi fruto da vivência do autor em organismos ecumênicos como o Conselho Latino Americano de Igrejas (CLAI) e em comunidades protestantes locais. Nesse trabalho, o autor expressou a sua preocupação para com a distância observada entre as propostas (litúrgicas, credo, ideias) do ecumenismo e a realidade das igrejas. Demonstrou sua angústia ao se perguntar como trazer as ideias, as concepções às quais ele tinha acesso como participante de organismos ecumênicos para a realidade local das comunidades.

Esses sentimentos nortearam o estudo do autor, cuja preocupação central foi entender as temáticas abordadas nas entidades ecumênicas e como elas estavam (ou não) em sintonia com a realidade das comunidades locais (Igreja Presbiteriana Unida de São Paulo, Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo e a Igreja Metodista Central). Com essa disposição, estudou o que considerou o surgimento do ideal ecumênico no seio do protestantismo latino-americano e brasileiro.

O objetivo de analisar como os ideais ecumênicos refletiram em comunidades protestantes da cidade de São Paulo foi, sem dúvida, uma inovação, pois centrou a análise do movimento ecumênico a partir das vivências, preocupações, de realidades locais.

Na proposta de nossa tese, creio que a percepção local de fiéis ou de lideranças, bem como de uma comunidade, também foi apreendida quando analisei os textos que os periódicos denominacionais publicaram sobre os rumos que as propostas de fraternidade e de aproximação eclesial tiveram no interior das igrejas no país. Em tais textos é possível notar as desconfiças para com esse projeto de unidade, os questionamentos de pessoas que estavam à margem dos círculos intelectualizados, dos quais participaram líderes brasileiros como Erasmo Braga, Hugh Clarence Tucker, Álvaro Reis, Eduardo Carlos Pereira e Epaminondas Melo do Amaral.

Darli Alves aborda o ecumenismo a partir da ideia de “movimento social”⁴, que deveria incluir essencialmente os protestantes brasileiros e que se caracterizou pelo esforço “reivindicativo e proselitista para conquistar novos adeptos à sua causa” (SOUZA, 2002, p. 12).

⁴ Para o autor, movimento social foi entendido como “uma organização nitidamente estruturada e identificável cuja finalidade explícita é arrematar um número maior ou menor de pessoas para a defesa ou promoção de certos objetivos precisos” (p. 12).

A proposta da tese aqui apresentada se aproximou desse entendimento de “movimento” ao considerar que as iniciativas ecumênicas do período tiveram um apelo missionário muito forte e foi, de fato, sinônimo de pan-protestantismo. A ênfase na evangelização, costumeiramente chamada de propaganda do Evangelho (criação de novos templos, abertura de campos missionários, formação de pregadores, publicação de literatura), foi encampada pelos promotores do ecumenismo, como sinal da manifestação visível da “unidade do corpo de Cristo”, a igreja universal, alicerçada no texto bíblico do Evangelho de João 17:21, citado anteriormente.

Em sua dissertação, Darli Alves de Souza fez uma afirmação intrigante; escreveu que do ponto de vista das comunidades locais “o anticatolicismo foi uma questão secundária. O que estava em primeiro plano era o total empenho e engajamento no ideal ecumênico” que pressupunha o catolicismo como ramo legítimo do cristianismo (SOUZA, 2002, p. 13). Para corroborar com essa afirmação, citou um trecho da “Declaração da Igreja Presbiteriana Independente (IPI) em relação à Igreja Romana para ser apresentada no Congresso do Panamá”, de 21 de dezembro de 1915, cujo teor reconhecia a Igreja Romana como parte integrante da cristandade, por professar os principais dogmas e instituições do cristianismo.

Essa linha de raciocínio é intrigante porque, no Congresso do Panamá em 1916, o representante presbiteriano independente (principal líder dessa denominação) foi o reverendo Eduardo Carlos Pereira, cuja tese apresentada no Congresso, intitulada “O problema religioso da América Latina”, afirmou justamente o contrário, ou seja, que o catolicismo era o principal mal presente na sociedade brasileira e que deveria ser combatido. Por outro lado, é válido considerar até que ponto esse anticatolicismo não foi potencializado pelas lideranças denominacionais; lideranças que foram os personagens privilegiados nas fontes produzidas pelas instituições aqui estudadas.

Além disso, a análise das fontes selecionadas para essa tese aponta que o sentimento anticatólico foi extremamente forte no interior de todas as denominações protestantes. Esse sentimento de aversão, na verdade, foi um diferencial do protestantismo brasileiro com relação, por exemplo, às igrejas-mãe estadunidenses. Para essa tese, o anticatolicismo foi abordado como uma das peculiaridades com as quais o movimento ecumênico esteve envolto. Esse posicionamento, e o seu oposto, o antiprotestantismo, serão abordados como ferramentas de luta na disputa pelos espaços do sagrado no campo religioso brasileiro.

Cabe frisar ainda que, para esse período, ser protestante ou evangélico significou, acima de tudo, não ser católico, e vice e versa. Apesar das semelhanças entre esses dois ramos e seus adeptos, como bem demonstrou a tese de Edilson Soares de Souza, intitulada “Cristãos

em confronto: discórdias entre intelectuais religiosos num Estado não confessional, 1890-1960”, protestantismo e catolicismo brasileiros constituíram suas identidades confessionais a partir da negação do outro (SOUZA, 2012).

A abordagem dessa tese difere também no recorte temporal. Darli Alves de Souza toma como ponto de partida o Congresso do Panamá (1916) como marco inicial para as atividades ecumênicas mais planejadas no contexto latino-americano e brasileiro; e como marco final a criação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB, 1934), entidade que foi até o golpe civil militar no Brasil a principal entidade articuladora do ecumenismo no país.

Em nossa tese demonstro que as primeiras iniciativas simpáticas a uma aproximação em torno da ideia de unidade entre protestantes e entre igrejas no Brasil tiveram início anterior, no século XIX. Essa hipótese contribuiu para o argumento de que o movimento ecumênico brasileiro, em toda sua trajetória, adquiriu contornos próprios, peculiaridades históricas que podem ser explicadas a partir da análise do campo religioso nacional, seus agentes, suas demandas. É preciso frisar que concordo com a afirmação de que os esforços ecumênicos, não apenas no Brasil, mas em todo o continente americano, tiveram um novo impulso pós Congresso do Panamá, especialmente no que se referiu ao surgimento de entidades promotoras da solidariedade eclesiástica.

A dissertação de Darli Alves analisou, num primeiro momento, o movimento ecumênico em seu contexto latino-americano, discorrendo sobre os congressos do Panamá (1916), Montevideú (1925) e Havana (1929); a atuação do Comitê de Cooperação da América Latina (CCLA) e o surgimento de entidades nacionais representativas do ecumenismo. Num segundo momento, abordou o movimento ecumênico no Brasil, algumas das entidades criadas e estabeleceu a relação entre essa proposta ecumênica e as comunidades locais. Esse olhar local se deu por meio da análise de iniciativas como o Esforço Cristão⁵ e a ACM.

O conceito de “movimento social”, aplicado por Darli Alves de Souza ao ecumenismo, o levou a considerar o Congresso do Panamá como o marco inicial do

⁵ A Sociedade do Esforço Cristão (Christian Endeavor) foi criada em 1881 pelo pastor congregacional americano Francis E. Clark. O Esforço Cristão tinha como um de seus principais objetivos o maior envolvimento dos jovens na vida das igrejas, com ênfase no evangelismo e na confraternização da juventude protestante. Teve como lema “Por Cristo e pela igreja”. Tal como as ACM’s, esse movimento teve um crescimento inicial enorme e muitas sociedades foram fundadas nas mais diferentes denominações. A primeira Sociedade no país foi fundada em 1891 pela missionária presbiteriana Clara E. Hough na cidade de Botucatu. A segunda sociedade foi instalada pela professora Elmira Kuhl em Curitiba. Em 1902 aconteceu a primeira convenção nacional do Esforço Cristão, na cidade de São Paulo, sendo eleito como presidente o reverendo Erasmo Braga. No decorrer dos anos, e sobretudo com o crescimento das denominações, as diferentes igrejas começaram a criar as suas próprias entidades para jovens e o Esforço Cristão entrou em declínio (MATOS, 2014). No arquivo histórico da IPB, na cidade de São Paulo, há diversos folhetos e boletins do Esforço Cristão, em ótimo estado de conservação.

movimento ecumênico, especialmente o brasileiro. Contudo, como afirmado anteriormente, a proposta de nossa tese, em considerar o ecumenismo como um ideal de solidariedade eclesiástica ou desejo pela unidade dos cristãos, permitiu abranger iniciativas anteriores, de fins do século XIX e primeira década do século XX. Tais empreendimentos, embora sazonais e não propriamente coordenados, tiveram enorme importância para a configuração do ecumenismo pós Congresso do Panamá.

O autor periodiza o movimento ecumênico da seguinte maneira: de 1916 (Congresso do Panamá) a 1925 (Congresso de Montevideu) – ecumenismo caracterizado por forte influência do modelo missionário estadunidense, sob os auspícios do Comitê de Cooperação da América Latina. Considera, por isso, que o ecumenismo desse período demonstrou pouca sensibilidade para as culturas latino-americanas. Um modelo importado. De 1925 a 1934 (criação da CEB): período em que o movimento passou a ser assumido por líderes nacionais dos países da América Latina. Momento do surgimento de conselhos nacionais de igrejas e no qual o CCLA apenas acompanhou, sem exercer tanta influência. Nesse contexto inseriu o surgimento da CEB como o primeiro conselho nacional de igrejas protestantes.

O ecumenismo, como o trato aqui, teve contornos oriundos da própria dinâmica do campo religioso brasileiro. Suas raízes estiveram fincadas em fins do século XIX; o seu direcionamento, desenvolvimento, foi fortemente marcado pelo anticatolicismo presente nos círculos protestantes; elegeu a interpretação bíblica protestante como o principal fundamento para a solidariedade confessional, não adotou como ideal o pan-americanismo, bandeira do CCLA, e foi revelador das contradições, dos conflitos no interior do próprio protestantismo que então tomava corpo no país.

Outro estudo significativo sobre o ecumenismo protestante no Brasil foi a tese de Agemir de Carvalho Dias, citada anteriormente.

Esse historiador, ao analisar o discurso de aproximação das igrejas, considerou a hipótese de que foram os novos problemas sociais, frutos do avanço capitalista, que possibilitaram o surgimento dos elementos de aproximação no seio do protestantismo e, posteriormente, do catolicismo (DIAS, 2007, p. 13). Apesar de analisar um recorte temporal diferente do que estudei (1954-1994), a pesquisa de Agemir Dias possibilitou a reflexão sobre vários aspectos do ecumenismo das primeiras décadas do século XX brasileiro, mesmo porque os eventos e a narrativa, de certa forma, são complementares.

Na presente tese os elementos de aproximação, ou que foram instrumentalizados com o objetivo de unir, aproximar as diversas igrejas, podem ser explicados pela dinâmica do campo religioso, caracterizado inicialmente por uma presença pequena de igrejas, fiéis e

lideranças, diante de um campo de atuação enorme e com um grande inimigo a ser vencido: o catolicismo. Foi preciso coordenar esforços, racionalizar a atuação (evangelização), investir na publicação de literatura, buscar espaços para a atuação em setores da saúde, da educação e da política; construir espaços, dentro e fora dos círculos protestantes.

Agemir de Carvalho Dias considerou o ecumenismo como “uma realidade construída por teólogos e pelos agentes dessa teologia” (DIAS, 2007, p. 13). Esse autor definiu ecumenismo como o “desejo de unidade que nasce e amadurece de uma mente renovada pelo despojamento de si mesmo e pelo exercício do amor” (DIAS, 2007, p. 14). Compreendeu, assim, o movimento ecumênico “como todas as instituições que de alguma forma procuraram promover a unidade dos cristãos” (DIAS, 2007, p. 15).

Em nossa tese o ecumenismo, o desejo pela unidade, nasceu da realidade histórica vivenciada pelas igrejas no Brasil, com suas preocupações denominacionais, suas diferenças confessionais, suas semelhanças e foi comandado por um grupo de lideranças intelectualizadas.

O recorte temporal analisado por Agemir Dias permitiu a ampliação do conceito de ecumenismo para além dos muros eclesiásticos cristãos, incluindo “organizações que se desvincularam de uma relação eclesial, mas que promoveram o ideal ecumênico de unidade” (DIAS, 2007, p. 15); dessa forma, esse historiador estudou instituições de caráter paraeclesiástico, bem como organizações não governamentais, oriundas de movimentos sociais. O autor demonstrou como o ecumenismo auxiliou para uma reflexão teológica a partir da América Latina e como o movimento foi sensível ao contexto de subjugação dos povos pelo capital.

Como afirmado acima, para Agemir de Carvalho Dias o ecumenismo ajudou na formulação de uma teologia/filosofia da alteridade, que trouxe para perto outros grupos cristãos, como os católicos, além dos que não se identificavam com igrejas, mas que igualmente eram afetados pelas transformações sociais em curso. Nesse sentido, a questão do “outro” se tornou importante dentro das instituições ecumênicas.

Já no período estudado na tese que apresento, o “outro”, o “próximo” teve um sentido limitado, restrito; ou seja, o próximo foi apenas o irmão protestante, pertencente à grande igreja invisível chamada de universal. Os demais, católicos, espíritas, não religiosos, estavam fora, foram o elemento a ser combatido ou convertido à verdadeira religião. A solidariedade eclesiástica, assim, não adquiriu um sentido amplo, mas restrito.

As fontes aqui analisadas indicaram que o desejo pela unidade do protestantismo foi um ideal evocado como justificativa para a realização da missão cristã de divulgar o

Evangelho; foi uma ótica alicerçada na própria cristandade, que se diferenciou do período analisado por Agemir Dias, no qual o referencial não foi o cumprimento desse dever missionário, mas o de justiça social.

A tese de Agemir Dias dá sequência à história do ecumenismo que analisei, em especial, pelo destaque dado pelo autor para a atuação da CEB e seus setores, bem como pela análise do contexto internacional ecumênico, em especial com o surgimento do Conselho Mundial de Igrejas.

Antonio Gouvêa Mendonça publicou, em 1997, um capítulo de livro intitulado “O pensamento ecumênico: contradições e história”, no qual apresentou um panorama do cristianismo ocidental e dos sistemas filosófico e teológico cristão, dos séculos XVI a XIX (MENDONÇA, 1997). Nesse último marco temporal inseriu o surgimento das primeiras iniciativas de caráter ecumênico no interior do protestantismo europeu e norte-americano. Mendonça resumiu os eventos ocorridos nos Congressos de Edimburgo (1910) e do Panamá (1916) e os considerou como impulsionadores do movimento de aproximação de igrejas no continente americano. Não há menção aos desdobramentos do ecumenismo em solo brasileiro. Contudo, esse texto é bastante significativo para a compreensão do ecumenismo como um movimento revelador de tensões, conflitos e contradições históricas, teológicas.

O livro “História documental do protestantismo brasileiro”, autoria do historiador Duncan Alexander Reily, apesar de possuir um tópico dedicado ao “movimento ecumênico”, também não apresentou nenhuma análise aprofundada e limitou-se a publicar trechos de documentos de época que relatam eventos ocorridos no âmbito de algumas iniciativas ecumênicas (REILY, 2003).

O livro “Lugar onde os amigos se encontram: caminhos da educação metodista no Brasil”, autoria do historiador e teólogo José Carlos Barbosa, compreende o período de estudo proposto nessa tese e, apesar de focar as iniciativas voltadas à educação no contexto do ecumenismo, em especial no âmbito do metodismo, permitiu apreender como os metodistas vivenciaram algumas das propostas de cooperação ao longo das décadas de 1920 e 1930 (BARBOSA, 2005).

O livro “Entre a sacristia e o laboratório: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942)”, de autoria do historiador Éber Ferreira Silveira Lima, procurou “compreender a influência da confessionalidade protestante na produção brasileira do conhecimento científico” (LIMA, 2012). Embora também não tenha abordado o ecumenismo na Primeira República, a obra auxiliou a compreensão sobre o papel de algumas

lideranças eclesiais, dentro e fora das igrejas, em especial, no diálogo com a comunidade científica, utilizando em grande medida os jornais denominacionais como fontes de análise.

O livro intitulado “As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira”, autoria do historiador Lyndon de Araújo Santos, analisou as “formas de ser protestante” na Primeira República a partir de uma visão local, no estado do Maranhão. Escrito a partir das noções de “crença”, “representação” e “campo religioso”, esse livro, embora também não aborde as iniciativas ecumênicas, possui alguns aspectos importantes que foram considerados na escrita dessa tese (SANTOS, 2006).

O primeiro foi compreender o protestantismo como um movimento religioso sujeito às conjunturas históricas e às práticas sociais; não homogêneo e harmônico. O autor afirmou que a diversidade dos discursos, estratégias e práticas do (s) protestantismo (s) deve deter a pretensão de interpretá-los de forma linear. Questões acerca de qual denominação é abordada, de quem se fala, de como a fé reformada foi entendida e vivida, que valores e construções podem ser identificadas nas práticas e desejos de seus adeptos e mesmo de que local geográfico se fala, devem ser norteadores do estudioso do protestantismo no Brasil (SANTOS, 2006, p. 223).

Conforme Lyndon Santos, os protestantes estabeleceram, no passado, formas de vida religiosa e social diferenciada nos gestos, nas posturas, na linguagem e na ética. Para esse autor a religiosidade foi apreendida como um componente fundamental de identidade e representações sociais e, assim, o “ser” protestante transpôs as fronteiras da definição teológica cristã de cada segmento eclesial para situar-se nas fronteiras culturais (SANTOS, 2006, p. 17).

Diante dessas brechas e para responder às problemáticas propostas apresento, a seguir, a definição e aplicação do termo ecumenismo na escrita dessa tese. Apresento também as opções teóricas, a tipologia das fontes e o recorte temático/temporal utilizado.

DISCUSSÃO CONCEITUAL

Ecumenismo

O termo ecumênico está presente no âmbito eclesial cristão há muito tempo. Por isso mesmo, no decorrer dos anos, adquiriu diversos significados, sentidos e expressões, dentro e fora dos círculos cristãos. Significados positivos e negativos, frutos de contextos e de

espaços peculiares. Apesar dessa vida longa, na contemporaneidade o termo é recebido pela grande maioria das pessoas, em especial nos círculos evangélicos, com receio e desconfiança, por ser comumente associado a uma espécie de mistura de crenças ou de religiões diferentes, antagônicas. Essa aversão ao ecumênico, ou melhor, ao seu derivado, o ecumenismo, explica-se, em grande parte, pelo desconhecimento dos significados históricos ou teológicos que tais palavras representam, evocam⁶.

No âmbito eclesiástico, a palavra ecumênico foi introduzida pelo Concílio de Constantinopla (381 d.C.), com o sentido de designar doutrinas e costumes de valor universal para a Igreja [Católica] e foi empregado para caracterizar outro concílio, o de Nicéia (325 d.C.). Os termos ecumênico e ecumenismo vêm da palavra grega *oikumene* (*oiken* = habitar, ligado a *oikos* = casa), significando, em sua totalidade, a terra/mundo habitado, conhecido. Nos livros que compõem o Novo Testamento bíblico, a palavra *oikumene* foi empregada quinze vezes com sentido geográfico ou com conotações culturais⁷. Entre esses, como fundamento para a missão cristã de testemunhar e expandir a fé.

No livro de Atos dos Apóstolos 1:8, associado à figura do discípulo Lucas, foi registrado o episódio da ascensão de Jesus Cristo aos céus, não sem antes ter desafiado seus discípulos a serem suas testemunhas: “Mas descerá sobre vós o Espírito Santo [...] e sereis minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria e até os confins do mundo” (BÍBLIA, 1998). A expressão “confins da Terra” foi utilizada nesse texto com o significado de mundo/terra habitada. O desafio impôs-se primeiro à própria casa (*oikos*) dos discípulos (Jerusalém) e foi progressivamente estendido à imensidão. Assim, à medida que o mundo foi sendo descoberto e 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.

⁶ Uma breve busca em aplicativos de pesquisa na internet revela uma infinidade de páginas (*blogs, sites, comunidades virtuais*) que alertam os membros de igrejas evangélicas sobre os supostos malefícios do ecumenismo. São artigos, estudos bíblicos, breves notas, que em sua maioria o definem como: “mescla de religiões diferentes”, “estratégia católica para dominar as demais igrejas”, “sinal dos tempos (evento apocalíptico da segunda vinda de Jesus Cristo à Terra)” e “artimanha de Satanás”. Algo comum é a publicação do mesmo texto em diferentes páginas virtuais, como no caso do pastor Silas Malafaia, que escreveu o artigo “Ecumenismo pode levar à apostasia da fé cristã?”, publicado originalmente em www.verdadegospel.com.br no mês de outubro de 2012 e que foi reproduzido em diversos outros locais, nem sempre com o mesmo título. A publicação original teve 53 comentários de leitores que em sua maioria concordaram com a crítica do autor. A última menção a esse texto ocorreu em maio desse ano no site www.cacp.org.br com o texto “O ecumenismo de cantores e pastores evangélicos”, autoria do Pr. Áureo Ribeiro. Outros exemplos: “Os perigos do ecumenismo”: solascriptura-tt.org (autor não identificado); “Os perigos do ecumenismo”: www.jesussite.com.br (autor Pr. Waldir Ferro); “Ecumenismo do mal”: adventismoemfoco.wordpress.com (autor Pr. Luis Gonçalves); “Ecumenismo religioso: uma armadilha de satanás”: cirozibordi.blogspot.com.br (autor Ciro Sanches Zibordi); “Ecumenismo: devo participar?” www.vivos.com.br (autor Pr. Calvin Gardner).

⁷ No sentido teológico, destaca-se que a Terra pertence a Deus (Salmos 24, 1); que Jesus Cristo veio ao mundo como filho de Deus (Hebreus 1, 6); que a expansão da fé cristã se estende por ele (Mateus 24, 14; Romanos 10, 18) e que o mundo será sujeito a julgamento (Atos 17, 31) (SINNER, 2008, p. 321).

Com esse significado, *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.

O historiador Zwinglio Mota Dias frisou que é possível distinguir pelo menos sete significados específicos para a palavra ecumênico a partir dos textos bíblicos. I – representar, pertencer à terra habitada (Atos dos Apóstolos 17, 31; Mateus 24, 14); II – representação do Império Romano (Lucas 2,2); III – representação da totalidade da Igreja; IV – tudo aquilo que tiver validade eclesiástica universal (significados atribuídos pelos concílios citados anteriormente); V – aquilo que faz parte do alcance mundial das igrejas, como as conferências ecumênicas; VI – as ações que promovam a relação de duas ou mais igrejas e que se referem à busca pela unidade dos cristãos; e, VII – aquilo que expressa a consciência de pertencimento à fraternidade cristã universal e exprime o desejo pela unidade dos cristãos (DIAS, 2008, p. 324-325).

É possível dizer que o significado contemporâneo para o termo ecumênico, ou para o correspondente ecumenismo, é uma mescla dos dois últimos sentidos ressaltados por Zwinglio Mota Dias. A partir das últimas décadas do século XIX, agências e igrejas missionárias protestantes, em países europeus e nos Estados Unidos, iniciaram um movimento que propugnou pelo desenvolvimento de uma consciência fraternal cristã no seio do protestantismo. Esse sentimento de solidariedade eclesiástica seria desenvolvido por meio da criação de agências, entidades e missões que congregassem confissões diferentes, com o propósito de expandir a fé cristã protestante pelo mundo. Foi o início do chamado movimento ecumênico moderno.

A evocação de uma consciência fraternal cristã nos círculos do protestantismo no século XIX explica-se pelo desejo de superação de um problema histórico-teológico característico das igrejas protestantes: a tendência ao divisionismo eclesiástico. Essa particularidade do protestantismo, originária dos tempos das reformas religiosas, pode ser mais bem compreendida por meio da explicação do termo denominacionalismo e do seu correspondente denominação, ambos de uso bastante comum nesse ramo do cristianismo. A diversidade eclesiástica ou o divisionismo, que passou a caracterizar as confissões protestantes oriundas das reformas, não significou o aparecimento de partículas incompatíveis entre si ou distanciadas de maneira irreduzível. Essa diversidade de expressões foi, ao longo do tempo, expressões de contextos sociais e culturais, de um lado, e de características fundamentais constituídas no íntimo da própria Reforma, por outro (MENDONÇA, 2008, p. 263).

Esses princípios fundamentais são: o reconhecimento da absoluta soberania de Deus e de sua autorrevelação em Jesus Cristo (o salvador da humanidade) e a tomada da Bíblia como única fonte de autoridade religiosa. No âmbito teológico, tais ideias fundamentaram, e de certa forma ainda fundamentam, a existência das diversas igrejas e ao mesmo tempo condicionaram, e ainda condicionam, o seu posicionamento no mundo e com as outras expressões religiosas.

Ao lado dessa base teológica sólida o protestantismo possui um caráter dinâmico e aberto a ajustamentos. “[...] fortaleza e fragilidade. É forte no seu princípio e simultaneamente fraco como instituição” (MENDONÇA, 2008, p. 264). Essa fluidez histórica, institucional, motivou Antonio Gouvêa Mendonça a definir o protestantismo como uma “atitude espiritual que se expressa sempre em novas formas de vida e pensamento” (MENDONÇA, 2008, p. 264) e que, por isso mesmo, pode sempre responder a situações contextuais novas, geralmente com o surgimento de novas igrejas.

Para possibilitar a vivência do sagrado, através do tempo, e responder a situações históricas diferentes, os grupos humanos materializam a sua crença em símbolos doutrinários, catecismos, confissões ou manuais de fé. É o que configura a confessionalidade de determinada igreja e que possibilita aos fiéis expressarem a sua fé diante das leituras institucionais apresentadas como as mais adequadas no decorrer do tempo. Foi sob o manto da confessionalidade que surgiram as grandes igrejas oriundas da Reforma, que possibilitaram o aparecimento do fenômeno denominacional. Conforme Israel Belo de Azevedo, a denominação pode ser entendida como a forma específica e histórica que uma igreja toma, com sua confessionalidade, sua forma de governo, suas tradições; em suma, “podem ser vistas como conjuntos de tradições seguidas por igrejas” (AZEVEDO, 2004, p. 18).

Num primeiro momento, na Europa, as vertentes calvinista e luterana da Reforma não produziram grandes rupturas. Na Inglaterra, num período posterior à criação da Igreja da Inglaterra pelo Rei Henrique VIII (século XVI), circunstâncias de ordem política associadas ao impacto da reforma de João Calvino provocaram rupturas que deram origem aos grandes ramos do protestantismo atual: presbiterianos, congregacionais, independentes, metodistas e batistas. Foram esses ramos que se espalharam pelo mundo, atingindo diretamente o continente americano, em especial as treze colônias inglesas, no Norte.

Ao imigrarem para o continente americano, principal origem do protestantismo de missão inserido no Brasil, tais grupos confessionais trouxeram consigo o puritanismo como

forte elemento religioso. O puritanismo⁸ foi uma reação à Igreja Oficial inglesa que resistiu ao movimento da reforma completa, em especial nos quesitos “purificação” de seu credo e separação do Estado. Foi o movimento puritano que contribuiu para afirmar o sentimento de liberdade perante o Estado e o de adesão voluntária dos fiéis, aspectos que se tornariam marca do denominacionalismo protestante. Quando os grupos influenciados pelo puritanismo chegaram ao que hoje são os Estados Unidos, puderam pôr em prática a vivência de um cristianismo com liberdade e, assim, foram se agrupando em confessionalidades sob dois princípios: independência do Estado e adesão voluntária (MENDONÇA, 2008, p. 265).

Essas duas características podem ser consideradas as principais marcas do denominacionalismo, pois como demonstrou o teólogo Helmut Richard Niebuhr, os princípios doutrinários, nas denominações, ficaram em segundo plano e prevaleceram, em sua configuração, aspectos de ordem social, étnicos, regionais, entre outros (NIEBUHR, 1992, p. 87-88)⁹.

Outras duas essencialidades compartilhadas pelas igrejas protestantes, desde os movimentos de reforma do século XVI, são importantes para a compreensão do denominacionalismo: o princípio de “igreja universal” e o de “salvação”. As igrejas protestantes reconhecem e afirmam a existência de uma igreja universal (espiritual), invisível, formada pela reunião de todos os fiéis espalhados pelo mundo independente da tradição adotada, e que por isso mesmo é maior, transcende as instituições terrenas, está acima de qualquer confessionalidade. As denominações são vistas, assim, como passageiras, terrenas e dadas a ajustamentos.

A expressão “igreja universal” pode ser entendida como um conceito-âncora ao qual as igrejas e organizações se apegaram (e ainda se apegam) em momentos de crise (internas ou externas) ou tendência à divisão. Também foi utilizada como justificativa para a aproximação e investimento na expansão missionária protestante nos séculos XIX e XX, conforme demonstrado nessa tese.

Com esse mesmo sentido a ideia de “salvação” é alçada para a própria divindade, extrapola os limites das instituições humanas. É por meio dessa compreensão de igreja terrena

⁸ 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.

⁹ Helmut Richard Niebuhr (1894-1962) foi um importante teólogo norte-americano da primeira metade do século XX. Preocupado com as divisões no seio das denominações cristãs, buscou nas explicações sociais as causas do divisionismo eclesial. A análise contida no livro “As origens sociais das denominações cristãs”, traduzido no Brasil por Antonio Gouvêa Mendonça, tomou como base a sociedade estadunidense, mas permite fazer generalizações para compreender o fenômeno denominacional contemporâneo. O livro é uma escrita apaixonada, que às vezes beira à tristeza pelo esfacelamento do “Corpo de Cristo”, as igrejas cristãs.

e de salvação que o princípio de adesão voluntária se firmou, pois a pertença religiosa poderia ocorrer não necessariamente por motivos teológicos ou doutrinários já que prevaleceria o princípio da provisoriedade da instituição. Embora a concepção de “igreja universal” tenha servido como sustentáculo para afirmar a unidade das diferentes denominações como membros do “corpo de Cristo” no decorrer do tempo, nossa pesquisa demonstra que a realidade do relacionamento eclesiástico esteve muito longe desse ideal¹⁰.

Assim, o denominacionalismo protestante pode ser entendido como uma via de mão dupla na história das iniciativas de fraternidade eclesiástica, pois ao mesmo tempo em que favorece a solidariedade, em decorrência de laços comuns, dificulta-a por motivos peculiares a cada uma das diferentes confissões.

A estrutura denominacional de igreja, presente no protestantismo estadunidense, foi trazida ao Brasil quando as diferentes missões norte-americanas aqui se estabeleceram na segunda metade do século XIX. Essa formatação, no contexto das disputas no campo religioso brasileiro, ao longo do período aqui estudado, levou as igrejas, em dados momentos, a receberem com simpatia as propostas de cooperação eclesiástica. Por outro lado, as levou a investirem no reforço de sua identidade confessional (tradições, história, doutrinas), o que contribuiu para acentuar o denominacionalismo em detrimento do projeto de unidade cristã. As iniciativas de aproximação eclesiástica, em diversos momentos, foram percebidas por fiéis e por lideranças, como uma ameaça à identidade denominacional, à confessionalidade que caracterizava as diferentes igrejas no país.

Ideal de solidariedade eclesiástica que, nas últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX no Brasil, materializou-se em entidades, associações, missões e congressos com o fim de promover a fraternidade dos cristãos protestantes. É a partir dessa contextualização que a palavra ecumenismo, ou melhor, o chamado movimento ecumênico foi estudado nessa tese.

O ecumenismo foi abordado nessa tese como uma aspiração ao diálogo e à cooperação eclesiástica, que se materializou em pessoas e que foi instrumentalizado por meio de igrejas, missões, associações, com o fim de promover a fraternidade e a cooperação eclesiástica entre as diferentes confissões protestantes no Brasil. O surgimento organizado, coordenado, de tais entidades é o que chamarei de movimento ecumênico protestante no

¹⁰ Assim como a palavra “ecumenismo”, uma busca em *sites* de pesquisa na internet revela uma infinidade de artigos, sermões e estudos bíblicos sobre a “igreja invisível”, expressão bastante utilizada atualmente para se referir à “igreja universal”. Nesses escritos são ressaltadas as características comuns às diferentes igrejas protestantes ao redor do mundo, porém sem nenhuma menção a qualquer iniciativa de cooperação ou aproximação eclesiástica.

Brasil, de fins do século XIX até fins da década de 1930. Para esse período o ecumenismo foi um movimento 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. 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; essa historicidade foi marcada por encontros e desencontros e revelou não apenas os seus pontos de acordo, mas também as suas próprias contradições (DIAS, 2007, p. 13; MENDONÇA, 1997, p. 55).

Com essa percepção, é possível estruturar o ecumenismo no Brasil, no âmbito dessa tese, da seguinte maneira: **iniciativas de aproximação espiritual** – referiu-se ao envolvimento individual de fiéis e lideranças em ações que objetivaram o estabelecimento de relações fraternais sem a intenção imediata ou final de união de suas respectivas igrejas. Como exemplo podem ser citadas as alianças evangélicas, as uniões de obreiros e os hospitais evangélicos; **iniciativas de cooperação eclesiástica** – nas quais foram as igrejas que passaram a propor as ações específicas para o estabelecimento da fraternidade cristã por meio da organização de entidades de cooperação entre diferentes denominações. O exemplo foi a Comissão Brasileira de Cooperação, a Faculdade Unida de Teologia e a Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI); **movimento de confederação** – nesse formato diferentes igrejas formaram um organismo geral, uma frente única, que as aproximou, representou e executou atividades em nome das igrejas afiliadas que mantiveram a sua autonomia eclesiástica. Essa alternativa equilibrou duas forças diversas: manteve intacta a continuidade de cada igreja e promoveu entre elas uma colaboração mais estreita. A representante desse movimento foi a Confederação Evangélica do Brasil¹¹.

A divisão apresentada acima não significou a existência de três movimentos separados, desconexos; ao contrário, foram frutos das configurações do campo religioso brasileiro no qual estiveram inseridos protestantes, católicos, espíritas, candomblés, entre outros, e do cenário protestante internacional, sobretudo após a realização do Congresso do Panamá, em 1916. Como se verá no decorrer da tese, essas três faces do ecumenismo protestante, além de promover a solidariedade cristã e a aproximação eclesiástica, visou aprimorar estratégias de luta diante dos concorrentes pelos espaços da religião no país. Nessas três configurações houve avanços e recuos na busca pela unidade dos cristãos protestantes. Ao lado da divisão aqui proposta é válido lembrar a atuação das entidades **extraeclesiásticas**, como as Associações Cristãs de Moços/as, as sociedades bíblicas, a Associação Mundial de

¹¹ Essa estrutura foi inspirada na análise que Epaminondas Melo do Amaral fez a respeito dos esforços pela unidade das igrejas protestantes no livro **Magno Problema** (1934, p. 108, 109, 119, 120, 135).

Escolas Dominicais, o Comitê de Cooperação da América Latina, o Conselho Internacional de Missões, entre outras. Tais instituições também colaboraram para que a disposição à fraternidade e à cooperação eclesiástica entre protestantes obtivesse ganhos, ainda que parciais ou localizados. Em todo o conjunto, todas as iniciativas apresentadas nessa tese contribuíram para que, no decorrer dos anos, fosse gradativamente tomando forma uma definição de ecumenismo, por meio dos diferentes sujeitos envolvidos nas iniciativas de aproximação cristã.

Além de ecumenismo, a escrita da tese está ancorada nos conceitos de *campo religioso, cultura e identidade*, os quais comentarei a seguir.

Campo religioso

O campo religioso, apresentado pelo sociólogo Pierre Bourdieu¹², pode ser definido como uma espécie de espaço virtual, semelhante a um campo magnético, no qual indivíduos (agentes religiosos) estabelecem relações de força ou poder na disputa pelos bens religiosos (1998, p. 25). Para essa tese, usarei a ideia de campo religioso numa acepção mais ampla, tal como apresentado pelo também sociólogo Antonio Gouvêa Mendonça, em um artigo escrito logo após a morte do estudioso francês (MENDONÇA, 2002, p. 22-40).

Mendonça ampliou a noção de campo religioso de Bourdieu, restrita ao papel dos agentes religiosos, para a análise das relações dinâmicas que grupos e instituições desempenham no interior de um campo. Segundo o próprio Mendonça, esse exercício se deu na tentativa de compor uma teoria mais compreensiva do campo religioso brasileiro. Esse sociólogo tentou a partir da longa experiência acadêmica com o estudo das religiões no país, em especial do protestantismo, um abrasileiramento da noção de campo religioso.

Nesse caso, são as instituições ou grupos que assumem, incorporam o papel dos agentes religiosos tal como proposto por Pierre Bourdieu. Nas palavras de Mendonça,

[...] os agentes pessoais do campo religioso são substituídos pelos grupos religiosos que, cada um a seu modo e de forma concreta, agem no interior do macrocampo [...] em suma, a mesma dialética que rege a dinâmica interna do campo religioso de Bourdieu, marca do mesmo modo a dialética do macrocampo em que os agentes, agora, são os próprios grupos religiosos nos seus diferentes graus de institucionalização (MENDONÇA, 2002, p. 33, 37).

¹² Pierre Bourdieu retomou elementos anteriormente delineados por Max Weber como tipos ideais: o mago, o sacerdote e o profeta.

Para o contexto dessa pesquisa é preciso considerar que, no plano mais amplo, as igrejas protestantes buscaram espaço cada vez maior na sociedade brasileira e, nesse intento, confrontaram-se mais fortemente com a Igreja Católica, e para isso, ao menos no plano discursivo, elaboraram diversos elementos de diferenciação que intentaram demarcar fronteiras, entre o ser protestante e o ser católico. Já no interior das próprias igrejas protestantes, no período aqui estudado, os principais promotores das iniciativas de cooperação também elaboraram suas bases discursivas na defesa da *ecumene* e, com isso, também buscaram criar elementos diferenciadores entre ecumênicos (retratados nas fontes como *unionistas*) e não ecumênicos.

Ao ampliar, ou substituir os agentes (indivíduos) por instituições ou grupos, Antonio Gouvêa Mendonça possibilitou a utilização da noção de campo religioso de uma forma mais volátil, especialmente se considerarmos o contexto religioso brasileiro, caracterizado pela pluralidade de religiões, religiosidades, formas de sentir e de viver o sagrado.

O campo religioso tem como função específica satisfazer o interesse (desejo) que leva os leigos a esperar que os agentes (indivíduos ou instituições) realizem ações mágicas ou religiosas para o relacionamento com o sagrado (MENDONÇA, 2002, p. 25). É com essa concepção de satisfação de interesses, desejos, que Pierre Bourdieu usou termos da economia como mercado, oferta, demanda, bem, capital ou concorrência. Nesse caso, tal como um mercado, são os interesses pelo consumo e pela gestão dos bens sagrados, bem como as posições dos agentes que determinam no campo religioso a “forma que podem tomar suas interações e a representação que dela possam ter” (MENDONÇA, 2002, p. 25).

A proposta de campo religioso, apresentada Antonio Gouvêa Mendonça, é bastante adequada para a análise que essa tese propõe, uma vez que possibilitou analisar as iniciativas de fraternidade e de cooperação eclesial a partir da realidade histórica brasileira, em especial, por meio das diferentes denominações que se estabeleceram no país e que foram, aqui, adquirindo suas próprias feições eclesiais. Outra contribuição desse conceito é a possibilidade de explicar as contradições, dificuldades e resistências encontradas pelo ecumenismo no interior das próprias igrejas que nunca foram um bloco coeso, homogêneo.

Para ilustrar com uma instituição, é válido lembrar o caso da Igreja Batista, uma denominação que desde o século XIX foi uma das maiores e mais expressivas no cenário protestante brasileiro e que, no entanto, se manteve à margem dos esforços pela unidade protestante no Brasil. Na verdade, essa denominação combateu as ideias ecumênicas como sinônimo de *modernismo*, heresia, desvio doutrinário. Por outro lado, metodistas e presbiterianos condenaram os batistas pelo seu *sectarismo* ou orgulho eclesial.

Um trecho da análise de Antonio Gouvêa Mendonça, sobre a noção de campo religioso, é bastante válido com relação ao estabelecimento das denominações protestantes no país no século XIX:

Quando uma nova religião entra num campo religioso hegemônico em que determinada religião se confunde com a sociedade e a cultura, sua dinâmica interna tende a ser coesa enquanto que externamente é conflituosa [com o catolicismo]. Na proporção em que as gerações se sucedem, a coesão interna tende a enfraquecer-se justamente por causa das tentativas de abrandar ou superar as fronteiras externas, isto é, os conflitos com a religião dominante e seus valores culturais. Os conflitos e movimentos internos em que os agentes do campo [...] buscam resistir às concessões a outros campos, podem produzir formas ou cismas [...] e como consequência, reconfiguração estrutural nesse campo. Todavia, os conflitos e movimentos internos em um campo religioso particular podem, ao contrário, produzir grupos sectários que tendam a fechar as portas para outros grupos realçando os limites entre eles e os campos vizinhos. Nesse caso, está em jogo a definição do “outro” (MENDONÇA, 2002, p. 27).

Definição do “outro”, como apontado no trecho acima, remete ao conceito de *identidade* que utilizarei nessa tese com o fim de explicar o posicionamento das igrejas protestantes entre si e com outras expressões religiosas, em especial, com o catolicismo. Além disso, para apresentar os esforços ecumênicos a partir da criação da Comissão Brasileira de Cooperação (CBC, 1917), como tentativa de construção de uma identidade confessional inclusiva para o protestantismo brasileiro.

Identidade/alteridade

A identidade é relacional e envolve, sempre, a marcação da diferença. Protestantes, católicos e espíritas, foram três grupos que mantiveram relações conflituosas, na disputa pelos bens religiosos, e de demarcação de fronteiras entre o “nós” e os “outros”. As “identidades adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas” (WOODWARD, 2012, p. 8).

A abordagem do conceito de identidade apenas como a “marcação da diferença” é problemática, pois a asserção da diferença entre católicos e protestantes, por exemplo, envolve a negação de que não existiam quaisquer similaridades entre esses dois grupos (WOODWARD, 2012, p. 9). Essa perspectiva foi muito bem trabalhada por Edilson Soares de Souza, quando analisou a construção de identidades confessionais por meio de polêmicas religiosas na Primeira República brasileira (SOUZA, 2012).

No âmbito da marcação da diferença, Edilson Souza afirmou que,

[...] a identidade católica se reafirmava na diferença dos hábitos e das práticas dos adeptos do protestantismo, tidos como “hereges” e “filhos pródigos”, enquanto estes construía as suas identidades procurando revelar o atraso social associado ao catolicismo, tendo como comparação o progresso promovido pelas sociedades protestantes em parte da Europa e no norte do continente americano (SOUZA, 2012, p. 25).

Ambos, católicos e protestantes, advogaram para si a prerrogativa de ser a fiel representante da religião cristã no mundo, além de evocar supostas virtudes civilizatórias, morais e políticas para afirmar o seu projeto religioso para e no país. Atento a essa observação, a abordagem da identidade como “marcação da diferença” contribuiu para o uso da noção de campo religioso, mencionado anteriormente, uma vez que foi nas disputas pelos bens religiosos que os agentes delimitaram seus espaços, definiram suas estratégias de competição, bem como determinaram o adversário a ser combatido.

As fontes analisadas sugerem que os esforços pela promoção da unidade eclesial no interior das igrejas protestantes intentaram criar uma identidade confessional maior, mais ampla, no seio do protestantismo brasileiro, especialmente, a partir da atuação da CBC. O discurso inclusivo encampado pela CBC foi essencialmente cristocêntrico, ou seja, se firmou sobre a ideia essencialista da igreja universal, alicerçada na própria figura de Jesus Cristo. Esse apelo às igrejas, feito pelos unionistas, por meio da evocação da figura de Jesus Cristo, foi um elemento simbólico mobilizador de sentimentos, de ações, com o fim de reforçar os laços comuns em detrimento da diferença eclesial. O diferente, nesse caso, foi deslocado para outras expressões religiosas, como o catolicismo e o espiritismo. Como bem pontuou Kathryn Woodward,

[...] com frequência, a identidade envolve reivindicações essencialistas sobre quem pertence e quem não pertence a um determinado grupo identitário, nas quais a identidade é vista como fixa e imutável [...] frequentemente, entretanto, essas reivindicações, estão baseadas em alguma versão essencialista da história e do passado, na qual a história é construída ou representada como uma verdade imutável (WOODWARD, 2012, p. 13).

Contudo, esse projeto identitário ecumênico sempre foi espreitado por outro, o de reforço da identidade confessional. Tal como afirmado anteriormente, a diversidade do protestantismo (denominacionalismo), ao mesmo tempo em que favorece iniciativas de fraternidade eclesial, dificulta-a por motivos peculiares a cada uma das diferentes confissões.

Ao longo do período aqui estudado, dois projetos de identidade caminharam lado a lado no interior dos círculos protestantes: o confessional/eclesial e o ecumênico. No caso dos ecumênicos, o *slogan Unum corpus sumus in Cristo* foi o símbolo, a expressão que

chamou, intentou despertar nos fiéis o sentimento de pertença a uma só instituição: a igreja de Cristo, invisível, universal.

Por outro lado, a publicação de artigos em periódicos, bem como de folhetos e livros, em defesa das doutrinas, dos credos confessionais, por presbiterianos, batistas ou metodistas, simbolizaram a tentativa do reforço de uma identidade confessional. A proposta ecumênica representou, assim, uma ameaça à unidade histórica, teológica ou da tradição presbiteriana, batista ou metodista. Um exemplo dessa apreensão negativa das iniciativas de cooperação denominacional teve lugar no conflito que ficou conhecido como “A questão doutrinária”, no interior da Igreja Presbiteriana Independente (IPI), a partir de 1938.

A compreensão das identidades religiosas, no contexto dos empreendimentos de cooperação denominacional, foi complementada pelo uso do conceito de *cultura*.

Cultura

O conceito de cultura, formulado pelo sociólogo Stuart Hall, auxiliou o nosso entendimento a respeito da construção das identidades religiosas. Para esse estudioso a cultura é uma categoria analítica que permite apreender os diferentes papéis assumidos pelos sujeitos nas relações sociais. A cultura, nesse sentido, não é estanque ou ainda uma “ontologia de ser, mas de se tornar”.

Cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu ‘trabalho produtivo’. Depende de um conhecimento da tradição enquanto ‘o mesmo em mutação’ e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse desvio através de seus passados faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem por nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural (HALL, 2011, p. 43).

Essa definição de Stuart Hall privilegia os sujeitos como produtores da cultura, dinâmica, fluída. A historiadora Karina Kosicki Bellotti ao comentar sobre a definição de cultura pelo sociólogo Stuart Hall, ressaltou que “a cultura não é uma instância separada do social, mas é determinante de ações sociais, pois confere sentido às relações sociais, às subjetividades e às identidades sociais” (BELLOTTI, 2010, p. 33).

Nesse sentido, o protestantismo foi apreendido como um movimento religioso e cultural sujeito às configurações históricas e às práticas sociais. Movimento que agregou traços e identidades com relação à experiência do sagrado e criou instituições e modos de ser, construiu espaços e redes de sociabilidade, produziu formas de pensar e sentir a realidade

brasileira, como a proposta ecumênica em gestação. Essa compreensão possibilitou o entendimento de que as identidades religiosas dos sujeitos do protestantismo no Brasil foram e são construídas de acordo com as condições sociais (SANTOS, 2006, p. 224).

A religião (protestantismo) é cultural, despida de todo aspecto de verdade com relação a outras expressões (JULIA, 1976, p. 107). Max Weber já havia apreendido a religião não apenas como provedora de sentidos para um além-mundo “mas orientada para as ações sociais [...] fornecendo aos indivíduos o procedimento ético, portanto legítimo, de ação em um determinado espaço” (WEBER, 1994, p. 359).

Assim, esse “sagrado” é expresso culturalmente na linguagem e nos símbolos, nas representações que assumem as formas históricas, concretas, definidas pelas relações sociais. Como uma produção cultural, a opção foi tratar o campo religioso como um espaço de sentidos e de identidades no qual a religiosidade demarcou fronteiras (SANTOS, 2006, p. 23-24).

Michel de Certeau também privilegiou o papel dos sujeitos na análise da religiosidade europeia dos séculos XVII e XVIII e atribuiu às práticas um lugar de destaque.

Tudo se concentra nas práticas. Através delas um grupo religioso provoca sua coesão. Nelas encontra sua âncora e sua diferença com relação a outras unidades sociais – religiosas ou não. Recebe delas uma segurança que as próprias crenças dão cada vez menos (CERTEAU, 2010, p. 166).

Nesse sentido, é possível dizer que não é mais a instituição religiosa a principal referência de sentido (conduta) do fiel, embora em seu interior sejam gerados os significados de uma determinada fé ou crença. Nesse âmbito, Michel de Certeau, ao tratar das diferenças entre Jansenistas e Jesuítas (século XVII), afirmou que “as escolhas entre [esses] cristãos se efetuaram em termos de práticas” (CERTEAU, 2010, p. 167). Essa afirmação serve de referência para pensar o modo pelo qual os diferentes fiéis, batistas, metodistas ou presbiterianos se diferenciavam entre si no campo religioso protestante no período aqui estudado.

A partir desses conceitos norteadores essa tese desenvolveu-se na perspectiva da História Cultural, que segundo a definição de Roger Chartier tem como principal objeto identificar o modo como em diferentes temporalidades e lugares uma dada realidade social é construída, pensada e dada a conhecer (CHARTIER, 2002, p. 16). Esse direcionamento foi apoiado ainda no conceito de campo religioso, formulado por Pierre Bourdieu, que compreende as correlações entre religião e estruturas sociais. As diferentes igrejas cristãs e seus adeptos buscam a transcendência, o sagrado e as práticas espirituais, contudo estão à

mercê das injunções do cotidiano, das disputas de poder que ocorrem em qualquer grupo social (SILVA, 2012, p. 1).

Compreender as ações de sujeitos religiosos, no presente ou no passado, implica em entender que elas são frutos de uma dada visão de e sobre o mundo. Faz-se necessário considerar que “para os crentes, suas verdades religiosas são as lentes definitivas pelas quais eles veem 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.

É nas práticas que as identidades se manifestam. São flexíveis, adaptáveis. “[...] sujeitos e instituições podem dar origem às identidades, mas elas somente alcançam tal condição quando são assumidas por indivíduos e coletividades” (SOUZA, 2012, p. 108).

Então, é possível aceitar que tal flexibilidade quanto às práticas religiosas permitiu aos protestantes uma identificação com relação aos pontos semelhantes entre si, mas também uma diferenciação com relação aos outros. Afinal, ser batista é ser diferente de um presbiteriano. Dito de outra forma: a identidade batista, embora protestante, é diferente da identidade do protestante de confissão presbiteriana. Tais semelhanças aproximavam as diferentes denominações, mas também as distanciavam (SOUZA, 2012, p. 106).

Como resultado, as identidades religiosas, no protestantismo e no catolicismo, revelaram as características de cada denominação, e como as coletividades pensavam as suas práticas na sociedade. As identidades do protestantismo procuraram se fixar como permanentes, instituindo tradições e padrões, mas as mudanças e as transformações sociais exigiram suas redefinições e reinvenções.

Nesse sentido,

[...] *cada* instituição ou atividade social gera e requer seu próprio *universo* distinto de significados e práticas – sua própria cultura [...]. De acordo com este enfoque, *todas* as práticas sociais, na medida em que sejam relevantes para o significado ou requeiram significado para funcionarem, têm uma dimensão “cultural” (HALL, 2003, p. 13).

Os protestantes sempre foram desafiados a justificar a importância e a relevância do protestantismo para a cultura brasileira. Assim, as lideranças construíram um arcabouço de ideias que visaram convencer a todos 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 protestante mais avançados (SANTOS, 2006, p. 193).

Nesse sentido, a cultura foi apreendida como algo que poderia ser regulado pelos agentes religiosos. Desde seu estabelecimento, as denominações ressaltaram no país uma imagem de força histórica cujo referencial foram os países protestantes; e cultural, com valores morais considerados superiores e que irradiariam as luzes do progresso e da civilização numa sociedade marcada por séculos de atraso, cujo culpado seria a principal força religiosa concorrente, o catolicismo. Assim, a investida na evangelização apoiou-se na possibilidade de uma “iluminação cultural e religiosa, onde não somente a mudança no campo espiritual se daria, mas também transformações na racionalidade e na dimensão social do indivíduo” (SANTOS, 2006, p. 159).

Os periódicos denominacionais deram vozes às supostas virtudes civilizadoras do protestantismo. Ao associar as práticas culturais dos brasileiros, enormemente influenciadas pelo catolicismo, como sinônimas de atraso cultural e de ignorância religiosa, os protestantes (estrangeiros e brasileiros) formataram uma agenda de atuação que justificou a sua presença e as suas investidas nas disputas pelos bens religiosos. Nos próximos tópicos segue uma melhor explanação sobre a relação religião-comunicação e a definição de estratégias para influenciar a cultura brasileira e minimizar a influência católica.

RECORTE TEMÁTICO E FONTES

Fraternidade e cooperação eclesial protestante

Conforme mencionado anteriormente, a narrativa da tese seguiu um recorte temático baseado em três formatações que constituíram o ecumenismo protestante no Brasil, no contexto das disputas no campo religioso. Desse modo, foram abordadas, num primeiro momento, as disputas religiosas entre protestantes versus católicos e protestantes versus espíritas. Posteriormente, foram apresentadas as primeiras iniciativas de aproximação espiritual, cujo foco foi reunir cristãos protestantes em torno de princípios comuns ou atividades devocionais sem a intenção final de promover a união eclesial. Em seguida, foram analisados os esforços em torno da cooperação eclesial, capitaneada por igrejas e não mais por indivíduos sem a devida chancela eclesial. E, por último, o movimento de confederação eclesial que culminou no surgimento da Confederação Evangélica do Brasil, em 1934.

Nesse recorte, que compreende as últimas décadas do século XIX e finais da década de 1930, esteve em gestação uma definição de ecumênico, ou ecumenismo, por meio de

diferentes sujeitos envolvidos em iniciativas de aproximação cristã. É preciso ressaltar que ao longo dos diferentes empreendimentos de fraternidade e de cooperação eclesial houve uma constante tensão entre união e desunião. A apreensão dessa convivência desarmoniosa, que acompanhou toda a narrativa aqui apresentada, foi possível por meio de diversas fontes, dentre as quais os periódicos denominacionais foram os principais suportes: relatórios, atas, registros, cartas, diretrizes, veiculados por instituições ecumênicas; cartas e artigos de fiéis não vinculados à direção das igrejas; livros, folhetos, sermões e teses publicadas por lideranças protestantes à época¹³. Esse conjunto de materiais possibilitou compreender os avanços e recuos do ecumenismo no Brasil, suas origens, os ideais evocados, as maneiras como as propostas da *ecumene* foram entendidas e vivenciadas.

A fraternidade é entendida como o desejo pelo estabelecimento de relações harmoniosas, de convivência, entre membros das diferentes igrejas. Em alguns momentos utilizei também a palavra “solidariedade” para expressar as ações frutos dessa aspiração entre “irmãos”. A palavra “cooperação” foi utilizada para expressar as iniciativas que tiveram lugar entre as igrejas brasileiras após a realização do Congresso do Panamá, particularmente com a CBC.

Periódicos como fontes e agentes da história

Conforme mencionei acima, os periódicos denominacionais foram as principais fontes utilizadas nessa pesquisa. Ora foram apreendidos como fonte ora como sujeitos da ação. É preciso mencionar que ao longo do período aqui estudado as diferentes igrejas e as entidades ecumênicas utilizaram os jornais denominacionais para dar publicidade aos documentos por elas produzidos (atas, relatórios, cartas, resoluções). Esse tipo de publicação é apreendido como fonte. O periódico foi apreendido como sujeito quando seu corpo editorial (redatores, dirigentes, fundadores) o utilizou como meio de saturar a mensagem religiosa, em especial a respeito dos ideais de unidade, fraternidade eclesial. Por isso, são válidas algumas considerações sobre o uso desse suporte documental na escrita da história.

Os bens produzidos por uma revista ou jornal religioso podem ser de duas espécies: os simbólicos, referentes à satisfação mental-espiritual de seus membros, e os materiais, dos quais depende o funcionamento da instituição religiosa. Há também a possibilidade de análise

¹³ Vale ressaltar que atas, relatórios, resoluções, são documentos produzidos com a missão de fazer ler e fazer crer; foram a voz oficial, autorizada, de igrejas e entidades cooperativas. A análise aqui empreendida não perdeu de vista esse *status* de “verdade” conferido a tais materiais.

da interdependência entre o campo religioso e outros campos sociais, como o econômico e o político. Nos periódicos religiosos, a seleção temática obedece a critérios específicos de cada instituição, como um espelho mágico que reflete a realidade de acordo com os interesses do grupo produtor, sendo o foco dessa verdade direcionado para onde é mais conveniente (MARTINO, 2003, p. 60-61).

Os códigos utilizados para a transmissão da mensagem “educativa” pelos periódicos tendem a ser diretos, ainda que não explícitos. Nas publicações denominacionais sobressaíram os exemplos de comportamentos certos (e seus benefícios) ou errados (e suas consequências). Esse discurso educativo baseou-se em dois fatores principais: o exemplo, a situação vivida colocada como notícia, como fato; e o código sempre acessível, valendo-se de parâmetros léxico-gramaticais compatíveis com o capital cultural dos leitores (MARTINO, 2003, p. 137-138). Nesse sentido, o periódico religioso é

[...] o espaço privilegiado de definição e especificação de uma linguagem própria da instituição, que se tornou comum aos membros para efeito de distinção entre o sistema de palavras e símbolos sagrados e laicos. O potencial de análise desse repertório decorre exatamente dessa distinção. A linguagem religiosa é ao mesmo tempo um repertório de categorias objetivas, um depósito de valores e um estoque de símbolos que podem ser manipulados (MARTINO, 2003, p. 10).

As instituições religiosas são instituições sociais, portanto, históricas. Como qualquer universo social, relativamente autônomo dos indivíduos que dela participam, as igrejas são um tipo específico de “programação da conduta individual”, forjada por um grupo específico (MARTINO, 2003, p. 22-23). A imprensa é o veículo difusor desses ideais de conduta; por meio das publicações as igrejas tipificaram papéis sociais para distintos atores (fiéis, opositores, instituições).

As denominações ao oferecer ao fiel a “palavra”, a “boa interpretação” dos fenômenos, facilitou a inteligibilidade da vida social. A inculcação de ideias permitiu ao fiel dispor de algumas certezas diante da contingência (potencialidade, imprevisibilidade) do mundo social. Ou seja, dessa forma a instituição religiosa permitiu ao fiel viver o mundo como se fosse um todo intrinsecamente coerente (MARTINO, 2003, p. 35).

O que estava em jogo nos periódicos denominacionais, utilizados nessa pesquisa, não foi simplesmente a veiculação de ideias religiosas. O objetivo final era alcançar o predomínio no campo religioso, por meio das tentativas de desprestigiar, desacreditar os concorrentes (católicos, espíritas) e dessa forma encontrar espaços de crescimento e legitimação do protestantismo.

Segundo Tânia Regina de Luca, o pesquisador que lança mão dos periódicos 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 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 dissociam do público que o jornal pretende atingir” (LUCA, 2005, p. 40).

Luiz Gonzaga Motta ao analisar as intersecções entre o real e o simbólico das notícias de jornais afirmou que, ao ser publicado o texto ganha o estatuto de um novo real, passando ele próprio 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” (MOTTA, 2002, p. 319). Nesse âmbito, as vozes presentes nos periódicos eclesiásticos foram reconhecidas como autorizadas pelas instituições e pelos respectivos fiéis. A partir dessas afirmações é possível considerar os jornais e as revistas protestantes como depositários de imagens e concepções que as igrejas protestantes fizeram de si e da sociedade na qual estavam inseridas.

Para o período aqui estudado foi possível notar que os periódicos foram formadores de opinião e gozaram de grande credibilidade entre as igrejas, que a eles conferiam o *status* de uma voz autorizada em assuntos de natureza religiosa. Essas publicações, em alguns momentos, também se preocuparam em alcançar o público que se mostrou alheio aos conteúdos puramente religiosos.

Tendo em vista os conceitos de identidade, cultura e campo religioso (norteadores dessa tese), apresento a seguir algumas pesquisas que tomaram os periódicos protestantes como objeto e como fonte para o período de estudo aqui proposto. Embora não tratem sobre as iniciativas ecumênicas entre igrejas protestantes, contribuem para um melhor aprofundamento a respeito dos conceitos utilizados nessa tese e a apreensão desses a partir dos periódicos denominacionais.

Uma das primeiras pesquisas realizadas no país, e que abordou um jornal protestante como objeto de estudo foi a tese de Israel Belo de Azevedo intitulada “A palavra marcada: um estudo da teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964, a partir do *Jornal O Batista*” (1983). O objetivo do autor foi “desvelar a mentalidade batista no que se refere às suas relações com a sociedade e com a cultura”. Dessa forma, privilegiou a dimensão do político e a formatação da identidade religiosa batista. Com o fim de buscar a “teologia

política dos batistas brasileiros” abordou temas como o liberalismo, republicanism e o modernismo. A cultura é entendida a partir das relações de poder no interior da denominação, bem como a partir das modificações sociais em curso no país¹⁴.

A tese de Anna Lucia Collyer Adamovicz (2008) intitulada “Imprensa protestante na Primeira República: evangelismo, informação e produção cultural – o *Jornal Batista* (1901-1922)”, analisou o surgimento d’*O Jornal Batista* e a formação do pensamento batista brasileiro, em especial no seu papel de evangelizador e educador dos fiéis batistas no Brasil. Conforme a autora, o *Jornal* contribuiu para o amadurecimento da consciência denominacional, entendida como formatadora da identidade religiosa desse grupo, caracterizada pelo apego ao biblicismo, à salvação individual e ao zelo doutrinário.

Para Anna Lúcia Adamovicz a criação dos jornais de veiculação nacional colaborou para a difusão de um modelo sociocultural baseado na superioridade da religião protestante portadora de ideias de civilidade e de moral sadia, cujas lideranças desejavam que fossem assimilados pelos membros das igrejas (ADAMOVICZ, 2008, p. 14). Assim, é possível pensar que os jornais carregaram um programa de notícias e valores, para atuar como reformadores do sistema religioso nacional, de forma que o conteúdo das notícias contribuísse para a transmissão de valores para serem traduzidos nos modos de vida da população local.

As publicações dos jornais registraram ainda as impressões dos protestantes acerca de significativas transformações que delinearão novos contornos à sociedade brasileira nas esferas pública e privada, em fins do século XIX e Primeira República, e discutiram as suas implicações no contexto social, cultural e religioso (ADAMOVICZ, 2008, p. 18).

Ao problematizar a noção de cultura e o relacionar às fontes periódicas, Anna Lúcia Adamovicz ressaltou que o sentimento religioso não incide igualmente sobre o comportamento de todos os fiéis, de toda uma denominação, especialmente em sua forma de compreensão e atuação no ambiente que o circunda, sendo produto e força ativa. “O homem procura compreender e explicar a sua vida através de um conjunto de crenças que também envolvem condutas sociais... se a religião produz cultura e influência, ela também sofre impacto dessa mesma cultura”, que auxilia e ao mesmo tempo limita a transmissão de sua mensagem (ADAMOVICZ, 2008, p. 24).

¹⁴ Essa pesquisa foi publicada em livro digital (*ebook*) e está disponível para aquisição em www.prazerdapalavra.com.br. Há ainda a tese intitulada “Editoração Evangélica no Brasil: troncos, expoentes e modelos”, autoria de Ephraim Beda, que descreve diversas publicações protestantes de fins do século XIX às primeiras décadas do século XX, incluindo livros, folhetos e os periódicos (1993). É uma pesquisa bastante ampla e que descreve, resumidamente, aspectos ligados à apresentação formal das publicações (capa, formato, dimensões, imagens). O autor qualificou as publicações a partir de três características: o caráter didático (instrução religiosa), o polêmico (disputas com o catolicismo) e a evangelização (conquista de fiéis).

A análise da estrutura e do conteúdo das mensagens transmitidas pelos periódicos possibilitou investigar o processo por meio do qual os líderes do ecumenismo divulgaram uma nova interpretação religiosa, sobre o ser igreja, e uma nova visão de mundo aos crentes nacionais. Desse modo, ofereceram a seus interlocutores o acesso a um conjunto de ideias e valores que apontaram para uma nova forma de compreensão da mensagem bíblica, a apreensão de novos sentidos e valores que demandavam a construção de uma identidade inclusivista (ADAMOVICZ, 2008, p. 27).

Vale citar também a tese intitulada “As boas novas pela palavra impressa: impressos e imprensa protestante no Brasil (1837-1930)”, autoria de Micheline Reinaux de Vasconcelos (2010). Nesse texto, a autora historicizou a produção de periódicos, livros e folhetos produzidos por presbiterianos e por batistas, o modo como se apresentaram ao público leitor e os fins que desejaram atingir. Os impressos também foram analisados como instrumentos de disputas religiosas e como ferramentas para o ensino doutrinário. Para a autora o estudo da circulação dessa fonte documental permitiu afirmar que os impressos e a imprensa estiveram de tal maneira imbricados na formação do protestantismo no país a ponto de poder-se afirmar que a formação da imprensa foi parte constitutiva de uma cultura protestante (VASCONCELOS, 2010, p. 7).

Conforme a autora, por meio da produção de imprensa os protestantes pretendiam, entre outros fins, dar coesão interna aos grupos de conversos disseminados pelo país. Neste sentido, uma das funções que se pôde atribuir a esses periódicos foi a de “uma formação cultural, isto é, a de portadores de práticas de organização e/ou auto-organização como um grupo de produção cultural” (VASCONCELOS, 2010, p. 161-162). Com essa perspectiva, a autora analisou o relacionamento entre presbiterianos e batistas, a afirmação de diferenças e algumas aproximações religiosas; analisou as disputas com católicos, espíritas e posteriormente com os pentecostais.

As fontes de imprensa permitem, assim, a leitura das práticas religiosas que possibilitam compreender as diferentes expressões do cristianismo protestante. As divergências entre as diferentes denominações, materializadas nos periódicos, podem, por exemplo, ser entendidas como facilitadores para que algumas crenças fossem reforçadas (SOUZA, 2012, p. 100). Embora todas as denominações tivessem em comum o “ser protestante”, no mesmo movimento em que se buscou uma união, reforçar laços de unidade, cada denominação, por meios de vozes autorizadas também solidificou suas especificidades denominacionais, suas múltiplas identidades.

Além da pesquisa desenvolvida por Darli Alves de Souza, mencionada anteriormente, a dissertação de minha autoria intitulada “Até aos confins da Terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas”¹⁵ também abordou o ecumenismo na Primeira República Brasileira e utilizou, em grande medida, os periódicos denominacionais como fontes de estudo. Nesse trabalho privilegiei os esforços missionários de igrejas protestantes em prol da evangelização dos povos indígenas do Brasil, sobretudo do povo Caiuá, situado no então Sul de Mato Grosso. A evangelização desse grupo étnico foi possível por meio da criação da Missão Evangélica Caiuá (1928), uma entidade fruto dos esforços ecumênicos no interior do protestantismo brasileiro, como se verá também nessa tese.

Na dissertação percebi que os periódicos atuaram como importantes veículos de informação entre os missionários e as suas respectivas igrejas, especialmente por meio da publicação de cartas escritas pelos religiosos em seu campo de trabalho. Essas correspondências tiveram um papel estratégico no estabelecimento da missão protestante em Mato Grosso. Aliados aos jornais, esses relatos proporcionaram uma ampla divulgação das atividades religiosas realizadas pela Missão. A importância dos órgãos de imprensa das igrejas como meios de propaganda religiosa ocupou lugar de destaque entre os objetivos e recomendações dos congressos missionários e entidades cooperativas no país. Nesse sentido, foi possível considerar os periódicos como parte do projeto missionário que estava sendo construído.

No período aqui estudado também estava em construção uma definição de ecumênico, ecumenismo. Nesse âmbito, conforme já ressaltado, os periódicos tiveram papel de destaque. Mas convém dizer ainda que essas publicações cooperaram para a saturação da mensagem religiosa, com perfil cooperativo, e para a reafirmação de ideias como a de “unidade da igreja” e “unidade na diversidade”. Além disso, o acesso ao conhecimento escrito, à leitura, propiciaria a criação de uma “cultura impressa” de viés inclusivo e que atualizaria o discurso das igrejas aos novos tempos e situações. Nesse sentido, foi possível apreender os impressos protestantes como uma prática social constituinte da realidade, que “modelou formas de pensar e agir, definiu papéis sociais, generalizou posições e interpretações que pretendiam compartilhadas e universais” (MACIEL, 2004, p. 15).

As publicações periódicas, bem como as atas, os relatórios, as recomendações e outras fontes oficiais, foram produtos de sujeitos envolvidos diretamente nas esferas de

¹⁵ Publicada em livro no ano de 2011.

comando das diferentes igrejas e que não raro integraram uma intelectualidade no interior das respectivas denominações. Pastores, missionários, presbíteros, professores, profissionais liberais (geralmente médicos ou advogados), foram os principais atores que formataram esses suportes documentais. Por essa razão, a narrativa dessa tese não deixa de ser a expressão de parte do pensamento e das ações desses sujeitos. Essa característica das fontes também ocultou a participação de personagens não ligadas às esferas de comando eclesiástico, como os fiéis; ou ainda minimizou o protagonismo das lideranças femininas, poucas vezes ressaltadas na documentação analisada.

ESTRUTURA DOS CAPÍTULOS

Essa tese foi organizada em cinco capítulos. No primeiro discorro sobre o estabelecimento das igrejas protestantes de missão no país, tendo como pano de fundo a diversidade do campo religioso brasileiro no século XIX e as disputas pelos espaços do sagrado com destaque para os protestantes, católicos e espíritas. Apresento as características da mensagem trazida e apresentada pelo protestantismo no Brasil e a sua configuração nos jornais religiosos. Assim, demonstro como as disputas no campo religioso reclamaram dos agentes religiosos, nesse caso dos protestantes, o aprimoramento de suas estratégias para demarcar posições e aprimorar as estratégias de disputas religiosas. Uma dessas ações foi a ênfase em características comuns às diferentes igrejas como forma de sobrepor o predomínio do catolicismo.

No segundo e no terceiro capítulos, apresento as primeiras iniciativas que intentaram infundir no seio do protestantismo brasileiro sentimentos mais amplos de fraternidade e solidariedade cristã que, embora dispersas e com influência localizada, antecederam algumas das propostas efetivadas ao longo do século XX com o movimento cooperativo. Nessas partes, demonstro como as necessidades oriundas do contexto religioso e cultural brasileiro formataram o surgimento das primeiras iniciativas de aproximação espiritual nos círculos protestantes. Esse período compreende meados do ano de 1888, com a realização do I Sínodo Presbiteriano e a sua proposta de cooperar com a Igreja Metodista na divisão de campos missionários e na formação de uma aliança evangélica, a princípios de 1916, com a realização do Congresso do Panamá, início do movimento cooperativo no continente latino-americano.

No quarto capítulo abordo a gênese do movimento cooperativo protestante no país com os desdobramentos do Congresso do Panamá e a realização dos Congressos Regionais da Obra Cristã no Brasil no Rio de Janeiro em 1916 e em 1922. Analiso a criação da Comissão

Brasileira de Cooperação e o esforço dessa entidade para promover a fraternidade e a cooperação eclesiástica. Discorro sobre a realização do Congresso Missionário de Montevideu (1925) e suas implicações para os rumos do movimento cooperativo no Brasil. Analiso também o posicionamento de líderes pertencentes a igrejas batistas frente à proposta de cooperação denominacional e, por fim, o papel exercido pela *Revista Lucerna*, primeiro periódico de caráter “interdenominacional” criado após o início do movimento cooperativo no continente latino-americano.

Nessa parte, evidencio como as propostas de cooperação eclesiástica tiveram pouco êxito em quase uma década de presença no protestantismo brasileiro. Atesto ainda como os ideais de união e desunião conviveram lado a lado de forma desarmoniosa e tiveram, nos periódicos denominacionais, o seu local privilegiado de materialização. Ressalto a maneira como os promotores do ecumenismo intentaram forjar uma identidade inclusiva, ecumênica, a partir de entidades como a CBC e por meio de periódicos como a já citada *Lucerna*. Nesse âmbito, ideias de cultura, modernidade, progresso, nacionalidade foram instrumentalizados em favor do projeto de unidade eclesiástica e, além disso, ressaltados como justificativas para a presença protestante no país.

É oportuno frisar que as ações cooperativas tiveram maior ressonância entre presbiterianos e metodistas. Ainda assim, os ideais de fraternidade e de cooperação são estendidos, generalizados, ao “protestantismo brasileiro”, uma vez que em maior ou menor grau, encontraram eco no seio das diferentes igrejas¹⁶.

Por fim, no último capítulo, analiso o movimento de federalização do movimento cooperativo no país que culminou com a criação da Confederação Evangélica do Brasil em 1934. Analiso também os primeiros seis anos de vida dessa entidade, seus ideais e suas principais ações para promover a fraternidade e a cooperação eclesiástica. O texto é encerrado com os eventos que resultaram em novo cisma na Igreja Presbiteriana Independente e que, de certa maneira, questionou os ideais em prol da aproximação fraternal de igrejas no seio do protestantismo brasileiro. Esse capítulo demonstra como as diferenças doutrinárias e as disputas de poder interno às igrejas podem ser consideradas como uma das principais barreiras para o êxito das atividades de cooperação entre diferentes igrejas no Brasil, no período aqui estudado. Essa parte da narrativa procura integrar as diferentes configurações

¹⁶ As igrejas luteranas, ou “comunidades teuto-evangélicas”, por exemplo, ocuparam-se, no período aqui estudado, com o ideal de “comunidade/germanidade” com vistas à criação dos sínodos eclesiásticos (PRIEN, 2001). Hans-Jürgen Prien, no livro *Formação da igreja evangélica no Brasil*, destacou um tópico para o estabelecimento de relações entre cristãos de origem alemã, identificados como luteranos, para com outros protestantes, como os presbiterianos. Hans Prien chamou esse relacionamento de ecumenismo intraprotestante (PRIEN, 2001, p. 93-96).

que compuseram o movimento aqui chamado de ecumênico, demonstrando como repercutiu no interior das diferentes igrejas e que aspectos e sujeitos tentaram defini-lo em fins da década de 1930.

1. ESTABELECENDO POSIÇÕES. PROTESTANTES E AS DISPUTAS NO CAMPO RELIGIOSO

[Protestante] lobo, propagador de mentiras e blasfemo. Se a Bíblia é toda a norma de fé e contém tudo quanto se deve crer em religião e o Espírito Santo inspira a cada um, fiquem em suas casas e mandem derramar nas praças o saco das Bíblias; quem quiser que as apanhe no lixo (Expositor Cristão, 18/10/1889, p. 1).

E onde está a tão cantada unidade católica romana? É ensinado por toda a parte que a Igreja Católica é uma, que está sujeita a uma só cabeça, que é o Papa, que tem só ensino, e daqui vem a frase – unidade católica [...] Nas igrejas protestantes, aonde aos olhos dos católicos parece haver tanta divisão e tanta diversidade de opiniões, há mais unidade sobre este ponto, pois todas as seitas ou denominações religiosas são unânimes em recomendar a constante leitura da Bíblia Sagrada e em fazer desta leitura parte de seu culto a Deus (Revista Popular, set. 1895, p. 9).

[...] o espiritismo é ruína e morte para todos os que se rendem a ele. Arruína o corpo. Olhai para uma sessão de espiritistas: cadavéricos, fracos, nervosos, exaustos, mãos pegajosas e geladas [...] jamais conheci um espiritista confirmado que tivesse um sistema nervoso sadio (Imprensa Evangélica, 16/6/1888, p. 192).

PROTESTANTES, CATÓLICOS E ESPÍRITAS: INTERAÇÕES NO CAMPO RELIGIOSO

Nesse capítulo discorro sobre o estabelecimento das igrejas protestantes de missão, ou históricas, no país, tendo como pano de fundo a diversidade do campo religioso brasileiro no século XIX e as disputas pelos espaços do sagrado com destaque para os protestantes, católicos e espíritas. Apresento as características da mensagem trazida e apresentada pelo protestantismo no Brasil e a sua configuração nos jornais religiosos.

As disputas no interior do campo religioso contribuíram para que se desenvolvessem relações fraternais entre lideranças evangélicas e tentativas de entendimento mútuo de igrejas mesmo antes do início do chamado movimento ecumênico moderno, em 1910. Diante do discurso de unidade católica, por exemplo, difundido pelas autoridades romanas, o divisionismo eclesiástico protestante se apresentou como importante fraqueza, embora tal acusação tenha sido veementemente combatida pelos próprios evangélicos. A diversidade do cenário religioso brasileiro foi analisada nas fontes produzidas pelos protestantes, em especial, os periódicos. Tem-se, assim, uma visão que os fiéis e as lideranças protestantes projetaram sobre os outros, mas que também possibilitam compreender como os concorrentes (católicos, espíritas) se relacionaram com outra expressão religiosa que buscava espaço na religiosidade dos brasileiros. Assim, esse capítulo é uma introdução para o assunto abordado no capítulo seguinte, ou seja, as primeiras iniciativas de aproximação eclesiástica no protestantismo brasileiro.

O ambiente missionário: pregadores, distribuidores de Bíblias e igrejas

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.

O segundo momento, o mais significativo para a compreensão da expansão missionária, foi a organização, desde fins do século XVIII, das agências missionárias e das 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 Basileia (1815) e Sociedade Bíblica Americana (1816) (REILY, 2003, p. 89).

Foi no século XIX, mais especificamente a partir de fins da década de 1850, que igrejas protestantes missionárias, vindas sobretudo dos Estados Unidos, estabeleceram-se no Brasil¹⁷. Trata-se, nesse caso, do chamado protestantismo histórico de missão, expressão aplicada às Igrejas Presbiteriana do Brasil (1862), Presbiteriana Independente (1903)¹⁸, Metodista (1878), Congregacional (1858)¹⁹, Batista (1859/1882) e Episcopal (1889).

Nesse momento, o vínculo entre Império Brasileiro e Igreja Católica, que ficou conhecido como o sistema de Padroado, dificultou a plena manifestação religiosa de qualquer grupo que pudesse concorrer com a Igreja oficial do Estado.

Entre essas barreiras estava a proibição de fazer prosélitos, de construir templos com fachada de igreja, de oficializar casamentos e de sepultar os mortos nos cemitérios públicos sob a administração católica. Qualquer ação que pudesse colocar em xeque a religião oficial estava sob constante vigilância, não somente pelo clero como também pelas autoridades civis e pela população. Nos periódicos protestantes que circularam nesse período há diversos relatos de supostos ataques e perseguições a missionários e novos convertidos ao protestantismo, como se verá mais adiante.

A chegada das igrejas protestantes históricas 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 Spaulding, Daniel Parish

¹⁷ Nos séculos XVI e XVII houve, durante as ocupações francesa e holandesa, períodos em que a fé protestante foi vivida em solo brasileiro. Ambos os projetos coloniais tiveram como objetivo principal as ações econômico-políticas. Ainda assim, houve o envio de pastores, livros e o desenvolvimento de atividades religiosas, especialmente, no Norte/Nordeste do país.

¹⁸ 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”. Essa Igreja é incluída no ramo “histórico” por ter mantido suas raízes reformadas.

¹⁹ A Igreja Congregacional teve sua origem ligada à obra pessoal do médico escocês Robert Reid Kalley e de sua esposa Sara Pouton Kalley, quando fundaram a Igreja Evangélica Fluminense no Rio de Janeiro em 1858. Em 1890 ela se tornou uma denominação missionária pela constituição da Sociedade de Evangelização do Rio de Janeiro. “Mas o congregacionalismo que havia substituído a direção pessoal do Dr. Kalley se organizou somente bem mais tarde, em uma União Congregacionalista do Brasil e de Portugal” (LEONARD (1951-1953) *apud* CARVALHO, 2013, p. 125).

Kidder e o presbiteriano James Cooley Fletcher²⁰. O trabalho missionário desses (e de muitos outros) colportores (distribuidores e vendedores de Bíblias, livros, folhetos) é um tema pouquíssimo estudado na história do protestantismo brasileiro. Esses indivíduos abriram caminho, ainda que estreito e localizado, para a posterior chegada das igrejas missionárias por meio da divulgação da literatura religiosa até então reclusa às paredes eclesiásticas católicas.

Foi o século XIX que reuniu as condições sociopolíticas para a progressiva inserção do protestantismo no Brasil. O acordo de comércio entre Portugal e Inglaterra (1810), a expansão das ideias liberais, o movimento migratório de diversos países, a liderança assumida pela Inglaterra no cenário mundial, o crescimento das influências estadunidenses no continente americano e o processo de independência política da colônia brasileira, foram algumas.

Foi por meio do acordo de comércio e de navegação estabelecido com a Inglaterra que estrangeiros, especialmente os imigrantes ingleses e alemães, obtiveram permissão para praticarem a sua fé acatólica em solo brasileiro. Contudo, essa atividade deveria ser restrita aos espaços privados e em locais sem forma exterior de templo. Esse protestantismo, que ficou conhecido como de imigração, pois chegou juntamente com os colonos estrangeiros que vieram em busca de uma nova terra no país, não teve como finalidade a prática do proselitismo e ficou restrito às respectivas colônias. O atendimento religioso se desenvolveu por meio da capelania e na língua dos imigrantes.

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. O protestantismo de imigração fez um percurso contrário ao protestantismo de missão; das pequenas propriedades do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, por exemplo, às pequenas cidades e daí para os centros populacionais maiores, acompanhando o êxodo rural no Brasil.

A primeira igreja protestante missionária implantada no país, Igreja Congregacional, não foi fruto da atividade oficial de uma denominação já estabelecida em outros países, como foram as demais representantes do protestantismo histórico. O missionário Robert Reid Kalley (1809-1888) criou no país a mais antiga igreja a celebrar cultos em Português. A Igreja Evangélica Fluminense (posteriormente chamada de Igreja Congregacional) nasceu em 11 de julho de 1858, no Rio de Janeiro. Além de Robert Kalley e sua esposa Sara Poulton Kalley (1825-1907), os primeiros membros foram três norte-americanos, oito portugueses e um brasileiro.

²⁰ Fletcher (1823-1901) e Daniel Parish Kidder (1815-1891) percorreram algumas regiões do país distribuindo e vendendo Bíblias e outros materiais religiosos. Escreveram o livro **O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo** (1857), a principal referência, até então, sobre o campo missionário brasileiro em países como os Estados Unidos. Uma análise sobre esse livro é encontrada na dissertação de Débora Villela de Oliveira (2013).

O casal Kalley, além desse pioneirismo em terras brasileiras, contribuiu significativamente para a hinologia protestante no país. Foram eles que organizaram o primeiro hinário evangélico brasileiro, o “Salmos e Hinos”, com melodias e letras ainda cantadas nas igrejas do Brasil. A adoção desse hinário pela maioria das igrejas protestantes ao longo do século XIX e décadas do século XX, é considerada por estudiosos como Antônio Gouvêa Mendonça (1995, 1997) e José Carlos Barbosa (2005), uma das primeiras ações que demonstraram o interesse em fortalecer laços comuns entre as diferentes igrejas no país. Além dessa possível disposição para fraternidade eclesial, é preciso considerar que o país dispunha de uma pequena estrutura de publicação (casas publicadoras, livrarias) e um pequeno mercado consumidor, o que encarecia a confecção de materiais impressos. Somado a isso, vale lembrar que as diferentes igrejas encontravam-se num momento de inserção, com reduzido número de adeptos e com pouca infraestrutura financeira para a confecção de seus respectivos hinários. Sendo assim, o uso comum do “Salmos e Hinos”²¹ foi bastante conveniente para o momento.

As igrejas vindas dos Estados Unidos (presbiterianos, metodistas e batistas) compartilhavam, em linhas gerais, algumas características, bem como vivenciavam uma realidade naquele país que imprimiu fortes marcas na configuração do protestantismo que se desenvolveu em solo brasileiro. Um protestantismo com estrutura denominacional e dedicado a promover a evangelização de outros povos, considerados não cristianizados e não desenvolvidos social e economicamente.

Essa compreensão de “dever missionário” para com outros povos fez parte do pensamento e dos ideais dos primeiros missionários que aportaram no Brasil no século XIX. Chegaram convictos de sua missão salvadora, não apenas em termos religiosos, mas também para “fazer com que os menos afortunados compartilhassem dos benefícios da civilização protestante-bíblica-americana” (REILY, 2003, p. 38)²².

Os missionários também trouxeram para o Brasil a estrutura denominacional de igreja. De maneira geral, as igrejas norte-americanas vivenciavam um protestantismo com

²¹ A primeira edição continha apenas as letras de 18 salmos metrificados e 32 hinos, num total de 50 títulos. Foi publicada no Rio de Janeiro em 1861, na Tipografia Universal de Laemmert. A primeira edição com músicas foi chamada de “Música Sacra” e foi publicada em 1868. Nessa mesma data foi lançada a terceira edição, que continha apenas as letras das duas primeiras publicações e contou com 100 títulos. “Música Sacra” continha apenas 76 melodias, pois algumas delas serviam para cantar mais de um hino. Foi impressa na “Estamparia de Música de C. G. Roeder”, em Leipzig, Alemanha. (www.iefluminense.com.br).

²² A consciência do dever missionário de evangelização de povos não cristãos e a de levar um modelo de civilização foi a resposta para a pergunta: “O que motivava jovens solteiros [caso de Simonton], casados e até casais de mais idade a se aventurarem em terras estranhas?” anotada pelo historiador Thiago Hideo Barbosa Watanabe ao escrever uma biografia do reverendo Ashbell Simonton, primeiro missionário presbiteriano no Brasil (WATANABE, 2012, p. 29). Outra biografia sobre Simonton é o livro de Elben M. Lenz César (2009).

alicerce denominacional e compartilhavam algumas características comuns, entre elas, o princípio do voluntarismo (adesão) que despertava nos fiéis “‘energia’, autoconfiança e esforço na causa da religião”. Nesse âmbito, a denominação missionária se caracterizou como “uma associação voluntária de indivíduos com sentimentos e pensamentos em comum, unidos com o propósito de alcançar objetivos tangíveis e definidos” (REILY, 2003, p. 38).

Além disso, as igrejas eram entendidas como instrumentos que, apesar de diferentes, tinham como objetivo compartilhado a cristianização de toda a sociedade, do mundo. Imbuídos desse sentimento ou ideal, diversos cristãos protestantes criaram organizações de adesão voluntária como sociedades bíblicas, de tratados, associações estudantis e mesmo sociedades missionárias interdenominacionais.

Conforme Duncan Reily, esse sentimento denominacional compartilhado pelos fiéis fez com que as igrejas tendessem a ser unitivas ou propensas ao estabelecimento de relações fraternais. A compreensão da palavra “denominação” sugere que o grupo chamado por um nome particular, é apenas membro de um conjunto maior. O fundamento básico da teoria denominacional é que a igreja verdadeira não deve ser identificada em nenhum senso exclusivo com qualquer instituição eclesiástica particular (REILY, 2003, p. 38). Desse modo, as diferentes igrejas atestavam uma unidade subjacente, essencial, existente ante a desunião observável. Outra característica apontada por Duncan Reily é que provavelmente muitos missionários que chegaram ao Brasil, com o fim de estabelecer missões, compartilharam do ideal de busca por um “denominador doutrinário comum, na base do qual cristãos evangélicos, e não as denominações, pudessem promover seus interesses”²³ (REILY, 2003, p. 245-246).

Se, por um lado, os primeiros missionários trouxeram esse sentimento denominacional positivo, no sentido de que se entendiam como parte de um corpo, conjunto, ou propósito maior, comum às demais igrejas, por outro, esse mesmo espírito contribuiu para reproduzir no Brasil antigas rivalidades ou tendências competitivas vivenciadas pelas igrejas em seus países de origem.

No que se refere ao surgimento de tensões e de cismas entre as igrejas protestantes, especialmente nos Estados Unidos, no livro “As origens sociais das denominações cristãs”, autoria do teólogo Helmut Richard Niehbur, encontra-se a tese de que as divergências e separações têm origem nas condições sociais e culturais às quais as diferentes expressões do

²³ Esse foi um dos principais objetivos das diversas alianças evangélicas criadas ao redor do mundo nesse mesmo século XIX. A primeira dessas entidades foi a Aliança Evangélica de Londres, criada em 1846; a dos Estados Unidos foi criada em 1867.

cristianismo estiveram sujeitas ao longo do tempo. Antonio Gouvêa Mendonça, ao analisar o desenvolvimento do protestantismo brasileiro, complementa a tese de Richard Niehbur ao sugerir que o componente doutrinário, especialmente nas áreas de influência de missões com tradição calvinista, também foi um forte elemento para abalos internos e externos (MENDONÇA, 1997, p. 74-75).

As duas hipóteses acima corroboram para a análise do protestantismo brasileiro no século XIX e XX, especialmente no tocante aos atritos pessoais (missionários, fiéis, ministros nacionais) e denominacionais motivados por diferenças doutrinárias ou por interesses divergentes à medida que as igrejas estabeleciam-se no país.

Os missionários vieram como mensageiros de igrejas específicas e o seu propósito foi compartilhar os benefícios da civilização protestante norte-americana, sem esquecer-se “das ênfases peculiares e, como acreditavam, das vantagens que a sua denominação particular oferecia” (REILY, 2003, p. 39). Por isso, desde as últimas décadas do século XIX divergências sobre pontos de vista doutrinários ou teológicos se reproduziram nos círculos protestantes brasileiros, especialmente por meio da imprensa, entre as diferentes confissões.

Outra herança estrangeira foi a estreita vinculação do protestantismo no Brasil ao liberalismo que permeava o pensamento europeu e norte-americano. 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. O historiador David Gueiros Vieira (1980) foi um dos autores que demonstraram com maior intensidade, ao analisar a “Questão Religiosa”²⁴ no país, como missionários e lideranças protestantes brasileiras conseguiram alguns aliados no debate político sobre o fim da ligação entre Estado e Igreja Católica.

Na historiografia sobre a inserção do protestantismo na América Latina, predomina a tese de que o protestantismo encontrou uma brecha para a sua inserção nas aspirações liberais dos setores locais elitizados, uma vez que essa nova alternativa religiosa se apresentou como um modelo de religião que atendia aos anseios modernos dessas classes avançadas (SOUZA, 2005, p. 58). Contudo, esse liberalismo foi bastante limitado, uma vez que as ideias liberais encontraram no continente uma estrutura socioeconômica muito diferente, com predominância de uma aristocracia rural que defendia a escravidão e uma burguesia com pouca expressão. Desse modo, no Brasil, a expressão “liberalismo” não significou nada mais

²⁴ “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; VELASQUES FILHO, 2002, p. 70).

do que o desejo pelo rompimento com o passado colonial que em alguns aspectos havia sido perpetuado com o Império (SOUZA, 2005, p. 59). Embora aspirasse a essa cisão com o passado recente e suas marcas, a República, tanto para católicos, protestantes ou espíritas, significou apenas uma acomodação de interesses e de temporalidades. O país permaneceu com uma estrutura oligárquica, com marginalização social e política do povo, onde a “tradição se inscrevia em meio à modernidade e o novo se confundia com o velho” (SCHWARCZ, 2012, p. 27).

Em fins do século XIX “o pensamento liberal dos protestantes brasileiros nem sempre tinha a ver com um projeto definido, claro e coerente de patriotas que proclamavam ser” (SOUZA, 2005, p. 63). A principal motivação foi a defesa de questões e pontos de vista que lhes fornecesse segurança e proteção, tais como a secularização dos cemitérios, o ofício sobre os casamentos e, sobretudo, a liberdade de cultos. A falta de liberdade religiosa, por outro lado, foi associada como um aspecto negativo que contrastaria com uma nação que aspirava à modernidade.

Ao analisar a atitude da intelectualidade brasileira, no século XIX, e sua percepção da presença do protestantismo no país, o sociólogo e pastor presbiteriano Valdinei Ferreira afirmou que:

[...] (intelectualidade) sentia-se fascinada pelo progresso norte-americano e paralelamente deixava-se tomar por certa repulsa diante da estreiteza intelectual da cultura protestante [...] (os protestantes) vinham de um país extremamente adiantado no comércio e na indústria, mas pareciam por demais religiosos para uma elite que se acostumou a ser sempre muito mais adiantada na teoria do que na prática. Os produtos dos países protestantes interessavam muito mais do que o estilo de vida protestante (FERREIRA, 2010, p. 200).

Um dos atrativos protestantes para os setores intelectualizados da sociedade brasileira foi a oferta da educação escolar. “Republicanos, antiescravagistas, positivistas [...] não se sentindo bem naquelas escolas [católicas], pediram que seus filhos fossem educados na casa protestante” (SOUZA, 2005, p. 82)²⁵.

Pelo lado dos protestantes, além dos supostos constrangimentos sofridos em escolas católicas, outro motivo para o investimento na criação de colégios foi a “profunda convicção de que a educação, ao dar oportunidade de conhecimento, leitura e interpretação por si

²⁵ 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. Uma análise de como a “burguesia” paulista recebeu a alternativa protestante de oferta educacional pode ser encontrada no livro de Bencostta (1996).

mesmo, tornaria o povo capaz de fazer melhores escolhas políticas e religiosas” (SOUZA, 2005, p. 82). Somada a essa ideia, estava a convicção de que o catolicismo era o grande responsável pelos altos índices de analfabetismo no país, pela suposta ignorância política e religiosa dos cidadãos e pelos atrasos econômicos e sociais. Diante desse quadro o investimento na criação das escolas, em parte levado adiante por iniciativas de missionárias, seria mais uma estratégia que o modelo de civilização representado pelos protestantes oferecia.

É preciso lembrar ainda a importância da leitura para o desenvolvimento da fé protestante. O protestantismo é uma religião que confere à leitura da Bíblia, materialização da voz divina, uma importância central para a conversão e para o desenvolvimento espiritual. Além disso, o próprio culto sempre dependeu da leitura da Bíblia, seu material litúrgico por excelência, de modo que, desde as primeiras experiências de instalação do protestantismo de missão no Brasil, a alfabetização de possíveis convertidos sempre foi alvo dos missionários através da criação das escolas paroquiais, na maior parte dos casos ao lado ou no próprio salão de cultos. Já o ensino bíblico, para novos conversos ou cristãos já maduros, foi ofertado nas escolas dominicais. No Brasil, o modelo de escola dominical também seguiu o padrão estadunidense de ênfase no conteúdo curricular bíblico para a edificação espiritual, o discipulado, a integração e a evangelização²⁶.

Ao longo do século XX o tema “educação”, secular por meio de escolas, e religiosa, por meio das igrejas e da produção de literatura, foi parte importante da agenda dos congressos e dos debates sobre o estabelecimento de atividades conjuntas entre igrejas. Orientou grupos, comissões e entidades como a Comissão Brasileira de Cooperação e a sua continuadora, a Confederação Evangélica do Brasil.

A implantação do protestantismo no Brasil foi uma atividade lenta e fragmentada. Cenário bastante diferente das visões triunfalistas presentes na documentação (cartas, relatórios) produzidos pelos missionários para a prestação de contas com as missões que os

²⁶ 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 e, especialmente, por meio da leitura da Bíblia. Há duas versões para a gênese da Escola Dominical no Brasil. O reverendo metodista James L. Kennedy afirmou que a primeira Escola Dominical no país foi inaugurada pelo missionário Justin Spaulding em junho de 1836 no Rio de Janeiro com a frequência de aproximadamente trinta pessoas, das quais algumas eram brasileiras (RIBEIRO, 1932, p. 326-327). Outra versão afirma que o casal de missionários escoceses Robert e Sara Kalley foram os fundadores da Escola Dominical no Brasil com a primeira celebração em 19 de agosto de 1855, na cidade de Petrópolis, no Rio de Janeiro. “Inaugurada pela senhora Kalley para instrução bíblica de crianças. Cinco filhos de uma família inglesa foram os primeiros alunos [...] dois ou três domingos depois o senhor Kalley dirigia uma classe composta de homens de cor, com os quais conversava a respeito das Escrituras” (ROCHA, 1941, p. 33).

financiavam. A ênfase nos sucessos, parciais e localizados, justificaria a atividade missionária e colaboraria para despertar novos investimentos, humanos ou financeiros, no país.

As dificuldades encontradas em solo brasileiro, para as denominações que aqui se instalaram foram, ao longo dos anos, mobilizando os fiéis para a busca de estratégias cada vez mais apuradas, coordenadas e adaptadas às realidades para a consolidação das respectivas igrejas no país. Houve a criação de periódicos, especialmente de jornais, a criação de sociedades missionárias, juvenis ou de senhoras, de trabalhadores, restritas a determinada igreja ou mesmo aberta a membros confessos de outra denominação. Todos os esforços foram necessários para fazer oposição ao catolicismo, ao espiritismo (especialmente a partir da década de 1880), bem como para sondar e pleitear espaços também na sociedade civil.

Ao longo desse século, uma das grandes ferramentas utilizadas pelos protestantes foi, sem dúvida, a movimentação da palavra impressa, com a publicação de periódicos ou com a distribuição de Bíblias, de folhetos e de livros. Tais folhas alcançavam os locais onde o pregador não podia chegar. Os impressos chegavam às pessoas letradas, bem como àquelas que não sabiam ler e que, de posse de um jornal ou ainda da Bíblia, tiveram ao alcance de suas mãos a possibilidade do conhecimento de uma alternativa religiosa ao catolicismo oficial. Aliada à pregação, a difusão da literatura religiosa contribuiu para desafiar o domínio religioso exercido pelo catolicismo.

Por meio desses periódicos é possível obter uma compreensão do avanço do protestantismo no século XIX para as localidades mais distantes dos grandes centros populacionais da época, situados no litoral. Nos textos publicados nos impressos é possível ver materializados os conflitos pelas disputas dos espaços do sagrado no país, bem como a diversidade religiosa representada por diferentes manifestações.

Os missionários protestantes encontraram no Brasil uma Igreja Católica confortavelmente assentada em termos religiosos e culturais, de maneira que ser católico confundiu-se com ser brasileiro. O catolicismo foi, ao longo dos séculos XIX e XX, o principal adversário a ser vencido pelos protestantes. Contudo, o campo religioso brasileiro apresentou uma pluralidade religiosa que, embora proibida ou com prática restrita, conviveu ao largo da religião oficial e posteriormente das igrejas protestantes. Espíritas, satanistas, feiticeiros, positivistas, candomblés, são expressões que, embora apareçam pouco nas fontes

produzidas por católicos e por protestantes nesse período, atestam para essa diversidade religiosa com a qual os dois principais ramos cristãos conviveram no país²⁷.

O relacionamento entre o Estado e as manifestações religiosas foi estabelecido na Constituição de 1824, que confirmou a Igreja Católica como a religião oficial do Império e promulgou a tolerância para com as religiões acatólicas. Tolerância significou, acima de tudo, controle e vigilância por parte do clero católico sobre as demais expressões religiosas. Esse cenário reclamou dos grupos religiosos estratégias que colocaram em pauta o direito pela livre manifestação de cultos.

Com as políticas imperiais de incentivo à imigração, sobretudo a partir de 1850, começaram a ocorrer mudanças na legislação quanto ao tratamento de não católicos, em especial dos protestantes. O casamento misto para acatólicos passou a ser permitido por lei em 1861; e a destinação de um espaço nos cemitérios para não católicos a partir de 1863. Contudo, foi possível perceber nos relatos publicados nos jornais protestantes que em muitas cidades, especialmente as do interior, tais garantias legais não foram postas em prática de imediato, sobretudo, pela grande influência que o clero católico exercia. Sob o signo da tolerância as chamadas religiões acatólicas gozavam, assim, uma liberdade vigiada.

A forma de relacionamento que caracterizou as expressões religiosas foram as disputas pelos espaços do sagrado. Além do catolicismo, o espiritismo foi outro inimigo a ser combatido pelos protestantes em defesa de uma suposta religião sadia para o povo brasileiro. Nos jornais denominacionais o combate aos espíritas e às suas convicções doutrinárias ocupou bastante espaço. Embora tenha sido uma religião de menor rivalidade, comparado ao catolicismo, a presença espírita no país incomodou lideranças e fiéis protestantes. Assim, para pensar o campo religioso brasileiro, no século XIX, sobretudo para analisar as disputas religiosas, é preciso ir além do binômio protestantismo-catolicismo ou vice e versa. Embora fosse um campo religioso com liberdade (tolerância) vigiada, haja vista a existência de uma religião oficial, diversas expressões religiosas concorreram na disputa pelos adeptos. Essas disputas definiram estratégias, formataram identidades e modos de relacionamentos dos fiéis.

Do lado protestante, a batalha pelos espaços religiosos desenvolveu-se por meio do discurso polêmico (controvérsia religiosa) vinculado aos esforços pela evangelização dos incrédulos, na percepção protestante.

²⁷ Para a historiadora Laura de Mello e Souza o Brasil, desde o período colonial, foi um caldeirão de religiosidades, práticas mágicas. A população sempre se benzeu, rezou e curou (1986, p. 70; 166). Mary del Priore ao comentar sobre o vai e vem das religiosidades no século XIX brasileiro, afirmou que apesar da existência de uma crença predominante, as pessoas circulavam de um sistema religioso (mágico, milagroso ou organizado) para outro, sem danos emergentes ou lucros cessantes (PRIORE, 2014, p. 171).

Para a tarefa de expansão da fé num país com uma grande diversidade religiosa e com uma igreja cristã forte foi preciso conhecer os adversários, estudá-los e desacreditá-los enquanto opção religiosa, ou pelo menos desacreditar as suas bases. O uso do discurso polêmico pelos protestantes em face do catolicismo e do espiritismo acompanhou o período de implantação do protestantismo no país, bem como adentrou ao século XX com uma grande e diversificada produção de publicações (jornais, folhetos, livros). Essa estratégia foi levada adiante principalmente por lideranças protestantes intelectualizadas, como Eduardo Carlos Pereira, Remígio de Cerqueira Leite, Álvaro Reis e Erasmo Braga, e marcou, assim, a inserção pública dos protestantes no século XIX e primeiras décadas do século XX.

As controvérsias religiosas podem ser entendidas como expressão das lutas por posições no interior do campo religioso e ainda uma tentativa de cada uma das forças conquistarem ou preservarem os espaços já conquistados. Mais do que debates isolados ou individuais, as controvérsias moldaram formas e sentidos de como o protestantismo, bem como catolicismo e espiritismo, foram vivenciados.

Nesse âmbito, ser protestante ou evangélico significou, acima de tudo, não ser católico ou não ser espírita, e vice-versa. Apesar das semelhanças os dois ramos cristãos, como bem demonstrou a tese de Edilson Soares de Souza, constituíram suas identidades confessionais a partir da negação do outro (SOUZA, 2012). A marcação da diferença, ou a negação do outro, não pode ser tomada como sinal de que não havia semelhanças ou similaridades entre os diferentes grupos religiosos, em especial entre protestantes e católicos (WOODWARD, 2012, p. 9).

Nesse sentido, Edilson Soares de Souza afirmou que as identidades religiosas de protestantes e de católicos foram construídas por meio das controvérsias religiosas. Para os católicos a diferença se afirmava nos hábitos e nas práticas dos protestantes, chamados de hereges e filhos pródigos; sendo que estes forjaram suas identidades com as tentativas de revelar o atraso social, moral e intelectual associado à evangelização católica no país, em comparação ao progresso verificado nos países protestantes (SOUZA, 2012, p. 25). Os confrontos religiosos permitiam, assim, que algumas crenças e visões de mundo fossem reafirmadas, construídas.

A utilização da imprensa foi um dos principais instrumentos de divulgação e de saturação da mensagem protestante no campo religioso, em especial, por meio das controvérsias com os inimigos. Desse modo, foi nas disputas pelos bens religiosos que os agentes delimitaram seus espaços, definiram suas estratégias de combate, bem como determinaram o adversário a ser combatido.

Embora o estabelecimento das igrejas missionárias no Brasil tenha sido lento e enfrentado dificuldades, ao longo desse quase meio século foram produzidas diversas fontes que deixaram vestígios sobre esse evento. De uma infinidade de tipos documentais (relatórios, atas, cartas, fotografias, diários) é válido ressaltar os diversos jornais publicados nesse período. Os periódicos protestantes fundados no país, nas últimas décadas do século XIX, foram os primeiros do gênero no continente sul-americano. Nessas páginas estão registrados, além dos nomes de missionários e lideranças estrangeiras ou nacionais, personagens que não foram lembrados pela historiografia sobre o protestantismo brasileiro, como os primeiros membros das localidades mais distantes das grandes cidades, os pregadores leigos, as mulheres. Esses personagens foram esquecidos nos livros (quando existem) produzidos pelas próprias igrejas, que privilegiam a providência divina e os supostos feitos dos grandes líderes²⁸.

No que se refere ao estabelecimento das igrejas de missão no país e a sua gradativa expansão rumo aos interiores do Brasil, os jornais são fontes privilegiadas para a apreensão de como o protestantismo foi visto, encarado e recebido como um elemento concorrente pela fé das pessoas. Além disso, por meio dos periódicos denominacionais é possível compreender como o protestantismo se auto-identificou e organizou sua identidade perante a presença de seus “irmãos” e de seus concorrentes diretos (catolicismo e espiritismo).

São os jornais que possibilitam perceber que não houve grandes ênfases institucionais por parte das agências missionárias e igrejas, apesar das últimas terem mantido suas estruturas eclesiásticas de origem, durante o período de estabelecimento dessas instituições no país.

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.

Os periódicos reproduziram, por meio das palavras impressas, o cenário conflituoso no qual os agentes aqui chegados e os novos convertidos ao protestantismo militaram. Em diversos jornais, a linguagem utilizada apresentou a publicação como uma arma de guerra na

²⁸ Sobre a presença feminina no protestantismo brasileiro, vale consultar Nicacio (2011) e Silva (a) (2012).

luta contra o erro religioso ou ainda a indiferença religiosa do povo. O catolicismo foi o principal inimigo, mas ao aproximar-se do fim do século XIX o espiritismo também apareceu como um perigoso agente a ser combatido.

Além disso, tais publicações permitem visualizar algumas características gerais que predominaram no seio desse protestantismo: o viés polêmico e conversionista da mensagem religiosa; a defesa dos ideais liberais (república) e a ênfase dos laços comuns às diferentes igrejas. Essas características possibilitam compreender que, embora ainda dispersas, ideias e manifestações fraternais em busca de uma solidariedade eclesial estiveram presentes no protestantismo do século XIX. Além disso, é preciso lembrar que foram os jornais que registraram também as divergências e polêmicas que envolveram os próprios protestantes, em especial sobre questões doutrinárias.

O primeiro jornal protestante fundado no país foi o *Imprensa Evangélica*²⁹, criado pelo missionário Ashbel Green Simonton, em 1864. Seu primeiro número foi impresso na Tipografia Universal de Laemmert, no Rio de Janeiro, com tiragem de 450 exemplares. “A partir do segundo número, a impressão passou para a Tipografia Perseverança, já que os irmãos Laemmert, ameaçados, desistiram” (BARBOSA, 2002, p. 25). Em 1879 transferiu-se para São Paulo. Foi publicado durante 28 anos. O jornal *O Estandarte*, criado em 1893, é considerado o sucessor do *Imprensa*. Ambos tiveram importância singular para a definitiva implantação do protestantismo no país, na segunda metade do século XIX.

Como periódico pioneiro, o *Imprensa* abriu caminhos para o confronto direto ao catolicismo e seus dogmas. Além disso, possibilitou levar a mensagem protestante aos lugares onde os pregadores não haviam chegado. Envolveu-se também a debater assuntos do campo da política, como a união do Estado com a Igreja Católica, fez campanha pela secularização dos cemitérios e pela liberdade plena de cultos.

O catolicismo foi, sem dúvida, o principal inimigo combatido durante a sua existência. Contudo, foi possível notar que o espiritismo, gradativamente, ganhou espaço nas colunas do *Imprensa* e posteriormente do *Estandarte*, bem como de outras publicações até fins do século XIX, como uma grande ameaça à religião do povo brasileiro. Certo é que o *Imprensa* foi a primeira grande arma encetada pelo protestantismo brasileiro, especificamente o presbiteriano, para combater o catolicismo pelos espaços da religiosidade brasileira. Houve ainda outros jornais que possibilitam uma compreensão especialmente maior, sobre as características comuns às igrejas missionárias desse período. Publicados em cidades como

²⁹ Para conhecer a história do *Imprensa Evangélica*, consultar o livro de Santos (2009).

Recife (*Salvação de Graça*, Pernambuco), Natal (*O Pastor*, Rio Grande do Norte), Capivari (*A Revista Popular*, São Paulo) e Castro (*A Aurora do Evangelho*, Paraná), fornecem uma imagem mais ampliada de como se processou esse momento de inserção protestante no país, suas especificidades locais e elementos comuns a outras localidades.

Entre os elementos discursivos mobilizados por meio da imprensa para o confronto, entre protestantes e católicos, esteve a ideia de “igreja” evocada como elemento diferenciador. Para as lideranças católicas o protestantismo significou um tipo de seita fragmentada, dividida e que se intitulava cristã. Por outro lado, para os protestantes, a existência de diferentes confissões e igrejas atestava a verdadeira unidade cristã, cujo elo era o próprio Jesus Cristo. Em contraposição, o catolicismo foi apresentado pelos protestantes como detentor de uma unidade apenas administrativa, burocrática.

As controvérsias com os espíritas foram travadas com ataques mútuos a doutrinas, como a da salvação da alma e o acesso a espíritos. Nesse âmbito, os protestantes associaram a prática do espiritismo como doença, sobretudo mental, e, mais uma vez, como prova de que a Igreja Católica falhou no processo de cristianização do país ao permitir a existência de crenças deturpadas, como a espírita.

Protestantes & católicos: a unidade eclesiástica

Um postulado evocado pelos católicos, especialmente o clero, para fazer frente aos protestantes foi o discurso da unidade eclesiástica católica. Como afirmado anteriormente, não seria produtora para missionários e pregadores protestantes manter no país as mesmas divergências institucionais de seus países de origem. Frente à propalada unidade do catolicismo romano, o divisionismo protestante foi motivo de preocupação e, somado a isso, a condição de minoria religiosa que certamente favoreceu a disposição para a fraternidade entre fiéis pertencentes a confissões distintas. Condições que não impediram, como se verá adiante, a existência de controvérsias entre os próprios protestantes.

No âmbito protestante, foram vários os textos publicados em jornais no século XIX que buscaram enfatizar a noção de “igreja universal”, da qual todas as verdadeiras igrejas cristãs, nesse caso as protestantes, faziam parte³⁰. Nas páginas dos jornais a concepção da “unidade na diversidade” das igrejas ao redor do mundo é bastante perceptível. Em diversos

³⁰ Outros exemplos: “A igreja de Cristo” (*Salvação de Graça* – Recife, PE – nov. 1875, p. 6); “A luz do Evangelho” (*A Aurora do Evangelho* – Castro, PR – 21/1/1899, p. 1).

desses textos apareceu a associação das igrejas como “corpo”, sendo Jesus Cristo o fundamento e o “cabeça” da igreja invisível, universal³¹.

O discurso da igreja invisível/universal teve como bases: Cristo como o único mediador entre os homens e Deus e como chefe supremo das igrejas; a Bíblia como única fonte para a conduta pessoal e para a edificação das igrejas; e a salvação mediante a graça de Deus. Tais elementos seriam as características fundamentais da “verdadeira igreja”, outro jogo de palavras que apareceu em muitos textos de jornais nesse período. Seriam essas mesmas características, que não faziam parte da Igreja Romana, as que conferiam ao protestantismo a verdadeira unidade eclesiástica entre os seus diferentes ramos.

O trecho abaixo, retirado do artigo “Um só mediador”, publicado no *Imprensa Evangélica*, por exemplo, teve como meta deslegitimar a atividade da Igreja Católica no país, além de criticar a intermediação dos santos e do sumo pontífice. Esse artigo, ao comentar sobre a figura de Jesus Cristo como o único mediador entre os homens e Deus acusou a Igreja Católica de não ser cristã, haja vista possuir diversos mediadores (santos) tais como o “paganismo”.

Quando o cristianismo multiplica mediadores, de fato se torna idólatra, ou virtualmente adora mais deuses do que um. O apóstolo São Paulo³² exprime a doutrina do verdadeiro cristianismo sobre esse assunto, dizendo ‘só há um Deus, e só há um mediador entre Deus e os homens, que Jesus Cristo homem (1 Timóteo, 2, 5). [...] sendo verdade a declaração de São Paulo, um erro a esse respeito seria fatal, e destruiria o direito de qualquer igreja ou seita a ser chamada cristã (IMPrensa EVANGÉLICA, 6/1/1866, p. 1).

O discurso da “igreja unida” em torno da pessoa de Jesus Cristo e alicerçada em uma única fonte de fé, a Bíblia, foi utilizado nos periódicos eclesiásticos, em sermões e em folhetos com o fim de convencimento de novos conversos, bem como para fazer frente ao catolicismo. Apresentar uma mensagem plausível e coerente, diante de um cenário marcado pela existência de diferentes igrejas, se fez necessário, especialmente, devido à acusação de membros do clero católico de que o protestantismo era uma religião causadora de divisões, e por isso mesmo heresias, no interior do cristianismo.

³¹ A palavra “corpo” como alusão à unidade das igrejas aparece em diversas fontes. Um dos textos bíblicos evocados como fundamento para essa associação se encontra em 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 característica bastante comum às publicações protestantes foi o cuidado em referenciar as afirmações em textos bíblicos, de maneira que estes mesmos excertos servissem como ferramenta para a desconstrução do discurso dos adversários.

³² Em alguns textos de imprensa foram empregados termos de uso mais comum no catolicismo, como o adjetivo “São” para se referir aos apóstolos e o uso do termo “católico ou católica” para expressar a universalidade das igrejas cristãs no mundo e, nesse caso, restrita ao protestantismo.

Com o título “A verdadeira igreja”, um artigo pontuou no *Imprensa Evangélica* diversos tópicos nos quais confrontou o leitor a pensar sobre qual seria essa verdadeira igreja. “Pertences à única verdadeira igreja?”, questionou o texto. Em seguida, elencou os sinais que atestavam que as igrejas protestantes, mesmo separadas institucionalmente, compunham a verdadeira igreja cristã universal. Foi um texto longo, traduzido de algum livro ou folheto não especificado. Trouxe muitos versículos bíblicos, no sentido de reforçar os argumentos. O principal objetivo foi mostrar a unidade presente na diversidade de confissões protestantes e os seus pontos de acordo; em contraposição, mostrar o que se considerava os erros presentes no seio do catolicismo, que o caracterizavam como uma igreja falsa.

A verdadeira igreja é composta de todos os crentes em Jesus Cristo. Compõe-se de todos os escolhidos de Deus, de todos os homens e mulheres convertidos, de todos os verdadeiros cristãos [...]. É uma igreja cujos membros todos têm os mesmos sinais [...] tem modos e formas diversas de celebrar seu culto. Alguns fazem uso de uma forma prescrita em suas orações, e outros fazem orações espontâneas. Alguns celebram seu culto ajoelhados, e outros de pé. Mas todos adoram com um só coração. São todos levados de um só Espírito (Rom. 8:14). [...] todos tiram sua religião de um só livro, que é a Bíblia. Todos são unidos a um grande centro comum, que é Jesus Cristo. Jesus é apresentado como o verdadeiro fundamento da igreja, e seu principal líder, ao contrário do catolicismo que tinha na figura do papa o chefe da igreja e a quem as pessoas deveriam obediência. [...] Esta é a única igreja que possui verdadeira unidade. Seus membros estão de perfeito acordo sobre todas as matérias mais importantes da religião, porque todos são ensinados pelo mesmo Espírito. [...] leitor, esta é a verdadeira igreja a qual um homem precisa pertencer para salvar-se. Enquanto não pertencer a esta, não és senão uma alma perdida (IMPRESA EVANGÉLICA, 21/4/1866, p. 58-60).

Muitos textos publicados no *Imprensa Evangélica*, bem como nos demais jornais protestantes que circularam ao longo das décadas do século XIX, foram traduções, adaptações de outras publicações, especialmente do estrangeiro, às quais os redatores tinham acesso. Em muitos desses artigos não foram explicitados os respectivos autores ou as respectivas fontes originais, trazendo apenas a nota de “traduzido”.

É o caso do texto “O romanismo e o protestantismo”, no qual o autor fez ligeiras comparações entre os dois ramos cristãos, com o fim de desacreditar o católico. Mais uma vez, a ideia de que o protestantismo configurava-se como uma só igreja, unificada pela crença em Jesus Cristo como único mediador e chefe supremo, e tendo a Bíblia como a única fonte comum de conduta, foi evocada para fazer frente ao discurso católico. Além disso, o catolicismo foi apresentado como uma igreja que possuía uma unidade apenas visível, terrena.

O primeiro (catolicismo) só conhece uma igreja visível cujo chefe é o papa; o segundo (protestantismo) coloca a igreja invisível, cujo chefe é Cristo, acima de todas as igrejas visíveis. [...] o romanismo substitui a Bíblia por suas tradições, e restringe a circulação da santa Escritura; o protestantismo espalha-a em todas as

línguas e por todo o mundo. [...] o romanismo é uma religião de sacerdotes; o protestantismo é a religião de um povo cristão governando-se a si mesmo. O romanismo é uma religião imposta por autoridade, e oposto à liberdade civil e religiosa; o protestantismo é uma religião da liberdade e o desbravador da moderna civilização, especialmente em todas as terras ocidentais, para onde se dirige o curso do império (IMPRESA EVANGÉLICA, 1/9/1888, não paginado).

O texto “unidade romana”, também publicado no *Imprensa Evangélica*, fez alusões a rivalidades entre missionários católicos no continente africano para deslegitimar a unidade professada pela Igreja Católica em face do divisionismo protestante.

[...] quantas e quantas vezes não se lança em rosto aos protestantes as suas divergências e se diz que na igreja romana reina a mais perfeita concórdia e unidade. Leia-se agora a seguinte notícia retirada do imparcial e sempre bem informado Jornal do Comércio, e esteja-se lembrado de que o Lavigiére nela mencionado é cardeal da igreja romana e por conseguinte um de seus príncipes. Por vergonha, pois, não falem mais nessa unidade! Ela, a fundo, não existe mais do que entre os protestantes. O padre Andermati, geral da ordem dos capuchinhos menores, partiu para a África, a fim de visitar as missões sob sua direção, e principalmente no intuito de contrabalançar naquele continente a influência de Lavigiére [missionário católico], que se mostra hostil aos missionários não franceses, principalmente italianos (IMPRESA EVANGÉLICA, 21/3/1891, p. 93).

Em outra publicação o reverendo metodista John W. Tarboux afirmou:

Poderíamos mostrar infinitamente mais divergências e até contradições entre os vários conselhos, papas e ordens da igreja romana do que entre os diferentes ramos da igreja protestante. [...] há doce harmonia entre os protestantes em comparação com o caos da história do papismo (EXPOSITOR CRISTÃO, 21/3/1891, p. 1)³³.

Católicos e protestantes advogaram para si a prerrogativa de verdadeira igreja, igreja unida ou universal, como forma de autoafirmação e de autolegitimação no campo das disputas religiosas. Foi um aspecto similar entre os dois ramos cristãos; embora essa mesma proximidade tenha sido objeto de separação, de diferença.

No âmbito evangélico, essa concepção foi um elemento discursivo comum, que uniu as diferentes denominações. As concepções de “igreja universal” e de “unidade na diversidade” foram dois importantes elementos mobilizados pelos promotores do movimento cooperativo entre igrejas no Brasil, especialmente a partir da segunda década do século XX. Além de terem sido instrumentalizados para fazer oposição ao catolicismo, foram largamente utilizados no sentido de fazer sobressair, no interior do protestantismo brasileiro, o sentimento de unidade cristã em detrimento ao de identificação denominacional.

³³ Toda essa edição do jornal foi dedicada à publicação de textos do reverendo Tarboux, que questionou alguns dogmas do catolicismo e, com auxílio de quadros, explicou de maneira resumida as principais crenças do protestantismo.

O princípio de “igreja universal” é uma das essencialidades compartilhadas pelas igrejas protestantes, desde os movimentos de reforma no século XVI. As igrejas protestantes reconhecem e afirmam a existência de uma igreja universal (espiritual), invisível, formada pela reunião de todos os fiéis espalhados pelo mundo independente da tradição adotada, e que por isso mesmo é maior, transcende as instituições terrenas, está acima de qualquer confessionalidade. As denominações são entendidas, assim, como instituições passageiras, terrenas. Igreja universal pode ser entendida como um conceito-âncora ao qual as igrejas e organizações se apegaram (am) em momentos de crise ou tendência à dispersão. Também foi utilizada como justificativa para a aproximação e investimento na expansão missionária protestante nos séculos XIX e XX.

Sob o manto da “igreja universal” a mensagem religiosa ofertada pelos protestantes conteve particularidades que também foram instrumentalizadas para estabelecer posições e marcar a diferença diante do catolicismo e, em menor escala, do espiritismo.

A Bíblia, o pecado e a salvação: a mensagem ofertada

Sob o ponto de vista da pregação missionária, a mensagem religiosa do protestantismo no Brasil do século XIX foi conversionista e individual, cuja ênfase foi convencer os ouvintes de que o protestantismo representava uma alternativa religiosa verdadeira. A pregação evangélica “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 foi apresentado como originalmente bom e, logo depois, corrompido pelo pecado humano. O cristão (estrangeiro ou nacional) seria a pessoa que, enfrentando toda sorte de intempéries, prosseguia como um peregrino o seu caminho estreito cujo prêmio era a salvação da alma e uma vida de bonanças na eternidade³⁴.

A salvação foi apresentada como um ato pessoal do indivíduo perante Deus, que não dependia de atos morais ou ofertas votivas. “A vida terrena é má e o homem nele luta e sofre

³⁴ Estudiosos como Lyndon de Araújo Santos e Antonio Gouvêa Mendonça associaram essa característica “peregrina” da mensagem conversionista protestante ao livro **O Peregrino**, de John Bunyan (1628-1688), provavelmente a alegoria cristã mais conhecida de todos os tempos; além desse livro, é possível associar essa imagem ao quadro “Os dois caminhos”, cuja introdução e recepção nos círculos protestantes brasileiros foi objeto de análise de Lyndon Santos (2006). Em 15 de novembro de 1886 (p. 3) o jornal *Expositor Cristão* publicou uma referência ao quadro “Os dois caminhos”, com a especificação dos versículos bíblicos que direcionava o olhar de quem contemplou esse desenho.

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.

Nesse mesmo sentido, a ideia de salvação foi alçada para a própria divindade, extrapolava os limites das instituições humanas. Foi por meio dessa compreensão de salvação, somada à concepção de igreja universal (passageira, parte de um conjunto maior), que o princípio de adesão voluntária se firmou, já que a pertença religiosa poderia ocorrer não necessariamente por motivos teológicos ou doutrinários, pois prevaleceria o princípio da provisoriedade das instituições. Salvo algumas expressões de caráter sectário nenhuma igreja protestante, ao longo do tempo, afirmou-se como expressão exclusiva da igreja de Cristo, portadora da verdadeira salvação, mas como parte de uma igreja maior, a igreja universal.

Resumidamente, a mensagem pregada enfatizou o anticatolicismo, a centralidade da Bíblia como instrumento de devoção e de autoridade, a dramaticidade da conversão e a imperfeição humana perante a divindade. Em seu todo foi uma mensagem caracterizada por uma simplificação teológica que a tornava palpável aos receptores e que foi uma característica comum às denominações em instalação no país.

Conforme Antonio Gouvêa Mendonça, essa simplicidade teológica da mensagem protestante no Brasil inspirou-se nas formulações teológicas de John Wesley (1703-1791), cujo pensamento teve grande influência no protestantismo no século XIX. John Wesley aperfeiçoou as ideias da “graça [divina] ao alcance de todos”, da “universalidade do sacrifício de Jesus Cristo” e da “responsabilidade do homem pela sua salvação”, formuladas por outro teólogo, Tiago Armínio (1560-1609). Assim, Wesley propôs a distinção entre a “graça”, dom de Deus, e a fé, atributo humano. Para Mendonça, John Wesley concebeu a salvação como um processo simples: Deus, pela sua graça, teria oferecido a todas as pessoas a obra expiatória de Jesus Cristo, e por meio da fé, num ato voluntário, pessoal, o indivíduo aceitaria ou se apropriaria dessa oferta, de maneira a se tornar uma pessoa justificada. A partir daí, o fiel deveria procurar ser digno do sacrifício de Jesus Cristo, buscar cada vez mais a santificação e viver de modo a agradar a Deus (MENDONÇA, 1997, p. 87-88).

Tais concepções são facilmente percebidas na ênfase dada aos textos e comentários dos jornais religiosos publicados na segunda metade do século XIX. O artigo “O combate do bem e do mal”, publicado no *Imprensa Evangélica*, ilustra a ênfase conversionista e individual presente na mensagem veiculada no país, partilhada por missionários estrangeiros e, posteriormente, por lideranças nacionais. O texto narrou uma pequena gênese da história da humanidade e o seu relacionamento com a natureza e com o divino. Ao ilustrar com a Bíblia a

narrativa da história da humanidade, apresentou uma visão dualista da história humana, resumida no eterno conflito do bem contra o mal.

[...] o mais antigo monumento do gênero humano, que possuímos escrito, nos representa este combate do bem e do mal, do terrestre contra o divino, na forma da serpente do paraíso. Este animal astuto, rojando-se na terra, como imagem de tudo que é vil e mal, prega a rebelião contra o celeste, a desobediência do homem contra Deus. Jesus e seus discípulos mostram reinando incessantemente no mundo o combate do bem e do mal. Ao reino do mundo opõe sempre o Salvador o reino de Deus; por isso diz São Paulo: ‘tomai toda a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mal, e havendo tudo efetuado, ficai firmes, cingidos vossos lombos com a verdade, e vestidos com as couraças de justiça; e calçados os pés com a prontidão do evangelho da paz’ [...] (IMPRESA EVANGÉLICA, 3/12/1864, p. 1).

A evocação da carência humana pela graça de Deus, ao alcance de toda a humanidade, e a necessidade de os homens deixarem as circunstâncias terrenas e atenderem ao chamado de salvação apareceu ainda mais explícito em um texto publicado no *Imprensa Evangélica* em 1866. Após comentar sobre o papel de Jesus Cristo como única ponte entre as pessoas e o próprio Deus, as palavras exortaram os leitores ao arrependimento dos pecados e à consequente mudança de vida.

[...] pecador, tende boa alegria, pois é o mesmo Jesus quem vos chama [Jesus dos tempos bíblicos]. Assim como o cego deitou fora de si a capa para que não a estorvasse, arremessai também para longe de vós qualquer pecado que na verdade nos atrasa a marcha; correi, saltai denodado todos os montes de estorvos, e lançando-vos aos pés de Jesus, dizei-lhe: tem de mim piedade! Estou cego, perdido, salva-me ou pereço [...] Vinde! Sem dinheiro, vinde todos, ricos e pobres senhores e servos, velhos e moços, brancos e negros, pecadores de todas as raças (IMPRESA EVANGÉLICA, 20/1/1866, p. 14).

Duas décadas depois o *Imprensa* reproduziu a mesma ênfase evangelística. O texto “O que é a regeneração do homem?” exemplifica a exigência protestante de um novo modelo de comportamento; o início de uma nova vida, um novo tempo que passaria a contar a partir do momento do ingresso do fiel no caminho da vontade divina. “É uma mudança operada pelo Espírito Santo, na inteligência, na vontade e nas aflições do pecador [...] que imprime uma nova direção a seus discernimentos [...] e a sua conduta” (IMPRESA EVANGÉLICA, 28/4/1888, p. 134).

Conforme afirmei anteriormente, a concepção de igreja universal, sob a qual a unidade das igrejas protestantes é evocada, baseia-se na aceitação da absoluta soberania de Deus e de sua autorrevelação em Jesus Cristo (o salvador da humanidade) e no reconhecimento da Bíblia como única fonte de autoridade. Esses dois fundamentos compartilhados pelos protestantes no Brasil, no período aqui estudado, foram largamente

utilizados, primeiro pelos missionários estrangeiros e posteriormente pelos protestantes nacionais, como provas de que as diferentes igrejas possuíam uma unidade subjacente, essencial, que cimentaria a diversidade de confessionalidades existentes. Tais ideias fundamentaram (fundamentam) a existência das diversas igrejas e ao mesmo tempo condicionaram (condicionam) o seu posicionamento no mundo e com as outras expressões religiosas, em especial, no tocante à forma da mensagem religiosa transmitida.

A mensagem pregada pelos protestantes foi essencialmente bíblicista, ou seja, apresentada como “palavra de Deus”, a Bíblia foi a autoridade final. Essa ênfase foi caracterizada pela defesa do livre exame das escrituras, pela subordinação da experiência espiritual à Bíblia, pela interpretação literal e o uso devocional.

“Três verdades importantes” foi o título de um texto publicado pelo *Imprensa Evangélica* que ressaltou a centralidade da Bíblia como palavra de Deus revelada e como manual de conduta e de salvação. Conforme o periódico, as escrituras eram o único “caminho” para apresentar aos brasileiros a “salvação da alma” e “Jesus como único mediador entre Deus e os homens” (IMPRESA EVANGÉLICA, 7/9/1867, p. 1). A instrumentalização dessa compreensão da Bíblia como elemento conversionista pelos protestantes motivou discórdias por parte dos católicos, e vice-versa.

O jornal metodista *Expositor Cristão* travou debates com o jornal *Lar Católico*, que criticou o uso da Bíblia como regra de fé pelo protestantismo. Com o título “Como se ilude a boa-fé”, o periódico metodista publicou os seguintes trechos do *Lar Católico*:

[...] a Bíblia é verdadeiramente a palavra de Deus, sabemos tão bem e até melhor que os protestantes. Tudo que está na Bíblia não é, e não pode ser a regra de nossa fé, no sentido que pretendem os protestantes [...] porque Jesus Cristo não disse a seus discípulos: ide e espalhai Bíblias por toda a parte; mas: ide e ensinai todas as nações [...] porque encerra muitos textos difíceis, que pela sua profundidade divina escapam às inteligências mais luminosas (EXPOSITOR CRISTÃO, 5/12/1891, p. 1-2).

Logo a seguir, os redatores do *Expositor* questionaram:

[...] mas como é que se há de ensinar as doutrinas de Jesus Cristo, a não ser com o auxílio da Bíblia, para aquele que quiser nobilitar-se, purificando a sua consciência, corrigindo-se dos maus costumes, inveterados pela educação doméstica ou adquiridos pelo meio social de que faz parte? (EXPOSITOR CRISTÃO, 5/12/1891, p. 1-2).

Para os metodistas, a Igreja Católica, ao negar o livre exame das escrituras aos seus fiéis iludia a boa-fé das pessoas com o argumento de que as narrativas bíblicas eram de difícil

compreensão e, sobretudo, de que a leitura individual dos textos sagrados poderia levar as pessoas a incorrerem em erros de interpretação e de compreensão das coisas divinas.

Outro texto semelhante foi publicado no *Expositor Cristão*. O artigo “Guerra à Bíblia” citou trechos do jornal católico *O Apóstolo*, do Rio de Janeiro, que publicou ataques ao uso da Bíblia feito pelos protestantes. Conforme o jornal metodista, o jornal *O Apóstolo* ao noticiar a ação de um pregador protestante na cidade de Parati cobriu-o de impropérios, chamando-o de:

[...] lobo, propagador de mentiras e blasfemo. Se a Bíblia é toda a norma de fé e contém tudo quanto se deve crer em religião e o Espírito Santo inspira a cada um, fiquem em suas casas e mandem derramar nas praças o saco das Bíblias; quem quiser que as apanhe no lixo (EXPOSITOR CRISTÃO, 18/10/1889, p. 1).

Ao polemizar com o jornal *Monitor Católico* sobre doutrinas e sobre questões como o sexo, o casamento e a família, o *Expositor Cristão*, diante da acusação romana de que o protestantismo incitava a rebelião contra a família, contra a Igreja e contra as autoridades civis questionou: “Estes filhos e filhas de família que se deixam corromper nos candomblés e pelos feiticeiros são levados pela leitura da Bíblia e pelo ensino da doutrina protestante?” (EXPOSITOR CRISTÃO, 1/9/1888, p. 1; 15/9/1888, p. 1)³⁵.

A centralidade da Bíblia como manual de conduta e regra de fé para o protestantismo também foi apresentada como elemento que conferia unidade às diferentes igrejas.

A *Revista Popular*, periódico que circulou na cidade de Capivari, São Paulo, publicou o artigo de autoria do presbiteriano Antonio B. Trajano, o qual questionou a proibição da leitura individual da Bíblia pelo catolicismo, bem como a unidade eclesial evocada pela Igreja Católica.

O texto de Antonio Trajano discorreu sobre um sermão pregado pelo cardeal Gibbons, da cidade de Baltimore nos Estados Unidos (o sermão havia sido publicado na edição anterior da Revista), no qual o referido cardeal teria exortado os católicos à prática livre da leitura da Bíblia, com o objetivo de cultivar a fé, a piedade e a elevação moral. O texto de Trajano iniciou com um louvor ao sermão do referido cardeal, afirmando que o mesmo poderia rivalizar com os melhores sermões protestantes pela sua eloquência e descrição em relação ao conteúdo exposto.

³⁵ Essa foi a única referência encontrada nas fontes analisadas a “feiticeiros ou candomblés”. Embora fossem práticas condenadas oficialmente pelo catolicismo, os protestantes pouco registraram sobre a contrariedade a tais práticas. Concentraram suas armas nos adversários que julgaram mais fortes e, talvez seja possível dizer que, por não serem expressões religiosas institucionalizadas, tais manifestações foram consideradas menos ameaçadoras no âmbito das disputas pelos espaços religiosos.

Diante das afirmações feitas no sermão católico, e traduzidas para a *Revista Popular*, e do cenário religioso brasileiro, no qual os fiéis católicos não podiam cultivar a leitura individual das escrituras e onde “vendedores de Bíblias foram perseguidos pelos chefes do clero” nos lugares onde intentaram espalhar o livro ao povo, Antonio Trajano questionou como poderia ser sustentado um discurso de unidade eclesiástica mediante o ensino de diferentes posicionamentos sobre a leitura da Bíblia, especialmente pelos principais líderes da igreja³⁶. Desse modo, a concordância de que a leitura individual da Bíblia era uma prática do exercício da fé cristã foi apresentada pelo autor como uma clara marca da unidade que havia entre as igrejas protestantes, apesar da existência de diversas denominações. Assim questionou o presbiteriano:

E onde está a tão cantada unidade católica romana? É ensinado por toda a parte que a Igreja Católica é uma, que está sujeita a uma só cabeça, que é o Papa, que tem só ensino, e daqui vem a frase – unidade católica. Mas se um prelado eminente como o cardeal Gibbons recomenda e aprova a leitura da Bíblia Sagrada, e outros prelados da mesma igreja a condenam e proíbem, onde está então essa unidade? Nas igrejas protestantes, aonde aos olhos dos católicos parece haver tanta divisão e tanta diversidade de opiniões, há mais unidade sobre este ponto, pois todas as seitas ou denominações religiosas são unânimes em recomendar a constante leitura da Bíblia Sagrada e em fazer desta leitura parte de seu culto a Deus; todas reconhecem como o cardeal Gibbons que a Bíblia é a fonte inesgotável de onde os doutores, teólogos e padres da igreja primitiva beberam abundantemente as sãs doutrinas do Filho de Deus (REVISTA POPULAR, set. 1895, p. 9).

A defesa da centralidade da leitura das escrituras para o desenvolvimento da fé cristã protestante³⁷ foi respaldada pelas atividades de vulgarização do livro sagrado no Brasil no século XIX, especialmente por meio das sociedades bíblicas estrangeiras.

No século XIX atuaram no país a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (SBB), fundada em 1804, e a Sociedade Bíblica Americana (SBA), fundada em 1816. Antes do início desse século as traduções de João Ferreira de Almeida (1628-1691) e de Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797) já circulavam no Brasil. Os protestantes preferiram a versão de Almeida, enquanto que a de Figueiredo foi de uso mais comum entre os católicos. Conforme

³⁶ Vale ressaltar que o catolicismo nos EUA possuía características diferentes do catolicismo no Brasil, por ser uma religião minoritária, ligada a muitos grupos imigrantes não protestantes que foram para os EUA nas últimas décadas do século XIX. O *Expositor Cristão* publicou uma pequena nota sobre a conversão de católicos ao protestantismo nos EUA, em 1887, que indica essa ligação do catolicismo à imigração: “Se dos 8.000 de católicos romanos nos Estados Unidos (é provável que apenas haja pouco mais de 6.000) 3.000 são alemães, não está claro – quando consideramos quantos irlandeses, italianos e outros povos romanos têm imigrado para aquele país – que o incremento da Igreja Romana ali, não é devido à conversão dos protestantes de lá como alguns prelados papais pretendem, mas sim quase exclusivamente à imigração [...] o redator do *Cristian Advocate* (Nova Iorque) diz que 50 católicos romanos tornam-se protestantes, enquanto um protestante torna-se católico romano” (15/11/1887, p. 4).

³⁷ Outros exemplos no *Expositor Cristão*: “As excelências da Bíblia” (15/7/1889, p. 3-4; 1/8/1889, p. 3; 15/8/1889, p. 2-3), “O poder da Bíblia impressa” (1/1/1890, p. 1).

Duncan Reily, desde o início do século XIX, viajantes protestantes que passaram pelo país notaram a ausência, ou a inexpressiva presença da Bíblia no país (2003, p. 77)³⁸. Certo é que a chegada e a distribuição de textos bíblicos, em formato integral, em pequenos folhetos ou testamentos, foram gradativamente facilitadas por meio das sociedades bíblicas e seus agentes no país.

O trabalho das sociedades bíblicas foi uma iniciativa bem vista por todas as igrejas protestantes. Nos diversos periódicos, a divulgação de informações e de estatísticas sobre a distribuição e a venda de Bíblias, folhetos e livros pelos colportores foi festejada como sinônimo de avanço do protestantismo pelos diversos locais do Brasil³⁹. Essa euforia teve ligação com a crença protestante de que a leitura individual do livro sagrado poderia funcionar como elemento transformador que conduziria as pessoas ao conhecimento da verdade religiosa protestante, em detrimento dos erros pregados pelo catolicismo.

Em um país com um número reduzido de leitores, onde o acesso ao livro sagrado foi restrito aos membros do clero católico, a distribuição e a venda de textos bíblicos possivelmente resultaram em dois sentimentos diferentes por parte da população. Uma boa impressão ou acolhida, por se verem diante da possibilidade de posse de um item religioso até então restrito, ou mesmo desconhecido; ou receio, incerteza causada pelas propagandas católicas que acusavam serem os textos dos vendedores de Bíblias adulterados, falsos e cheios de heresias.

Além das estatísticas sobre a distribuição de textos bíblicos foram muitos os relatos, alguns verdadeiros contos épicos, de colportores, missionários e pregadores brasileiros, publicados nos jornais denominacionais sobre o dia a dia na disseminação das escrituras bíblicas⁴⁰.

Relatos sobre o trabalho de distribuição de Bíblias no Brasil deram origem a livros, como o “The Bible in Brazil: colporter experiences”, autoria do reverendo metodista Hugh

³⁸ Esse autor apresenta no livro **História documental do protestantismo no Brasil** excertos de documentos sobre a fundação e as atividades da Sociedade Bíblica Americana e da Britânica (p. 79-87).

³⁹ A primeira nota publicada no primeiro jornal metodista brasileiro, o Metodista Católico, informou aos leitores que no ano de 1885 a Sociedade Bíblica Britânica distribuiu no Brasil 2.524 Bíblias, 4.695 Novos Testamentos e 5.415 Evangelhos; ao todo 12.634 volumes (METODISTA CATÓLICO, 15/3/1886, p. 4); “Sociedade Bíblica Britânica” (O JORNAL BATISTA, 10/01/1902, p. 4; 07/02/1902, p. 2). Vale lembrar que no século XX as sociedades bíblicas, americana e britânica, sempre tiveram representantes nos fóruns de debates cooperativos, como os congressos, e em algumas entidades locais, como a Comissão Brasileira de Cooperação.

⁴⁰ Exemplos: “Prepara-te a saíres ao encontro do teu Deus” (METODISTA CATÓLICO, 15/3/1887, p. 1); “Noticiário H. C. Tucker” (METODISTA CATÓLICO, 1/4/1887, p. 4); “O Distribuidor de Bíblias” – Manoel Joaquim Teixeira Paulo (EXPOSITOR CRISTÃO, 15/9/1887, p. 1).

Clarence Tucker (1857-1956) que atuou como representante da Sociedade Bíblica Americana. A obra foi publicada nos Estados Unidos em 1902 e nunca traduzida para o português.

O reverendo metodista Hugh Tucker chegou ao Brasil em 1886 com o fim de estabelecer uma missão para imigrantes estrangeiros no Rio de Janeiro. Foi um dos missionários mais conhecidos nos círculos protestantes brasileiros até a primeira metade do século XX. Exerceu importante papel na história do movimento cooperativo brasileiro, tendo ocupado a direção de diversas entidades, como a Aliança Evangélica, a União Brasileira de Escolas Dominicais e a Comissão Brasileira de Cooperação, além de ter participado dos diferentes congressos missionários.

Ao mencionar a atuação de Hugh Tucker como colportor, o *Expositor Cristão* publicou:

O trabalho do Tucker é o preparatório para a entrada dos evangelistas [...] É sem dúvida alguma um trabalho importante o distribuir a Bíblia entre este povo, que por três séculos de sujeição ao fanatismo romano se acha sem o conhecimento da verdade de Deus revelada ao homem. A Bíblia é a palavra de Deus nas palavras dos homens; ela mostra como o homem deve viver e como deve morrer; é oráculo para o filósofo, é para os ignorantes; a base dos direitos dos homens, bem como o código dos seus deveres. É a Bíblia a fonte de alegria para os contritos; as suas promessas, a esperança de todos. Sem ela a piedade é uma utopia (EXPOSITOR CRISTÃO, 5/12/1891, p. 1-2).

Outro livro semelhante ao escrito por Tucker foi “Adventures with the Bible in Brazil” (1926), coletânea de textos de Frederick Charles Glass (1871-1960) que atuou como missionário colportor no Brasil em fins do século XIX e primeiras décadas do século XX. Essa publicação foi traduzida para o português e publicada, possivelmente, entre os anos de 1960 e 1970⁴¹.

É um livro pouco conhecido pelos estudiosos do protestantismo brasileiro; na verdade é uma espécie de diário, extremamente rico em detalhes. Deve ser lido com reservas, pois foi escrito sob as lentes religiosas eufóricas de um convertido ao protestantismo em terras brasileiras, cujos êxitos parciais ou localizados da atividade missionária parecem, por vezes, exagerados, aumentados. Ainda assim, a trajetória religiosa de Frederick Glass descrita na obra materializa a dramaticidade da conversão, a fraqueza humana perante a divindade, o

⁴¹ Embora o livro não seja datado, em alguns artigos disponíveis *online*, essa obra aparece datada de 1963 ou 1966.

anticatolicismo e o lugar de destaque ocupado pela Bíblia, ênfases da simplificada mensagem protestante pregada no século XIX no Brasil⁴².

Frederick Glass atuou como colportor durante cinquenta anos no Brasil. Constituiu sua família, empreendeu longas e difíceis viagens missionárias pelos estados de São Paulo, Paraná, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Amazonas, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Bahia. O livro “Aventuras com a Bíblia no Brasil”, em mais de trezentas páginas, registra uma narrativa cuja linha mestra é a importância da Bíblia como “palavra divina para a salvação”. Nesses registros, Glass relatou os sucessos e insucessos do trabalho missionário. Aparecem números de publicações vendidas, as distâncias percorridas a cavalos, bois, barcos ou carros, as cidades alcançadas; aparecem também as privações pessoais, as dificuldades naturais, bem como as “perseguições de padres” católicos. Faleceu em 1960 no Brasil, aos 89 anos⁴³.

De fato, os disseminadores de Bíblias não foram bem recepcionados pelos membros do clero católico. Na maioria dos relatos publicados por colportores nos jornais protestantes, nas últimas décadas do século XIX, aparecem as perseguições ou dificuldades impostas pelos líderes católicos que tentavam desencorajar as pessoas a receberem ou comprar o material ofertado pelos missionários.

O Cristão, jornal publicado pela Sociedade Missionária Juvenil do Rio de Janeiro em 1885, veiculou um artigo intitulado “Sociedade bíblica” no qual divulgou as atividades da SBA no Brasil naquele ano. Além disso, criticou a acusação dos católicos de que as sociedades distribuíssem livros e Bíblias falsificados.

[...] a imensa atividade das sociedades bíblicas, e a quantia enorme do dinheiro, que se consome no espalhar dos livros destas sociedades por toda a parte do mundo, de certo devem achar a sua compensação em uma atividade igual, em uma generosidade análoga, da parte daqueles que acham muito inconveniente o nobre serviço da **seita maldita** [grifo do jornal]. Por isso parece-nos muito em ordem perguntar como é que os bons católicos romanos não têm feito um só esforcinho para afugentar o que é falso, pérfido, adulterado, truncado, contrafeito, pelo simples e efetivo meio de dar, sem limite, aos povos da terra, o que é verdadeiro? Como é que há tantas famílias neste país que nunca viram e até nunca ouviram falar deste Livro? (O CRISTÃO (a), 15/11/1885, p. 1)⁴⁴.

⁴² “Sendo longa a eternidade e curta a vida; quanto é insensata e louca a humanidade: busca da Terra a ilusão, vã e querida; sem um pensamento dar à Eternidade” – última estrofe do poema “Olhe para o relógio”, autoria de Glass, publicado em **As aventuras com a Bíblia no Brasil** (p. 43).

⁴³ Seu filho, David Glass também foi um personagem importante para a história recente do protestantismo brasileiro. É a ele atribuída a criação de uma das primeiras livrarias evangélicas do país, em 1951, no Rio de Janeiro. Também foi um dos fundadores da Câmara de Literatura Evangélica do Brasil, atual Associação Nacional de Livrarias Evangélicas e da Associação de Editores Evangélicos. Faleceu na Inglaterra aos 93 anos, em 2006.

⁴⁴ Na página 2 desse jornal foi publicado um pequeno relatório dos trabalhos da SBA nos meses de março e abril de 1885. Segundo informou, foram doadas 17 Bíblias e vendidas 370; vendidos 411 e doados 40 Novos

O tema “Bíblias falsas” motivou intensas controvérsias entre católicos e protestantes no século XIX e nos primeiros anos do século XX em diversas localidades. Tais conflitos tiveram a imprensa como o seu principal palco. Um dos casos mais conhecidos envolveu o presbiteriano Antonio Pedro de Cerqueira Leite e o monsenhor Joaquim Pinto de Campos. Os artigos de Cerqueira Leite foram publicados no *Imprensa Evangélica* e, em 1882, reunidos no livro “As Bíblias falsificadas, ou duas respostas ao senhor cônego Joaquim Pinto de Campos”. Conforme escreveu Cerqueira Leite no *Imprensa Evangélica*, os católicos intentavam disseminar o medo para com as chamadas “Bíblias protestantes” entre as pessoas, pois “não há ninguém que não tenha horror a um livro falso. Se nas coisas humanas se sinta tanta aversão à falsidade, quanto mais nas coisas divinas!” (IMPRESA EVANGÉLICA, 21/4/1866, p. 1; 2/4/1889, p. 1)⁴⁵.

Mais do que qualificar o livro como falso, a estratégia católica colocava em xeque a própria mensagem protestante que evocava como principal sustentáculo de sua propaganda diferenciada a própria Bíblia.

No embate entre os dois ramos cristãos houve também, do lado protestante, a denúncia de supostas perseguições e mesmo ataques físicos que, segundo alguns relatos, permaneceram após a constituição da República e da promulgação da liberdade de cultos.

Protestantes versus católicos: chapéus, perseguições e ataques

Além dos conflitos sobre concepções de igreja ou sobre pontos doutrinários, nos diversos jornais protestantes há muitos relatos de supostos ataques e perseguições, algumas com agressões físicas, sofridas por missionários estrangeiros e novos convertidos ao protestantismo no país nas últimas décadas do século XIX e primeiros anos do século XX, como se pode notar na tabela abaixo.

Testamentos; houve também a venda de pequenas passagens ou livros bíblicos, que atingiram 458 exemplares, desse material foram doados 141. No total, foram distribuídas 1.437 publicações. Pequenos relatórios como esses foram bastante comuns nos diversos periódicos protestantes do século XIX e do século XX.

⁴⁵ Outros textos publicados no *Expositor Cristão* sobre a acusação de serem falsas as Bíblias usadas pelos protestantes: 15/1/1886, p. 4; 1/10/1886, p. 3; 13/2/1892, p. 1. Com o adjetivo “falsa, adulterada”, certamente os textos se referiam ao fato de a Bíblia publicada pelas Sociedades Bíblicas conter 39 livros no Antigo Testamento, e a usada na Igreja Católica conter 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 usada pelos evangélicos ter como base um texto manuscrito hebraico (com alguns versículos em aramaico) e a Bíblia usada pelos católicos seguir a Septuaginta, em grego, que contém os sete livros considerados *apocrypha*, ‘ocultos’ ou ‘difíceis de entender’, pelos judeus, cristãos ortodoxos e protestantes.

Tabela 1 – Protestantes *versus* católicos

Jornal	Título	Data
Imprensa Evangélica	O Brasil caminha (perseguição a jovens recém-convertidos ao protestantismo)	12/10/1889, p. 1
Metodista Católico Expositor Cristão	O subdelegado da Freguesia da Sacra Família – um padre protestante – um conflito? (pedido policial para que o metodista Ludgero de Miranda deixasse a localidade por ser “padre protestante” e por suas mensagens causarem tumultos entre o povo).	1/11/1886, p. 3
	Barbaridades cometidas pelos papistas fanáticos (relatos de ataques a pregadores nas cidades de Barbacena e Rio Novo – MG e em Salto de Itu – SP)	1/10/1889, p. 1
	Notícias batistas – perseguição (ataque de 50 pessoas a uma celebração de batismo dirigida pelo missionário Zacarias Taylor na Vila do Conde, Bahia).	1/6/1890, p. 4
	Os Srs. Antonio de Araújo e Olimpio Fontoura em perigo (ataque de mais de trezentas pessoas a uma celebração religiosa no Arraial do Guarany – RJ).	18/4/1891, p. 2
	Perseguição religiosa – um prefeito constituído em inquisidor mor (pregadores metodistas espancados por policiais e pelo prefeito da cidade de Olinda, após realizarem uma celebração religiosa). Fanatismo (perseguições e ataques a membros da Igreja Evangélica do Bom Jardim, no Recife – PE)	26/4/1900, p. 2
	Ataque à Igreja Evangélica Batista em São Lourenço (RJ)	17/5/1900, p. 2; 7/6/1900, p. 2; 21/6/1900, p. 2
	A intolerância romana	18/4/1901, p. 1; 23/5/1901, p. 1 5/9/1901, p. 2
	Perseguição religiosa (morte de José Antonio dos Santos)	21/11/1901, p. 6
	Perseguição religiosa (perseguição de várias pessoas e do padre da cidade de Patrocínio do Muriaé – RJ ao metodista J. Floriano Martins)	8/10/1903, p. 3-4
		Algumas observações sobre as recentes perseguições em Niterói

O Jornal Batista	Perseguição em Atalaia (retrata as perseguições sofridas pelos protestantes na cidade alagoana e a atuação da Liga Antievangélica de Pernambuco)	12/12/1902, 1, 2
	A perseguição em Penedo (relato de ataques, queima de Bíblias)	29/2/1904, p. 1, 2; 30/4/1904, p. 5
	Perseguições (relato de perseguição e impedimento da realização de culto em Recife – PE; eventos coordenados pelo padre local e pelo subdelegado)	20/8/1904, p. 4-5

Tais conflitos levaram ao extremo a ideia de batalhas pelos espaços do sagrado. Um fato curioso nesse sentido, e que ocorreu mais de uma vez e em locais diferentes no Brasil, foram os conflitos motivados pelo uso de chapéus por protestantes diante de passeatas católicas.

Um dos primeiros casos encontrados foi publicado no jornal *Expositor Cristão*. Trata-se dos conflitos que envolveram o “senhor Bruce”, missionário e professor metodista que teria sido alvo de pedradas e insultos, por parte da população da cidade de Taubaté, São Paulo, no mês de maio de 1891, por não ter tirado o chapéu no momento em que deparou uma procissão católica. Conforme o relato, o senhor Bruce estava em frente ao Colégio Americano de Taubaté, escola protestante do Município e que lhe servia de moradia, e ao contemplar a procissão religiosa continuou com o seu chapéu na cabeça, mesmo diante dos apelos dos fiéis que acompanhavam a procissão. Conforme explicou o *Expositor*, o missionário metodista não compreendeu os pedidos e ali permaneceu com o acessório, motivo pelo qual teria sido apedrejado e insultado por cerca de quinhentas pessoas. O texto narrou ainda que durante o período noturno o salão de cultos da localidade não pôde ser aberto, tamanha foi a revolta dos católicos, que queriam adentrar ao espaço para destruí-lo, sendo necessária a intervenção policial e o apelo ao bispo romano da cidade (EXPOSITOR CRISTÃO, 4/4/1891, p. 2)⁴⁶.

Outro caso envolveu o reverendo Justus H. Nelson e outro cristão não identificado, que numa cidade do estado do Pará não especificada foram atacados com pedras por crianças motivadas pelos respectivos pais, durante uma procissão de *Corpus Christi*, na qual os protestantes permaneceram com o chapéu na cabeça. O texto intitulado “Tira o chapéu, outra

⁴⁶ Possivelmente, casos semelhantes já haviam ocorrido anteriormente, pois, no dia 1 de maio de 1890 o *Expositor Cristão* publicou um texto que explicava por que os protestantes não tiravam seus chapéus quando se viam diante de uma procissão católica na rua. Esse texto foi extraído do jornal *O Apologista Cristão*, periódico metodista publicado em Belém, no Pará.

vez” informou ainda que os religiosos evangélicos foram confrontados por policiais que acompanhavam a referida procissão, ao que o reverendo Nelson teria respondido: “Ora, tenho tosse ruim, e sou quase careca; e pode fazer mal” (EXPOSITOR CRISTÃO, 29/6/1891, p. 4). Conforme explicou o próprio *Expositor Cristão*, os protestantes permaneciam com o chapéu na cabeça ao se verem diante de uma procissão católica, pois retirá-lo significaria um ato de adoração ou reverência às respectivas santidades católicas homenageadas (EXPOSITOR CRISTÃO, 20/7/1891, p. 2).

Os casos acima descritos ilustram que as disputas entre protestantes e católicos pelos espaços ou administração dos bens religiosos não ficaram restritos ao plano discursivo. A publicação desses eventos nos periódicos denominacionais colaborou para construir a imagem de um catolicismo sinônimo de “fanatismo”, cujos adeptos promoviam a desordem e utilizavam da violência para combater as outras crenças. Foram muitos os relatos das perseguições veiculados nos jornais protestantes que atribuíram a culpa dos ataques à própria Igreja Católica que não soube cuidar de seus fiéis e, muito menos, cristianizá-los corretamente. Além disso, em diversos registros dos conflitos foi possível notar a conivência dos poderes civis, sobretudo o policial, para com as referidas perseguições, o que sugere a existência de uma autoridade/legitimidade da religião católica, ou de seus agentes, que extrapolou o universo religioso e confundiu-se com o ordenamento da própria vida social.

O artigo “Intolerância sacerdotal”, publicado no jornal *Expositor Cristão*, relatou as perseguições sofridas por um missionário, não identificado, na Província de Minas Gerais que teria sido chamado à delegacia de polícia para esclarecer sobre suas atividades mediante denúncia do vigário local. Ao explicar o “ataque” sofrido o autor demonstrou uma atitude paternalista de não ofender “o povo ordeiro e pacífico”, alvo preferencial do proselitismo, ou seja, as pessoas estariam à mercê do clero, retratado como inescrupuloso, que aconselhava mal seus fiéis.

Esse delegado já mostrou que soube cumprir com os seus deveres, proibindo em mais de uma ocasião que desordeiros do lugar ofendessem a pessoa do pregador metodista. A culpa porém não é do povo. O povo é pacífico, e ordeiro. Se o povo fosse deixado em paz não haveria desordens nem tumultos por causa da religião. Todo o mal provém daqueles que são maus conselheiros do povo, que abusam de sua posição semioficial e de seu prestígio religioso para incitar o povo a atos de violências. [...] Neste meio tempo, aparece o vigário muito furioso comigo, e deu um espetáculo na porta do delegado, dizendo que eu era um baiano ignorante, que nada sabia da Bíblia, que era um sacristão do sr. Ranson, que só mereço desprezo, se ele fosse autoridade não consentia que me fizesse mal, porém marcava um prazo para eu retirar-me, porque já estou me tornando atrevido, negando os dogmas da Religião do Estado etc. etc. (EXPOSITOR CRISTÃO, 1/6/1886, p. 1).

Conforme o *Expositor Cristão*, na cidade de Ubatuba, São Paulo, as perseguições aos protestantes contaram explicitamente com o apoio da polícia, ao deixar impunes os indivíduos que teriam atirado um “foguetes” durante a realização de um culto na cidade (EXPOSITOR CRISTÃO, 15/11/1886, p. 3). Nesse texto, os redatores do jornal fizeram uma longa menção ao Artigo 5 da Constituição em vigor, no sentido de confrontar a atitude das autoridades policiais, já que o protestantismo deveria também gozar da proteção do Estado.

Outro caso semelhante foi registrado no ano seguinte à proclamação da República e à aprovação da liberdade plena de cultos. O *Expositor Cristão* registrou que na Vila Cruzeiro (ao que tudo indica no Rio de Janeiro) o reverendo James W. Morris, após pregar com a Bíblia nas casas de populares, foi cercado e atacado por umas quarenta pessoas, sendo que outros cem indivíduos teriam derrubado o templo em edificação na localidade; ações envoltas em insultos, ameaças e tiros. Esse ataque teria sido acompanhado pelo padre da localidade. Conforme o *Expositor*, o reverendo Morris foi salvo por simpatizantes e fiéis protestantes que vieram ao encontro dos acontecimentos (15/5/1890, p. 2).

Como afirmei anteriormente, mesmo após a Constituição de 1824, garantir a tolerância e a permissão para os cultos acatólicos, ainda assim essa liberdade foi sempre vigiada. O mesmo ocorreu nos primeiros anos após a instauração da República e a promulgação da liberdade religiosa, como atestam os relatos e dados acima.

Outra expressão religiosa que rivalizou com os protestantes na ocupação do campo religioso no país foi o espiritismo. Nos estudos sobre a implantação do protestantismo no Brasil o espiritismo ainda é pouco lembrado. Embora o catolicismo tenha sido o principal adversário os “espiritistas”, como eram chamados, demandaram artigos em periódicos, folhetos e foram temas de pregações pelos protestantes.

Protestantes versus espíritas: fábrica de santos e fábrica de loucos

O espiritismo concebido por Allan Kardec⁴⁷ chegou ao Brasil durante a década de 1860 por meio dos escritos de seu fundador, trazidos principalmente por pessoas ricas e instruídas, no Rio de Janeiro e na Bahia. No Rio de Janeiro, os primeiros textos espíritas

⁴⁷ “O kardecismo ou espiritismo teve início no século XIX, em Paris/França, por Hippolyte Léon Denizart Rivail (1804-1869), cujo pseudônimo Allan Kardec foi adotado por ele quando da divulgação de sua doutrina, desde 1857. Baseia-se na crença de um plano espiritual, dirigido por um Deus único. Esse plano espiritual se comporia de espíritos superiores e inferiores, obedecendo a um critério hierárquico de estados evolutivos do espírito. Fundamenta-se no progresso espiritual, a partir da integração do amor e do conhecimento adquiridos. O corpo humano seria concebido como instrumento de aprendizagem, a qual se realizaria pelo processo de reencarnação, nascer, morrer e renascer várias vezes em corpos e condições diferentes” (FERNANDES, 2010, p. 19).

começaram a ser debatidos por intelectuais ligados à chamada “roda do *Courier du Brésil*”, um jornal francês publicado no país, com perfil anticlerical e de oposição a Napoleão III. Entre os membros desse grupo estavam Machado de Assis e o professor de Francês Casimir Lieutaud, um dos pioneiros do espiritismo no país. As doutrinas espíritas eram debatidas pelos integrantes do *Courier du Brésil* como uma novidade intelectual europeia, um “tema da moda” que aguçou a curiosidade dos frequentadores do referido círculo (FERNANDES, 2008, p. 83). Esse grupo de intelectuais do Rio de Janeiro foi o primeiro a trazer a problemática do espiritismo para o Brasil; contudo, seus debates foram localizados e limitados. “O espiritismo era debatido entre seus membros em bom e comportado francês” (FERNANDES, 2008, p. 84)⁴⁸.

Foi na Bahia, também por volta de 1860, que Luiz Olímpio Teles de Menezes (1825-1893), intelectual com passagens por conselhos artísticos imperiais e fundador de um jornal literário deu o pontapé inicial para a prática da doutrina espírita no país. Após leituras do “Livro dos Espíritos”, de Allan Kardec, Teles de Menezes se aproximou das propostas do religioso francês e decidiu apresentar a doutrina espírita para a sociedade brasileira. “Teles quis tirar o espiritismo da alta roda que circulava e aproximá-lo de todos” (FERNANDES, 2008, p. 84).

Após cinco anos de estudo e propaganda do espiritismo, no dia 17 de setembro de 1865 realizou-se em Salvador, na Bahia, a primeira sessão espírita no país, sob a direção de Luiz Olímpio. Ainda nesse ano o “apóstolo baiano” fundou em Salvador o primeiro centro espírita, chamado de Grupo Familiar do Espiritismo. No ano seguinte, Luiz Olímpio lançou o folheto “O Espiritismo – introdução ao estudo da doutrina espírita”, uma tradução de algumas páginas do Livro dos Espíritos (FERNANDES, 2008, p. 85). Assim, a partir da Bahia e também do Rio de Janeiro, a doutrina espírita foi gradativamente conquistando adeptos nos diferentes círculos brasileiros, com a criação de outros centros espíritas. Em 1869, cinco anos após a criação do *Imprensa Evangélica*, Teles de Menezes fundou o jornal *Echo d’Além-Túmulo*, o primeiro periódico espírita brasileiro⁴⁹. Ambos os jornais desafiaram a mentalidade religiosa vigente em meio a impressos de influência majoritariamente católica.

⁴⁸ O livro **A história do sobrenatural e do espiritismo** (2014), de Mary del Priore, traz os registros da evocação de espíritos nas chamadas “mesas de espíritos” antes da chegada do espiritismo kardecista no país. Tais práticas, registradas no Rio de Janeiro, Bahia e Pernambuco, eram combatidas como “curandeirismo, feitiçaria, magia” pela Igreja Católica e partir de 1870 pelo Estado que, em benefício da classe médica, passou a coibir “práticas de cura” (p. 70, 101, 171).

⁴⁹ Fernandes (2010) registrou o nascimento e contribuição do jornal *Echo d’Além Túmulo* para a prática do espiritismo no país.

Apesar do início na Bahia, foi a partir do Rio de Janeiro que, na década de 1870, o espiritismo conquistou cada vez mais adeptos, primeiro entre as classes mais intelectualizadas e posteriormente foi levado ao conhecimento das camadas populares. Uma semelhança entre os espíritas e os protestantes foi a simpatia de ambos para algumas causas progressistas como o republicanismo e a liberdade de cultos. Ambas as religiões compartilhavam de um adversário comum, o catolicismo, que tinha por parte do Império a proteção e o reconhecimento como religião do estado. Além disso, classes elitizadas enxergavam nos espíritas um possível apoio político e ideológico: “O espiritismo se batia contra um dos pilares do Estado, a sua religião, e defendia teses liberais ao gosto do ideário republicano” (FERNANDES, 2008, p. 87).

É possível dizer que espiritismo e protestantismo, guardadas as respectivas especificidades, vivenciaram um contexto bastante semelhante durante o Império, no que diz respeito à conquista de espaço no campo religioso, especialmente enquanto expressões religiosas minoritárias que foram.

Uma das diferenças entre os esforços de consolidação da fé espírita no país e os esforços dos protestantes, foi que os espíritas precederam os protestantes na criação de uma entidade de representação nacional, que aglutinasse diferentes expressões ou grupos espíritas e buscase, assim, se fazer representar perante a sociedade civil e suas organizações. Essa primazia consolidou-se com a criação da Federação Espírita Brasileira (FEB), em dezembro de 1884, entidade existente até os dias atuais e que é a principal representante do espiritismo no país. Atribui-se ao fotógrafo português Antonio Elias da Silva⁵⁰, juntamente com outros colegas, a iniciativa pela criação da FEB. O objetivo inicial que marcou a fundação dessa entidade foi bastante claro: “Unir os adeptos brasileiros – que viviam dispersos e desorganizados – sob uma só divisa” (FERNANDES, 2008, p. 88)⁵¹.

A dispersão de forças também foi uma realidade vivenciada pelas igrejas protestantes missionárias no Brasil, bem como a necessidade de organização em sociedades, associações ou alianças. A reunião das diferentes igrejas protestantes só começou a ganhar corpo no século XX, com a criação da congênere à FEB, a Aliança Evangélica (1903).

⁵⁰ Também fundou o jornal *O Reformador* no Rio de Janeiro em 1883. É um dos periódicos mais antigos ainda em circulação no Brasil e que jamais teve a sua publicação interrompida. Atualmente leva o nome de *Revista Reformador*, sendo o órgão oficial da Federação Espírita Brasileira.

⁵¹ Na Primeira República a atuação da FEB se deu a fim de diferenciar o espiritismo kardecista da umbanda, que se constituiu nesse período. O nome de Teles de Menezes não figurou como um dos pioneiros do espiritismo no país na constituição da FEB em 1884. Foram dois movimentos contemporâneos (Rio de Janeiro e Bahia), mas que tomaram rumos separados; sendo que o grupo do Rio de Janeiro, inserido em um contexto social diferente, com maiores condições financeiras e mais próximo ao debate político e social que se passava na capital do país, não reconheceu o movimento baiano (FERNANDES, 2010, p. 74)

Nas disputas pelo sagrado, no século XIX, certo é que o espiritismo incomodou lideranças e fiéis protestantes. Tal como o catolicismo, a fé espírita foi combatida, especialmente por meio dos periódicos protestantes. Nesses impressos, o espiritismo foi associado ao fanatismo religioso ou considerado como uma religião deturpada, fruto dos sincretismos que o próprio catolicismo possibilitou, ao falhar no projeto de cristianização da sociedade. Além disso, foi bastante comum a associação do espiritismo como uma forma de “doença”, sobretudo, mental, que oferecia riscos “incalculáveis” para os seus praticantes⁵². Apesar de compartilharem ideais comuns, como a liberdade de cultos, no plano das disputas religiosas, o espiritismo foi fortemente atacado e desacreditado, sendo ainda considerado pelos protestantes como uma prática religiosa incompatível com supostos critérios de civilidade.

No *Imprensa Evangélica* foram publicadas três séries de artigos de combate ao espiritismo, além de outros escritos com o mesmo teor polêmico. Os textos “O espiritismo em cena” foi veiculado de outubro de 1888 a agosto de 1889 (dez meses), “O espiritismo moderno” foi veiculado de julho de 1888 a novembro de 1889 (dezesesseis meses) e o “Espiritismo e seus efeitos” de janeiro a setembro de 1888 (oito meses). A significativa quantidade de textos veiculados no *Imprensa* sobre o espiritismo, que em algumas edições superou os textos voltados ao catolicismo, atesta que os espíritas foram percebidos como uma ameaça real na disputa pelos bens religiosos. Além do *Imprensa Evangélica*, após 1893, com a fundação do jornal *O Estandarte*, o combate aos espiritistas, como eram chamados os adeptos do espiritismo, continuou bastante presente nas páginas presbiterianas.

No jornal metodista *Expositor Cristão*, o número de textos sobre a fé espírita foi menor, se comparado às publicações presbiterianas. Foi bastante comum, entre os jornais protestantes do século XIX, a cópia de textos (sermões, controvérsias, obituários) veiculados em “folhas irmãs”; assim, é comum encontrar textos e série de artigos publicados no *Estandarte* e no *Expositor Cristão*, como no caso da série “O espiritismo em cena” e “O espiritismo moderno”, publicados originalmente no *Imprensa Evangélica*. N’*O Estandarte*, “O espiritismo em cena” foi também o nome de uma seção exclusiva para a apresentação de textos de combate aos espíritas e que teve espaço nesse jornal de fevereiro de 1893 a julho de 1900, cerca de sete anos, portanto.

⁵² Discurso também fomentado por médicos do Rio de Janeiro e de Salvador. Para conhecer mais, consultar: Almeida (2007). “O espiritismo, uma fábrica de loucos” foi o título de um artigo n’*O Jornal Batista* em 19/7/1917, p. 3.

No texto “O espiritismo moderno”, publicado pelo *Imprensa Evangélica*, o objetivo foi desacreditar os fundamentos da doutrina espírita, bem como apresentar os supostos males à saúde e à vida social.

[...] o espiritismo é ruína e morte para todos os que se rendem a ele. Arruína o corpo. Olhai para uma sessão de espiritistas: cadavéricos, fracos, nervosos, exaustos, mãos pegajosas e geladas [...] jamais conheci um espiritista confirmado que tivesse um sistema nervoso sadio. É a epilepsia e a catalepsia. Destruí vosso sistema nervoso e isso equivalerá à morte. [...] os piores feitos de licenciosidade e as mais infames orgias de obscenidade têm se efetuado à sombra do seu patrocínio [...] algumas vezes se tem recorrido à lei civil para sustar tais lugares [...] Inúmeras famílias têm-se esfacelado por tal coisa. Tem arremessado centenas de donzelas nos abismos da dissolução. Fala acerca de ‘afinidades elétricas’, ‘relações afins’, ‘casamentos espirituais’, e adota todo o vocabulário do amor livre. [...] Também acuso o espiritismo por ser a causa de muita loucura. [...] Ide a qualquer hospício, não me importa qual, e o doutor presidente, depois de perguntardes: ‘quem tem aquele homem?’ dirá: ‘o espiritismo o dementou’; ou ‘que tem aquela mulher?’ dirá: ‘o espiritismo a enlouqueceu’ (IMPRESA EVANGÉLICA, 16/6/1888, p. 192; 28/7/1888, p. 1; 4/8/1888, p. 245).

Apesar do título, “espiritismo moderno”, o texto retratou a prática religiosa como uma espécie de “curandeirismo” e, por isso, não afeita à modernidade, à ciência. Religião e ciência, ou religião e modernidade, foram duas associações que aproximaram protestantes e espíritas no Brasil. Ambos evocaram para si a prerrogativa de uma religião ilustrada, condizente com os ideais de progresso, civilização, que o país defrontou nas últimas décadas do século XIX. Daí o esforço protestante em desacreditar, mesmo ao longo do século XX, o ideal que o aproximava do espiritismo⁵³.

Outra associação foi entre o espiritismo e a criminalidade. Conforme alguns textos publicados no *Imprensa Evangélica*, as sessões espíritas deveriam ser combatidas pelas autoridades policiais, uma vez que supostamente levavam os seus praticantes a “delírios” e à “demência”, fazendo-os perder o controle de seus atos e a praticarem delitos. Esse teria sido o caso de Paulina Jorge de Matos que, no Rio de Janeiro, após participar de diversas sessões espíritas começou a desenvolver diversos “ataques”, sendo considerada, após queixa na polícia por parte de seu marido Bernardino José de Matos, como desaparecida. A par das acusações, os “médiums” da localidade foram procurados pelos policiais, ao que teriam respondido que a referida mulher ficou possessa por um “espírito mau”, sobre o qual as

⁵³ Magali Fernandes, ao estudar o primeiro impresso kardecista no Brasil, *Echo d'Além* Túmulo, afirmou que o seu fundador primava, em suas páginas, aliar o conhecimento científico e religiosidade numa perspectiva progressista: “Somente a instrução e a reforma do ser humano eliminariam a ignorância e o sofrimento desse mundo” (FERNANDES, 2010, p. 35). Alguns artigos publicados pelo *O Jornal Batista* que ao longo das primeiras décadas do século XX procuraram minar a face ilustrada do espiritismo: “O espiritismo analisado II, a pretensão da prova científica” (7/4/1921, p. 5); “O espiritismo e a ciência” (20/10/1921, p. 6); “Um cientista notável abjura o espiritismo” (17/9/1925, p. 8); “O espiritismo e a ciência” (6/10/1927, p. 6); “O espiritismo e a medicina” (14/8/1930, p. 14); “Espiritismo moderno” (16/5/1935, p. 7; 30/5/1935, p. 5).

sessões espíritas não tinham controle (IMPRESA EVANGÉLICA, 13/10/1888, p. 323). Casos como os citados até aqui foram ilustrativos dos supostos perigos que a fé espírita representava, ou seja, os textos visaram incutir o medo aos leitores, como forma de afastá-los das influências do espiritismo.

Além da tentativa de espalhar o medo, casos específicos como o citado acima, ao associar o espiritismo à loucura ou a uma forma deturpada de religião, tinham como objetivo desconstruir a face “científica, moderna” advogada pelos adeptos do espiritismo. Essa foi a ênfase da série “O espiritismo moderno”, que apresentou diversos exemplos de pessoas que teriam sido levadas à loucura ou à morte nos Estados Unidos, além dos casos ocorridos no Brasil⁵⁴.

Paradoxalmente, com a constituição da República em 1889, e a promulgação da liberdade plena de cultos, o espiritismo teve perdas sensíveis, especialmente os médiuns. Com a nova forma de governo foi também aprovado um novo Código Penal, em substituição ao de 1830, que criminalizou as práticas espíritas, definidas como curandeirismo. O espiritismo foi criminalizado, sobretudo no Artigo 157 do Código Penal republicano, título III “Dos crimes contra a tranquilidade pública”, mais especificamente no Capítulo III “Dos crimes contra a saúde pública”.

Como o espiritismo obteve representatividade, ao longo dos anos, por meio de práticas mágicas curativas, os médiuns poderiam, assim, incorrer nos crimes de exercício ilegal da medicina e do uso de “cartomancias, talismãs, magia” com o fim curativo ou para “despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis”; “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios”, prisão celular de um a seis meses e multa (GOMES, 2013, p. 36). Essa criminalização adentrou ao século XX e penalizou qualquer outra manifestação religiosa ou curativa que pudesse ser associada à magia. Mais do que a penalização de uma religião, por um Estado intitulado como laico, a permanência dessa legislação deve ser entendida também como decorrente das disputas pelo saber médico ou científico, entre os considerados detentores oficiais desse conhecimento, os médicos, e aqueles considerados como ameaça ou questionadores, os médiuns.

Essa nova condição, imposta ao espiritismo, foi mobilizada pelos protestantes como uma ferramenta a mais no combate à concorrência espírita no mercado religioso. O ato do governo foi comentado pelo artigo “O espiritismo”, publicado no *Imprensa Evangélica* em 1891. Esse texto ressaltou aos leitores que o espiritismo havia sido considerado uma prática

⁵⁴ Em 24/8/1889, p. 272, apareceu no *Imprensa Evangélica* uma nota informando que o senhor José Egídio, na cidade de Maceió, Alagoas, “angariava pessoas ao hospício” por meio da prática do espiritismo.

mágica passível de punição, especialmente por “pretender curar moléstias por meio de remédios receitados pelos espíritos” (10/1/1891, p. 14-16).

Apesar da restrição legal imposta, o espiritismo continuou a figurar nas páginas dos periódicos protestantes como um perigo a ser combatido pelas igrejas durante os últimos anos do século XIX e primeiros anos do século XX, como se pode notar na tabela abaixo que ressalta, num período de aproximadamente dez anos, no esforço em comum dos jornais *O Estandarte* (criado em 1893), *Expositor Cristão* e *O Jornal Batista* (criado em 1901). Desses três periódicos, o maior combate aos espíritas foi promovido pelo *Estandarte*, então dirigido pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira. O jornal metodista e o batista deram maior destaque para os artigos de confronto ao catolicismo.

Tabela 2 – Protestantes *versus* espíritas

Jornal	Título-série	Data
O Estandarte	Espiritismo	Fevereiro de 1893 a novembro de 1900, total de 16 artigos
	Cartas a um espírita	Novembro de 1894 a julho de 1895, total de 22 artigos
	Absurdos do espiritismo	Março a agosto de 1900, total de 5 artigos
	Espiritismo?	11/2/1893, p. 4
	O espiritismo julgado pela palavra de Deus	4/3/1893, p. 4
	Vitimas do espiritismo	8/4/1893, p. 4
	O espiritismo em cena	16/9/1893, p. 4 18/11/1893, p. 4
	O espiritismo em cena	14/12/1895, p. 3
	O papa e o espiritismo	5/4/1894, p. 4
	Seriedade espírita	9/2/1895, p. 2
	Mais uma vítima	4/1/1896, p. 4
	Falso espiritismo	24/9/1898, p. 2.
	Fatos e notas – espiritismo	1/10/1898, p. 2 19/11/1898, p. 4
	O espiritismo e o romanismo	27/7/1900, p. 3
	O espiritismo e cristianismo	9/7/1900, p. 3
Expositor Cristão	Espiritismo e curandeiro	5/1/1899, p. 3
	O espiritismo	30/11/1899, p. 4
	Frutos do espiritismo	25/5/1900, p. 4
	O espiritismo	28/2/1901, p. 4
	Cartas espíritas	14/3/1901, p. 5
	O espiritismo	14/3/1901, p. 5
	Caso engraçado. Desculpas espíritas	2/5/1901, p. 5
	Espiritismo, uma ilusão	12/2/1903, p. 1
O Jornal Batista	O espiritismo a barra do Evangelho	10/5/1901, p. 3 20/5/1901, p. 3 10/6/1901, p. 3
	Ecos da campanha, o espiritismo	10/9/1901, p. 4
	O espiritismo desmascarado	30/9/1901, p. 2
	Uma loja espírita	11/4/1902, p. 2

Essa preocupação atesta que o espiritismo seguiu conquistando adeptos e rivalizando com o protestantismo. O texto “O espiritismo crescente e ameaçando”, publicado no *Imprensa Evangélica* ilustra essa afirmação:

A ideia espírita caminha, progride [...] infelizmente é isto uma triste realidade. O espiritismo ganha terreno no seio de nossa sociedade. Grassa qual terrível epidemia, perturbando a paz das consciências e povoando os hospícios. Lendo-se os jornais vê-se que a propaganda se alarga. Novos ‘centros’, novos órgãos se fundam em diversos pontos do país (IMPRESA EVANGÉLICA, 20/6/1891, p. 1).

Tal como o catolicismo, o espiritismo foi um importante elemento com o qual os protestantes puderam afirmar a sua religiosidade e, por conseguinte, a sua identidade religiosa. Enquanto o espiritismo era uma ameaça não apenas à fé das pessoas, mas também à saúde, o protestantismo evocava para si a prerrogativa de uma religiosidade detentora de uma moral sadia e afeita aos ideais de civilidade. Ao rivalizar com o espiritismo, os protestantes reafirmaram sua condição de religião “ilustrada”, associada ao progresso, à modernidade.

Embora tenham compartilhado dificuldades semelhantes para a inserção no campo religioso de domínio católico, bem como ideais progressistas como a liberdade plena de cultos e a instauração do regime republicano, no cotidiano das disputas pelos bens religiosos, predominou a construção do antagonismo, da diferença alicerçada no medo e, posteriormente, na legislação civil.

Fazer frente ao catolicismo foi uma ação comum entre protestantes e espíritas; opor-se ao espiritismo foi uma semelhança entre católicos e protestantes. O uso do mesmo “texto sagrado”, embora com diferentes ênfases, foi um aspecto semelhante entre os três ramos identificados como cristãos. O espiritismo, entre católicos e protestantes, nas últimas décadas do século XIX e primeiras décadas do século XX, continuou combatido por meio de cartas pastorais, folhetos, artigos em jornais, livros e sermões⁵⁵.

O cenário descrito até aqui foi um panorama das disputas no interior do campo religioso brasileiro nas últimas décadas do século XIX. Ressaltei as dificuldades encontradas

⁵⁵ Conforme Mary del Priore, no século XIX, a prática do espiritismo ou a consulta a espíritos teve boa aceitação porque não implicava um rompimento abrupto com o catolicismo e com a cultura, como o exigia o protestantismo. Ao comentar sobre a Pastoral de Dom Silveira, arcebispo da Bahia, em 1871: “Reencarnação, nem pensar, pois era contrária à ideia do Juízo Final [...] Demônios como espíritos imperfeitos e eternidade sem inferno? Nunca. Macacos em lugar de Adão e Eva, como queria o Livro dos Espíritos, favorável à teoria da evolução?! Cruzes. Pior eram as ‘superstições perigosas’ e a prática da comunicação entre vivos e mortos, que remetia à invocação de eguns pelos negros, considerada altamente reprovável. Tudo isso eram ‘fábulas’ ou ‘manifestações do Espírito das Trevas’” (PRIORE, 2014, p. 75).

pelos religiosos, estrangeiros e brasileiros, no processo de estabelecimento do protestantismo no país e demonstrei que houve pontos de acordo entre as diferentes confissões protestantes, e seus agentes, recém-chegados no Brasil. Tais elementos foram os inimigos comuns (católicos e espíritas), a simplicidade teológica da pregação missionária (conversionista e individual) e o princípio da igreja universal/unidade na diversidade.

As primeiras iniciativas de aproximação eclesiástica, apresentadas no próximo capítulo, são compreendidas como frutos desse cenário de intensa disputa religiosa que acompanhou o período de estabelecimento do protestantismo missionário no Brasil. Diante do catolicismo fortemente assentado em termos culturais e políticos, as diferentes igrejas protestantes, com reduzidos recursos humanos, buscaram a aproximação e a cooperação institucional ou individual como forma de contrapor a desvantagem diante de seu principal adversário, o catolicismo.

2. FORÇA NA UNIÃO: INICIATIVAS DE FRATERNIDADE E APROXIMAÇÃO ECLESIAÍSTICA

Todo aquele que ama a Jesus, e suspira pela sua vinda, verá nisto um sinal de aproximação do tempo em que haverá um só rebanho e um só Pastor (IMPRESA EVANGÉLICA, 6/1/1866, p. 2-3).

POR UM SÓ REBANHO E UM SÓ PASTOR. INICIATIVAS DE FRATERNIDADE E APROXIMAÇÃO ECLESIAÍSTICA

Nesse capítulo apresento algumas iniciativas que intentaram infundir no seio do protestantismo brasileiro sentimentos mais amplos de fraternidade cristã, que embora dispersas e com influência localizada, antecederam algumas das propostas efetivadas ao longo do século XX com o movimento cooperativo. Discorro brevemente sobre as repercussões da implantação do regime republicano no seio das igrejas protestantes, em especial, no tocante à liberdade plena de cultos. O objetivo central é demonstrar que ideias e iniciativas em prol da aproximação eclesiástica encontraram lugar nos círculos protestantes brasileiros no século XIX nas reuniões oficiais das denominações ou mesmo por iniciativa de grupos locais, como resultados da disputa pelos espaços no campo religioso brasileiro. A fraternidade foi expressa por meio da colaboração individual de missionários e pregadores, enquanto que as primeiras ações de aproximação denominacional se deram com o objetivo de dividir o território a ser evangelizado. Nesse momento a palavra “interdenominacional” apareceu em algumas fontes como uma tentativa de expressar o desejo pela aproximação de diferentes igrejas, em particular das igrejas Presbiteriana e Metodista.

Primeiras manifestações de fraternidade e de aproximação eclesiástica

Desde os primeiros anos de estabelecimento no Brasil houve algumas iniciativas de solidariedade, entre lideranças, missionários ou fiéis, e institucionais, entre igrejas e/ou entidades missionárias estrangeiras no século XIX. Institucionalmente, essa disposição à colaboração eclesiástica foi mais efetiva entre presbiterianos e metodistas. Iniciativas de caráter individual, como o auxílio em sermões (trocas de púlpitos), auxílio em viagens missionárias, participação em atividades administrativas (sínodos, conferências) e devocionais de outra denominação, entre outras, foram bastante comuns.

Como mencionado no capítulo anterior, um dos primeiros sinais desse ideal de unidade e cooperação, resultante do cenário de inserção no Brasil, foi a utilização comum do hinário “Salmos e Hinos”, editado pelos missionários Robert Reid Kalley e Sara Pouton Kalley, a partir de 1861. Segundo o historiador José Carlos Barbosa, a teologia presente no hinário enfatizou 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 “Salmos e Hinos” serviu como livro comum no protestantismo brasileiro pelo menos até fins do século XIX e influenciou a compilação dos hinários denominacionais elaborados posteriormente, de tal maneira que diversas canções e melodias são cantadas ainda hoje nas mais diversas igrejas protestantes brasileiras⁵⁶. Para o historiador José Carlos Barbosa, o hinário representou o mais significativo repositório da fé protestante no país, um compêndio de teologia para ser cantado (BARBOSA, 2002).

As fontes analisadas demonstram que, institucionalmente, a Igreja Metodista foi a primeira denominação a debater, durante a Conferência Anual em 1884 na cidade de Piracicaba, um plano de aproximação e entendimento entre diferentes confissões no país com vistas a uma divisão do território a ser evangelizado.

No âmbito presbiteriano, o primeiro registro de uma iniciativa com vistas à aproximação dessa igreja com outras confissões foi encontrado no livro de Atas do I Sínodo Presbiteriano do Brasil, que ocorreu no Rio de Janeiro em 1888⁵⁷. Na sétima sessão, ocorrida no dia sete de setembro, por proposta do reverendo Eduardo Carlos Pereira:

[...] proponho que este Sínodo, que se originou do sopro vivificador da união evangélica, acentuando seu espírito fraternal, nomeie uma comissão para corresponder-se com os oficiais de todas as denominações evangélicas existentes no Brasil, a fim de promover em sua futura reunião um congresso de todos esses oficiais e de sugerir a esse congresso as bases de uma Aliança Evangélica (LIVRO DE ATAS DO SÍNODO PRESBITERIANO, 7/9/1888, p. 11).

Com a aprovação da sugestão de Eduardo Carlos Pereira, o Sínodo nomeou uma comissão composta pelo próprio reverendo Eduardo e pelos reverendos G. W. Thompson e Lacey Wardlaw. Importante registrar que foi a primeira menção que encontrei ao termo “aliança evangélica” nas fontes consultadas.

Como se verá no próximo capítulo, a trajetória de Eduardo Carlos Pereira no presbiterianismo foi caracterizada pelo seu nacionalismo eclesiástico e defesa pela autonomia

⁵⁶ Outras publicações pioneiras: Igreja Presbiteriana: Hinário Cânticos Sagrados (1867), Nova Coleção de Hinos e Cânticos Sagrados para uso da Igreja Evangélica (1881), Hinos Evangélicos e Cânticos Sagrados (1888); Batista: Cantor Cristão – publicado em 1891; Metodista: Manual de Doutrina e Culto na Igreja Metodista Episcopal (1899); Adventista: Cantai ao Senhor (1914); Luterana do Brasil: Hinos e Orações (1920); Assembleia de Deus: Cantor Pentecostal (1921), Harpa Cristã (1922) e Congregação Cristã no Brasil: Hinário 1 (1928).

⁵⁷ Participaram do Sínodo, como ouvintes, o reverendo W. B. Bagby, Igreja Batista, o Dr. Granbery, Bispo da Igreja Metodista e o reverendo Hugh Clarence Tucker, representante da Conferência Metodista Episcopal do Brasil e da SBA (LIVRO DE ATAS, p. 9).

da igreja brasileira em relação às missões estadunidenses; esse posicionamento foi um dos motivos que contribuíram com os eventos que resultaram na cisão do presbiterianismo em 1903, para o qual Eduardo Carlos Pereira foi um dos maiores expoentes. A proposta feita ao Sínodo para que fosse nomeada uma comissão para se corresponder com outras igrejas “existentes no Brasil” com o intuito de constituir uma entidade de representação evangélica já não teria sido uma amostra do empenho futuro que Eduardo Pereira teve no sentido de buscar uma autonomia para o protestantismo brasileiro, em especial o presbiteriano? Essa associação não foi registrada por escritores presbiterianos como Vicente Themudo Lessa ou estudiosos como Duncan Reily (2003), Antonio Gouvêa Mendonça (1995), Valdinei Ferreira (2010) e Silas Luiz de Souza (2005). Contudo, creio não ser exagerado aproximar essa proposta de Eduardo Carlos Pereira aos seus anseios por uma autonomia da Igreja Presbiteriana no país.

A preocupação com a leitura da Bíblia também foi tema de apreciação do referido Sínodo. Nessa reunião foi constituída a “Comissão de revisão das santas escrituras”, que ficou encarregada de contatar a SBA e “membros idôneos de outras igrejas evangélicas” para que fosse feita uma revisão da Bíblia, versão de Almeida, usada pelas igrejas no país, à qual deveria seguir “o texto grego do Novo Testamento adotado pela comissão revisora da versão inglesa de 1881”. Essa comissão foi composta pelos reverendos J. M. Kyle, J. W. Dabney e o presbítero W. C. Porter (LIVRO DE ATAS DO SÍNODO, 7/9/1888, p. 16)⁵⁸.

A ocupação do território a ser evangelizado pelas diferentes igrejas foi outro tema que motivou iniciativas de cooperação, mas que também motivou conflitos, divergências; nesse capítulo enfatizarei as primeiras iniciativas de fraternidade e de aproximação entre as diferentes igrejas. Além disso, esse tema fez parte da agenda dos congressos e reuniões ecumênicas ao longo do século XX. Nos âmbitos metodista e presbiteriano, as ações mais efetivas no intuito de uma aproximação institucional se deram com o objetivo de constituir uma aliança evangélica brasileira.

Essa iniciativa ocupou, até a definitiva criação da Aliança Evangélica, nada menos que quinze anos (1888-1903), recheados de comissões, reuniões, debates, projetos e relatórios, sobretudo entre os presbiterianos e os metodistas. A considerável demora atesta uma característica comum das igrejas protestantes missionárias no Brasil: o seu pesado sistema administrativo, burocrático, especialmente nesse período em que as igrejas locais

⁵⁸ Essa iniciativa encontrou dificuldades, pois, no ano de 1892, o *Expositor Cristão* relatou que a Conferência Metodista havia deliberado que em seus templos seriam usadas apenas a Bíblia versão de Almeida, em detrimento da versão do padre Pereira de Figueiredo, e que “pelo menos dois irmãos” fossem designados para se entender com os pastores e ministros das demais igrejas evangélicas do país, com o fim de incentivá-las a adotar a mesma versão das Escrituras “de modo que em toda a República torne-se uniforme a Bíblia de Almeida” (2/1/1892, p. 2).

mantinham estreitos laços (financeiro, patrimonial, humano) com as igrejas-mãe norte-americanas.

Outra referência sobre a continuidade dos trabalhos da comissão nomeada pelo Sínodo presbiteriano para promover o entendimento com outras igrejas a respeito de uma aliança evangélica foi encontrada no jornal metodista *Expositor Cristão*. Trata-se de um relatório com os “dez artigos de fé” que deveriam compor, após a apreciação das igrejas interessadas, a base de funcionamento da futura aliança evangélica. O documento foi apreciado e aprovado pela Conferência Anual da Igreja Metodista e divulgado aos fiéis por meio do jornal.

I – Cada denominação evangélica nomeará por tempo determinado dois delegados, um clérigo e outro leigo, que se reunirão no tempo e no lugar conveniente, segundo for determinado em regimento interno;

II – Estes delegados marcarão anualmente assuntos e dias de oração, e procurarão ser no Brasil os intérpretes da Aliança Evangélica Universal;

III – Tratarão de realizar, na primeira oportunidade, uma tradução completa das escrituras originais;

IV – Promoverão urgentemente os meios para o desenvolvimento de uma literatura cristã adequada às nossas necessidades;

V – Procurarão estabelecer uma propaganda sistemática nos jornais de larga circulação;

VI – Zelarão pela harmonia fraternal entre as várias denominações em operação na República;

VII – Tratarão de limitar os campos de ação das diversas denominações não permitindo que mais de uma ocupem cidade cuja população não exceda a quinze mil habitantes;

VIII – Promoverão a fundação de uma escola normal comum;

IX – Convidarão todas as denominações evangélicas representadas na República a unirem seus esforços na fundação de uma universidade de primeira ordem;

X – Representarão perante o governo os interesses das corporações evangélicas existentes na República (EXPOSITOR CRISTÃO, 1/7/1890, p. 1).

É possível notar nos artigos acima que a intenção foi a reunião de igrejas, instituições, como membros de uma futura Aliança e, vale destacar nessa proposta, a possibilidade da participação de “leigos”. A representação perante o governo, a produção de literatura religiosa, os esforços no campo educacional secular, a divisão do território a ser ocupado pelas diferentes igrejas e a imprensa, foram temáticas constantes nos debates do ecumenismo ao longo do século XX, bem como orientaram a criação das entidades que

promoveram o movimento. O zelo pela “harmonia fraternal entre as denominações” (artigo VI) pode ser considerado a principal meta para o desenvolvimento do projeto em apreciação, pois sem o “entendimento” entre as “corporações” os demais objetivos estariam comprometidos. Uma das maneiras apresentadas para o cultivo desse sentimento de harmonia foi a “sistemática propaganda nos jornais em circulação” que cumpririam o papel de disseminar entre os fiéis as decisões ou orientações da aliança.

Conforme as palavras do reverendo Eduardo Carlos Pereira, por meio dos artigos de fé “desejamos é que eles ou outros melhores que sejam sugeridos adotem-se, de sorte que a organização de uma Aliança Evangélica Brasileira seja um fato realizável o mais breve possível. Na união há força” (EXPOSITOR CRISTÃO, 1/7/1890, p. 1).

Os artigos acima foram apreciados na reunião do Sínodo Presbiteriano de 1891, que ocorreu na cidade de São Paulo. Segundo o relatório apresentado por Eduardo Carlos Pereira:

A comissão nomeada por este Sínodo o ano passado [1890] para corresponder-se com os oficiais das denominações evangélicas existentes no Brasil, a fim de promover por ocasião desta reunião um congresso de todos os oficiais dessas denominações e sugerir a esse congresso as bases de uma Aliança Evangélica, declara que conferenciou com os irmãos metodistas sobre as ditas bases, e que julgando inexecutável um congresso enquanto não se assentarem previamente essas bases, crê, entretanto, interpretar o pensamento desta augusta assembleia, oferecendo um projeto de Aliança Evangélica sobre o que se pronunciou favoravelmente a Conferência Anual Metodista (LIVRO DE ATAS DO SÍNODO PRESBITERIANO, 5/9/1891, p. 18-19).

O projeto mencionado pelo reverendo Eduardo Pereira foi o publicado anteriormente no *Expositor Cristão*, com os dez artigos de fé. Vale destacar que embora a meta da referida comissão fosse contatar todas as igrejas evangélicas, até aquele momento apenas a Igreja Metodista havia apreciado a proposta para uma reunião fraternal. É possível notar, no trecho acima, que os metodistas haviam demonstrado cautela para que fossem definitivamente acertadas as bases para a cooperação, especialmente no sentido de organização de um congresso. Conforme as Atas dessa reunião sinodal, outra comissão foi nomeada para analisar o projeto e o relatório trazidos à sessão pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira. Essa nova equipe foi composta pelo reverendo “Eduardo Lane, Miranda, Araujo Cezar” e o próprio Eduardo (LIVRO DE ATAS DO SÍNODO PRESBITERIANO, 5/9/1891, p. 18-19).

Após uma semana, esta comissão fez as suas recomendações ao Sínodo:

I – Que fosse nomeada uma comissão de três membros deste Sínodo para corresponder-se e entender-se com todas as Igrejas Evangélicas da República Federativa Brasileira sobre a necessidade de **unir** suas **forças cristãs** sobre certas linhas determinadas sem ofensa às suas **crenças particulares**; [grifos meus]

II – Que a dita comissão, depois de ter recebido as informações pedidas das ditas Igrejas, prepare um relatório para ser apresentado à consideração do Sínodo em sua futura reunião;

III – Que até ulterior acordo sirvam de base os artigos da Aliança Evangélica, e que seja nomeada uma Comissão do Sínodo que se entenda com os Secretários da Aliança Evangélica e seja autorizada a promover um congresso dos oficiais de todas as denominações evangélicas existentes no Brasil no ano de 1892 (LIVRO DE ATAS DO SÍNODO PRESBITERIANO, 12/9/1891, p. 87-88).

É importante destacar, do trecho acima, que os presbiterianos compreendiam que a “união de forças” era uma necessidade importante; porém, diferentemente dos metodistas, expressaram preocupação com “crenças particulares”. O apego às crenças, doutrinas, organização, ou seja, a confessionalidade de cada igreja foi, ao longo da história das iniciativas de aproximação e cooperação eclesiástica, uma barreira que dificultou a aproximação e o diálogo entre lideranças, fiéis e instituições. À medida que as entidades chamadas de ecumênicas foram criadas no século XX, as divergências sobre pontos doutrinários foram mais constantes, uma vez que as propostas para a aproximação institucional tendiam a ser vistas como ameaças à dissolução das particularidades confessionais das diferentes igrejas.

Possivelmente o entendimento sobre as primeiras “bases para uma aliança evangélica” tenha esbarrado nas divergências sobre questões particulares às diferentes igrejas, o que, somado aos aparelhos burocráticos mencionados anteriormente, pode explicar o longo período de anos que a tal aliança permaneceu apenas no papel. O que não foi novidade na última recomendação do Sínodo, no trecho acima, foi a criação de mais uma comissão para acompanhar as atividades propostas.

Seis anos se passaram sem registros nas atas sinodais da Igreja Presbiteriana sobre o desenvolvimento das comissões criadas com o fim de constituírem a aliança evangélica. Da mesma forma, no âmbito metodista, em especial, no jornal *Expositor Cristão*.

Nas Atas do Sínodo Presbiteriano de 1897, realizado na cidade de São Paulo, foi proposta a nomeação de outra comissão para averiguar quais igrejas deveriam, de fato, entrar em aliança com a Igreja Presbiteriana com o objetivo de definirem as bases para uma aliança evangélica brasileira. Não há nenhuma menção às comissões anteriormente nomeadas, tampouco se lograram algum êxito. A novidade registrada foi uma proposta dos membros do Sínodo para normatizar a ocupação dos territórios pelas diferentes igrejas, ou seja, como se dariam os relacionamentos nas áreas já ocupadas por determinada denominação, caso uma igreja diferente desejasse ali estabelecer-se.

A ideia de disputa pelo espaço do sagrado ou dos bens religiosos, nesse caso, pode ser considerada em seu sentido *stricto sensu*. Os questionamentos apresentados nessa reunião do Sínodo Presbiteriano, sobre o território, só serão plenamente resolvidos (ou aparentemente resolvidos) três anos depois, em 1900, com o *modus vivendi* acordado entre presbiterianos e metodistas sobre a divisão do território a ser ocupado. Os questionamentos e sugestões no Sínodo de 1897 foram:

[...] que a capital nacional, as capitais estaduais, as cidades grandes, os portos principais, fossem considerados terreno comum [...] só pode uma segunda denominação ocupar uma cidade grande com cordial consentimento do primeiro ocupante, se o houver, e depois de franca e plena conferência [...] devemos recomendar que nenhuma cidade com menos de 30 mil habitantes não deva ser ocupada por mais de uma denominação? Resultariam atritos? Dariam mais homens e meios para cultivar maior área? (LIVRO DE ATAS DO SÍNODO PRESBITERIANO, 12/7/1897, p. 63-64).

A sabedoria e a cortesia foram qualidades recomendadas pelo Sínodo aos fiéis no trato com os irmãos de igrejas diferentes que desejassem ocupar um local com trabalho presbiteriano⁵⁹. Ainda que não tenham sido mencionados conflitos no tocante à ocupação de campos missionários nos jornais das respectivas igrejas, a preocupação com a divisão dos territórios há alguns anos presente na Igreja Presbiteriana indica que esse foi um tema polêmico e sensível no interior daquela denominação e que pode ser estendido às demais igrejas.

Como mencionado anteriormente, no ano de 1900, as igrejas Metodista e Presbiteriana estabeleceram um *modus vivendi* com o fim de nortear a ocupação das áreas a serem evangelizadas. Importante frisar que as bases para esse acordo foram propostas por uma “Comissão interdenominacional presbiteriana e metodista” constituída anos antes. Foi a primeira vez que apareceu nas fontes analisadas a palavra “interdenominacional”, como sinônimo do trabalho realizado pelas duas igrejas. Até então, as atividades de diálogo eclesial foram nomeadas como “relações fraternais, entendimento mútuo”.

O acordo estabeleceu que no lugar onde houvesse uma congregação regular presbiteriana, os pregadores metodistas não deveriam iniciar um trabalho evangélico e, no lugar onde houvesse congregação ou trabalho regular da Igreja Metodista os pregadores presbiterianos é que não deveriam promover o trabalho evangélico. As resoluções foram assim definidas:

⁵⁹ Para tanto, foi nomeada uma “Comissão sobre as mútuas relações entre as igrejas evangélicas no Brasil” composta por “A. B. Trajano, Edmund A. Tilly, James L. Kennedy, Álvaro Reis, J. M. Kily, Dickie” (LIVRO DE ATAS DO SÍNODO PRESBITERIANO, 12/7/1897, p. 71).

I – Nenhuma cidade com menos de 25 mil habitantes será ocupada por mais de uma denominação; II – considera-se ocupado o território onde o serviço divino tem sido observado com regularidade; III – sobre a transferência de membros, estes não deveriam ser atraídos com empregos e vantagens e nenhum membro deve ser transferido sem plenamente se entender com as autoridades da igreja de onde vem; IV – deverá haver uma comissão permanente interdenominacional de 3 membros de cada denominação, a qual resolverá as questões ou dificuldades que se levantem durante o intervalo das sessões dos concílios das diversas igrejas, e as resoluções desta comissão serão respeitadas até que os concílios sobre elas se pronunciem (LIVROS DE ATAS DO SÍNODO PRESBITERIANO, 19/7/1900, p. 25).

Este foi o primeiro acordo oficial estabelecido entre diferentes igrejas protestantes missionárias no país no campo da cooperação. Embora a partilha do espaço territorial não dependesse de nenhum entendimento doutrinário ou de crença comum, essa iniciativa atesta que havia por parte das instituições disposição para relacionamentos fraternais e anulação de possíveis conflitos. Sem dúvida, as igrejas Presbiteriana e Metodista avançaram ao adotarem esse plano de ocupação do território. Foi uma iniciativa que prometia ser exitosa, tanto que foi objetivo da “comissão interdenominacional presbiteriana e metodista” corresponder-se com outras igrejas evangélicas com o intuito de que também aderissem a esse *modus vivendi* (LIVROS DE ATAS DO SÍNODO PRESBITERIANO, 19/7/1900, p. 26).

No tocante ao projeto de criação de uma aliança evangélica não foram encontrados registros até o ano de 1902, quando ocorreram reuniões com a participação de mais de uma igreja protestante representada para o debate do tema, cuja definitiva organização da entidade aconteceu no ano seguinte.

Existiram no século XIX outras iniciativas, com perfil mais localizado, que tiveram como objetivo promover sentimentos de fraternidade eclesiástica, infundir a piedade, facilitar a propaganda do Evangelho, “combater o catolicismo”, os “vícios” e defender interesses dos protestantes como o acesso à saúde. A maioria dos exemplos mencionados a seguir teve uma existência pequena ou com pouco registro nas fontes consultadas, sobretudo no que se referiu ao término ou continuidade das atividades.

Em 31 de maio de 1890 foi criada, por presbiterianos, a Liga Evangélica de São Paulo. O jornal metodista *Expositor Cristão* em julho do mesmo ano afirmou que a Liga tinha como objetivos:

[...] propugnar pelo livre exercício da liberdade de consciência, combater todos os vícios ou sistemas contrários à ordem social e moral [loterias, bebedices, jogos]; semear as verdades do Evangelho e combater o catolicismo (EXPOSITOR CRISTÃO, 1/7/1890, p. 4).

Além disso, a intenção seria a de criar sucursais em outras cidades do estado e inspirar a criação de congêneres em todo o país. Para os redatores do *Expositor* a iniciativa proposta pela Liga Evangélica merecia dos metodistas “consideração e cooperação”⁶⁰.

A passagem do regime monárquico para o republicano, bem como o fim do século que então se aproximava, colocou diante dos grupos religiosos do país a miragem das mudanças. Tais mudanças, sobretudo no âmbito político e econômico, reclamaram dos grupos sociais, especialmente no contexto urbano, novos comportamentos nas esferas coletiva e individual. Os protestantes ao proporem ações de combate aos jogos, loterias, danças, alcoolismo e ao tabagismo, na divulgação de normas de higiene doméstica e de comportamentos individuais e coletivos, revelaram uma identificação com processos de regulação de condutas formativas da sociedade, em que ser “civilizado” ou “moderno” era se apresentar bem aos olhos dos outros (ALMEIDA, 2003, p. 43). Além disso, tais diferenças eram decantadas como diferencial religioso, tendo em vista o cenário de concorrência religiosa. “Ser o que o outro não pretendia ser, dadas as circunstâncias culturais, era a possibilidade de obter prestígio social, solidificando assim o seu espaço religioso” (ALMEIDA, 2003, p. 43).

Conforme escreveu o reverendo Vicente Themudo Lessa, o combate ao catolicismo foi um dos pilares, ou dos principais motivadores para a criação da Liga Evangélica, pois foi criada para “defender os direitos do protestantismo, assegurados pelas instituições republicanas, mas postos em perigo pelos elementos clericais” (LESSA, 2010, p. 310). Entre esses direitos, estava o da liberdade de cultos, o sepultamento dos mortos e o acesso à saúde que, mesmo após a separação do Estado e Igreja Católica, continuariam a ser supostamente cerceados por padres católicos.

Para ter “acesso digno à saúde” protestantes paulistas lançaram a ideia da fundação do Hospital Evangélico de São Paulo, em 1890⁶¹, sendo o prédio inaugurado em 1894 (LESSA, 2010, p. 310). Para a fundação desse hospital auxiliaram, por meio da criação de uma sociedade, não apenas protestantes, mas outras pessoas que simpatizaram com a ideia, sobretudo ingleses e alemães. Com o decorrer dos anos, o hospital passou a ser dirigido pelos não evangélicos, sobretudo os estrangeiros, o que não aconteceu com o Hospital Evangélico do Rio de Janeiro, “onde predominou o elemento crente” (LESSA, 2010, p. 310).

⁶⁰ A primeira diretoria foi constituída pelos reverendos E. A. Tilly, J. Z. Miranda, Eduardo Carlos Pereira e mais quatro leigos: Dr. Lane, B. D. F. de Arruda, Gaspar Schlittler e Remígio de Cerqueira Leite.

⁶¹ Em 1/8/1890 (p. 4), o *Expositor Cristão* informou que o reverendo Hugh Tucker havia feito uma conferência em inglês na Igreja Metodista, e que na ocasião foram arrecadadas ofertas para a obra do hospital evangélico de São Paulo. Em março desse mesmo ano o periódico metodista publicou uma pequena nota que informou sobre a reunião dos presbiterianos em São Paulo para o planejamento da criação de um hospital (3/3/1890, p. 3).

O Hospital Evangélico do Rio de Janeiro foi a primeira instituição com esse perfil criada no Brasil. Foi fundado em outubro de 1887 e contou com a colaboração de congregacionais, batistas, episcopais, luteranos, metodistas e presbiterianos. Meses antes, o jornal *Metodista Católico* (posterior *Expositor Cristão*)⁶² publicou o texto intitulado “Um hospital para os acatólicos”, no qual afirmou que as pessoas que proferiam uma religião diferente da oficial sofriam as “crueldades” caso não cedessem à “imposição de práticas religiosas contrárias à sua fé” (METODISTA CATÓLICO, 15/6/1887, p. 1). Era, pois, uma necessidade urgente a fundação de um hospital onde os acatólicos pudessem ser socorridos “onde possa curar o seu corpo, sem ser atribulado em seu espírito”. Conforme os redatores do periódico metodista, já estavam em curso algumas reuniões de evangélicos, de diferentes igrejas, com o objetivo de fundarem o referido hospital. Além disso, exortou os fiéis metodistas a unirem-se fraternalmente para a realização do projeto.

A criação dos hospitais evangélicos, denominação genérica que outras entidades congêneres receberam, ocorreu em diversas localidades do país⁶³ e a maior parte das iniciativas contou com esforços de diferentes igrejas. O tema “saúde” também ocupou importante espaço nos debates a respeito da cooperação eclesial ao longo do século XX, especialmente, para o estabelecimento de missões em terras indígenas e para atender populações menos favorecidas.

Na cidade do Rio de Janeiro foi criada a Sociedade Missionária Juvenil, possivelmente no ano de 1885. Essa entidade teve como objetivo reunir moços cristãos para promoverem a evangelização, atividades devocionais e de lazer. Suas atividades não se restringiram somente aos jovens, mas promovia atividades dedicadas às crianças, mais precisamente aos meninos. Além disso, a Sociedade criou uma biblioteca para atender aos seus associados. Nesse mesmo ano, a entidade contou com 37 associados. Algo que chama a atenção são as ações voltadas especialmente aos moços e aos meninos (O CRISTÃO (a), 15/11/1885, p. 3-4). As meninas, bem como as moças, só receberão atenção por parte de entidades como a Sociedade Missionária Juvenil com a organização da ACM e a posterior representante feminina dessa entidade.

Outra iniciativa semelhante foi a Sociedade União Evangélica (SUE) criada na cidade de São Paulo. O objetivo da SUE foi congregar jovens, apenas homens como sugerem as

⁶² O Jornal *Metodista Católico* começou a circular em 1 de janeiro de 1886. A partir da edição do dia 20 de julho de 1887 passou a circular com o nome de *Expositor Cristão*, que permanece até hoje.

⁶³ Surgiram também o 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 Dourados (1946), Hospital Evangélico de Londrina (1948), Hospital Evangélico da Bahia (1961), entre outros.

fontes, com o fim de promover sentimentos de fraternidade cristã, por meio de orações, leituras bíblicas, cultos e “reuniões de sociabilidade”. A entidade também formou uma biblioteca com livros de diversos temas que podiam ser acessados pelos membros. Para o trabalho religioso, um dos pilares foi a “propaganda do Evangelho” (O ESTANDARTE, 23/9/1893, p. 4). A criação da SUE antecedeu a fundação da Associação Cristã de Moços no Brasil (ACM), entidade mais famosa e mais duradoura com o objetivo de congregar jovens cristãos e não cristãos.

Myron August Clark (1866-1920) foi um secretário da ACM em nível internacional e foi enviado ao Brasil em 1891 para criar uma Associação no país. Sua participação como “correspondente” na SUE pode indicar que o mesmo tenha participado na concepção da Sociedade, pois a entidade teve objetivo e estrutura semelhantes às futuras ACM’s do país. A primeira ACM criada no Brasil, e na América do Sul, foi a do Rio de Janeiro, em julho de 1893. A ACM de São Paulo foi criada em 1902.

A próxima referência publicada no *Estandarte* indica que a SUE contribuía com ofertas mensais em dinheiro para auxiliar na manutenção desse periódico e que existiam outras associações congêneres.

Não merecerá também O Estandarte a simpatia das outras associações evangélicas? Esperamos que todas se esforcem por colaborar conosco neste trabalho de propaganda evangélica, imitando o exemplo significativo dos moços da União (O ESTANDARTE, 11/2/1893, p. 4).

A SUE apareceu no *Estandarte* em agosto do mesmo ano, quando foi publicada uma nota sobre a Assembleia Geral e a composição de uma comissão para revisão do estatuto da entidade, que ficou assim definida: Alberto da Costa, Francisco Lotufo, Erasmo Braga, Luiz da Silva e A. Casal. Esses personagens também fizeram parte da diretoria da SUE, que permaneceu até a dissolução da mesma (O ESTANDARTE, 26/8/1893, p. 4).

O estatuto revisado da Sociedade foi publicado no mês seguinte no *Estandarte* e desse documento é importante ressaltar que a entidade objetivou reunir “membros de qualquer igreja evangélica” e pessoas que, mesmo não pertencendo a qualquer igreja, simpatizassem com os seus objetivos desde que aprovado pela diretoria. Para tanto, havia diferença entre sócios ativos e sócios auxiliares. Os sócios não evangélicos eram aceitos como “auxiliares” e podiam opinar, apresentar propostas, votar e envolver-se em qualquer atividade da Sociedade; porém, não podiam ser eleitos e nem dirigir alguma atividade religiosa, regalias específicas aos filiados a qualquer igreja protestante (O ESTANDARTE, 23/9/1893, p. 4).

Os recursos para a manutenção da SUE vinham das mensalidades dos sócios e de doações que poderia receber. Perderiam a condição de membros os sócios “por ato infamante” ou por não quitarem as mensalidades durante seis meses (O ESTANDARTE, 23/9/1893, p. 4).

No período compreendido entre setembro de 1893 e junho de 1894, apenas convocações para a Assembleia Geral da SUE foram publicadas no *Estandarte*. Para esse período, contudo, obtive informações no Livro de Atas da Mesa Diretora da SUE.

As atividades da Sociedade ocorreram até o dia 11 de junho de 1894, quando foi registrado o pedido de demissão do cargo de presidente e exoneração da condição de sócio efetivo do então presidente Antonio C. da Silva. No livro de Atas da Diretoria não constam os motivos que levaram o então presidente a solicitar a sua demissão. A análise dos registros da Diretoria da SUE levam a crer que o pedido de demissão foi motivado por divergências internas à Sociedade, e que esta solicitação foi crucial para a dissolução da entidade no dia 30 do mês de julho daquele ano (LIVRO DE ATAS DA DIRETORIA DA SUE, 11/6/1894, sessão IV e V).

Embora a SUE tenha tido uma curta existência, foi representativa como marco para o surgimento no país de associações de jovens que congregaram não apenas evangélicos, mas possivelmente católicos ou não professos de qualquer religião. Especialmente na SUE apareceu o nome de Erasmo de Carvalho Braga, então com 16 anos e aluno do Instituto Teológico da Igreja Presbiteriana, personagem que foi ao longo do século XX um dos mais importantes defensores da causa ecumênica no país, e com significativa representatividade em organismos ecumênicos do estrangeiro.

No estado do Pará existiu um organismo voltado apenas às mulheres: a União Brasileira de Mulheres de Temperança Cristã. A única referência encontrada nas fontes sobre as atividades dessa União foi um pedido enviado ao jornal *O Estandarte* para que fosse divulgada a petição da “União Ecumênica de Mulheres de Temperança Cristã” que teve por objetivo levar à presença dos governantes a necessidade da “proteção do lar doméstico contra os vícios, erros ou omissão das legislações de muitos países, a respeito do tráfico de bebidas alcoólicas e dos narcóticos” (O ESTANDARTE, 4/8/1894, p. 4). Aparentemente a União Brasileira foi parte de uma entidade internacional, também voltada às mulheres e à “proteção do lar doméstico”. É importante o registro dessa iniciativa, pois a participação das mulheres nas mais diversas atividades das igrejas protestantes no país muitas vezes é relegada às

entrelinhas documentais. Além disso, foi um dos primeiros registros encontrados nas fontes aqui analisadas para o uso da palavra “ecumênico”⁶⁴.

A Sociedade Obreiros Cristãos foi outra entidade, criada na cidade de São Paulo, que objetivou reunir cristãos evangélicos e não religiosos sob princípios comuns. O estatuto dessa Sociedade foi publicado em julho de 1895 no *Expositor Cristão*; porém, no jornal *O Estandarte* também há algumas pequenas notas sobre o seu aparecimento. Tal estatuto é bem semelhante ao da SUE publicado no periódico presbiteriano em 1893.

Conforme o estatuto da Sociedade, o objetivo foi “propagar o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Cristo” e, tal como a SUE, poderiam tornar-se sócios os fiéis de qualquer igreja evangélica, bem como não religiosos que simpatizassem com os propósitos da entidade. Uma novidade que a Obreiros trouxe foi a oportunidade de participação das “senhoras”. A eleição para cargos, direção de trabalhos religiosos foram prerrogativas apenas dos membros evangélicos, sendo que os membros não religiosos, chamados de auxiliares, podiam opinar, votar e apresentar propostas. Todos deveriam contribuir com uma mensalidade para a manutenção da Sociedade. O funcionamento da entidade se deu por meio de reuniões semanais e duas assembleias gerais semestrais, junho e dezembro. Perderiam o título de sócio os membros “cuja moral não correspondesse a uma vida social e evangélica e os sócios que durante seis meses não pagassem suas mensalidades” (EXPOSITOR CRISTÃO, 7/7/1895, p. 4).

O reverendo Vicente Themudo Lessa, ao comentar sobre essa Sociedade, afirmou que os membros promoviam reuniões evangelísticas, viagens missionárias e que seus membros provinham de diferentes igrejas protestantes. Nas palavras de Themudo Lessa, ao comentar sobre a importância evangelística da Obreiros Cristãos:

Algum resultado produziu. Quando fui pastor em Lençóis Paulista recebi um candidato à profissão de fé, Antônio Zamboni, que havia sido iniciado na capital,

⁶⁴ “Temperança”, do Latim *temperantia*, significa “guardar o equilíbrio, moderação”. Temperança cristã foi o nome de um movimento de mulheres protestantes que, a partir de 1874, na cidade de Cleveland (Ohio), nos Estados Unidos, passaram a se reunir e a criar grupos que objetivavam combater os “males sociais” da época como o consumo de álcool, jogos de azar, prostituição. Além disso, expandir modelos de comportamento tidos como adequados a mulheres cristãs na vida doméstica e em sociedade. Esse movimento espalhou-se rapidamente pelas igrejas dos EUA, sobretudo entre os metodistas. As Uniões estadunidenses tiveram um papel destacado no debate a respeito do consumo e da venda de bebidas alcoólicas naquele país na década de 1920. No Brasil, Uniões de Temperança Cristã foram criadas no interior das igrejas metodistas e congregavam mulheres de outras denominações. A ênfase também recaiu sobre o controle do corpo e dos modos de comportamento nos âmbitos privado e coletivo. À luz do filtro religioso, a cultura brasileira foi entendida como passível (e carente) de transformação, para adequar-se a padrões de conduta considerados mais “sadios” e “morais”. É interessante ressaltar o emprego do termo “ecumênico” para designar a União no país, uma das poucas menções a essa palavra nas fontes produzidas no século XIX. O jornal *Expositor Cristão* dedicou uma edição inteira em homenagem à Miss Francis Willard, uma das principais fundadoras do movimento de temperança nos EUA, ao lembrar a data de seu falecimento ocorrido em 17 de fevereiro de 1898 (EXPOSITOR CRISTÃO, 26/2/1903).

numa dessas reuniões [...] sempre uma parte da semente há de cair em boa terra (LESSA, 2010, p. 421).

Uma iniciativa que, embora individual, alcançou diferentes igrejas e foi por elas admirada, incentivada, foi a Sociedade Brasileira dos Tratados Evangélicos, criada pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira em 1883. Autores como Valdinei Ferreira (2010) e Éber Ferreira Lima (2008), veem na criação dessa Sociedade, da Revista de Missões Nacionais (1887), os primeiros sinais da busca por maior autonomia do protestantismo brasileiro perante as igrejas-mãe dos Estados Unidos, encampada pelo reverendo Eduardo Pereira.

Foi “o primeiro ensaio para uma cooperação brasileira independente para um trabalho comum de evangelização” (LESSA, 2010, p. 207). A Sociedade publicou folhetos⁶⁵, propiciou a tradução de textos para os jornais denominacionais, incentivou a criação da Revista de Missões. Esse conjunto de materiais foi de uso comum nas diferentes igrejas, sobretudo, por meio dos jornais que publicavam o material produzido pela Sociedade. “Do primeiro folheto editado saíram 4 mil exemplares. Até abril de 1892 cerca de 90 mil exemplares de diversos folhetos haviam sido postos em circulação” (LESSA, 2010, p. 209). Se considerarmos que o problema da produção de literatura religiosa sempre foi explicitado como uma das grandes necessidades do protestantismo brasileiro, até meados da década de 1930, é possível dimensionar a importância que a iniciativa de Eduardo Pereira teve no sentido de subsidiar as ações de propaganda do Evangelho.

A iniciativa de Pereira incentivou no âmbito a Igreja Metodista a criação de uma sociedade semelhante. Em 1886, na cidade de Juiz de Fora, o pastor Justiniano R. de Carvalho criou a Sociedade de Publicações Metodistas, cujo objetivo foi a “publicação de tratados evangélicos, folhetos e livros, de conformidade com os intuítos da Igreja Metodista Episcopal” (METHODISTA CATÓLICO, 16/4/1886, p. 3).

A última referência encontrada para a existência da Sociedade dos Tratados foi o ano de 1898, quando o *Estandarte* publicou o relatório de uma das Assembleias Gerais da entidade. Nesse documento consta que, por iniciativa do sócio Antonio Ernesto foi proposto à Sociedade que aceitasse como membros, sem contribuição financeira obrigatória, pessoas “simpáticas ao Evangelho”, sendo que o voto continuaria exclusivo de professores de igrejas evangélicas (O ESTANDARTE, 11/6/1898, p. 1). A proposta ficou “sobre a mesa” para ser analisada posteriormente. Não foram encontradas informações sobre essa abertura, contudo, a

⁶⁵ No Centro de Documentação e História Reverendo Vicente Themudo Lessa encontra-se uma raríssima coleção desses folhetos, em grande parte publicados pela Sociedade dos Tratados. Esse material, tal como grande parte do acervo em questão, foi reunido durante muitos anos pelo reverendo Lessa.

sua análise por parte dos membros é sugestiva quanto à disposição para a proximidade com pessoas não diretamente filiadas às igrejas, tal como ocorria em organizações como a ACM.

A ACM foi, sem dúvida, a mais importante entidade voltada à juventude na história do protestantismo; subsiste até aos dias atuais. Como afirmado anteriormente, a primeira ACM no Brasil foi criada no Rio de Janeiro em 1893 por Myron August Clark, tendo como primeiro presidente o estudante Nicolau Soares do Couto⁶⁶.

A Associação foi um importante divulgador dos ideais de unidade e fraternidade cristã, especialmente os voltados à 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, inclusive aberta a não religiosos. O principal objetivo da entidade foi difundir a mensagem cristã. Erasmo Braga, que participou quando jovem na fase inicial da ACM no país, ao escrever sua tese ao Congresso do Panamá afirmou “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” (BRAGA, 1916, p. 37).

O século XIX foi um período marcado por grandes mudanças sociais e culturais provocadas pelo avanço do capitalismo, com desenvolvimento tecnológico, crescimento das cidades, as mudanças de regimes políticos na Europa e nas Américas, a transformação das relações de trabalho e de produção (com a extrema exploração do trabalho de mulheres e de crianças), os conflitos bélicos e o desenvolvimento da ciência. As ideias socialistas, a consolidação do marxismo como ideologia de combate àquele sistema capitalista e de crítica aos sistemas eclesiásticos, bem como o progressivo direcionamento da religião para o âmbito privado, trouxeram questionamentos e desafios à visão de mundo dos cristãos (DIAS, 2008, p. 326).

Esse contexto possibilitou o surgimento de uma consciência de que era preciso buscar novas formas de viver o cristianismo na nova sociedade que despontava. A preocupação com os problemas sociais (pobreza, lazer, saúde, educação, trabalho) fez com que surgissem associações, sociedades, sindicatos, federações de jovens, mulheres, homens, estudantes cristãos (leigos) que influenciaram decisivamente na vida de igrejas locais e nos rumos do protestantismo mundial.

⁶⁶ O surgimento da ACM é creditado a George Williams, que em 6 de junho de 1844 organizou a primeira Associação em Londres. Em dezembro de 1851 foram fundadas entidades congêneres no Canadá e nos EUA. A primeira conferência internacional das ACM's aconteceu em 1854 em Nova York (REILY, 2003, p. 96).

Segundo Antonio Gouvêa Mendonça, o chamado movimento leigo, sobretudo o de jovens, no interior do protestantismo, foi uma das raízes mais robustas para o surgimento do movimento ecumênico moderno. Conforme esse autor é provável que as associações de leigos não estivessem, ao longo dos anos, tão contaminadas pelo orgulho eclesiástico, tendo suas organizações uma vida longa⁶⁷ e de grande contribuição às iniciativas que visaram à fraternidade eclesiástica, sobretudo na formação de lideranças (MENDONÇA, 1997, p. 91). Desde o surgimento no país, a ACM sempre figurou nas páginas dos jornais denominacionais. Os fiéis identificaram-se com seus objetivos e incentivaram os jovens a dela participarem.

Além de promover ações em prol da evangelização, a Associação buscou desenvolver a piedade individual (atividade para o espírito), e incentivou a prática do esporte e do lazer (a atividade para o corpo). Com esses fins as ACM's foram atrativas para a juventude, sobretudo, em cidades com pouca oferta de espaços para a sociabilidade, a recreação. Além disso, a Associação serviu como um meio de capitanear jovens não crentes para as igrejas, como se pode notar em algumas das ênfases para a Semana de Oração da ACM em 1898⁶⁸:

Como Cristo. Interceder com ele a favor dos moços incrédulos que frequentam a associação [...] como Cristo, na sua comunhão com Deus. Tenhamos todos nós essa relação íntima com Deus fundada no conhecimento da Palavra de Deus, em oração, e na obra do Espírito Santo em nós. Oração pela vida espiritual da Associação, e pelo desenvolvimento, nos sócios, da santidade individual [...] como Cristo, no amor fraternal. Oração para que a vida social e íntima da Associação seja caracterizada pelo amor fraternal: para que abundem intimidade e confiança de parte a parte, e que cessem de todo divergências e questões entre os sócios (EXPOSITOR CRISTÃO, 3/11/1898, p. 4).

O discurso de Antonio B. Trajano, proferido na solenidade de inauguração do edifício da Associação no Rio de Janeiro no dia primeiro de novembro de 1898, sintetiza os objetivos da entidade dentro e fora dos muros eclesiais⁶⁹. Para o orador, o fim principal da entidade deveria ser infundir uma vida virtuosa, dada ao trabalho, não dada a vícios ou a qualquer imoralidade, e uma vida baseada na espiritualidade e na ação social. O êxito para tais

⁶⁷ Dessas associações, algumas são ainda hoje ativas, além da Associação Cristã de Moços/Moças, entidades similares como o Exército da Salvação, a Fraternidade Internacional de Estudantes Evangélicos, Aliança Bíblica Universitária, entre outras.

⁶⁸ Em 1898, o jornal *Expositor Cristão* divulgou os assuntos para a Semana de Oração da ACM intitulada “Como Cristo. Oração pela mocidade. Sermões pelos pastores da cidade sobre ‘o papel do moço na família, na pátria e na igreja’”.

⁶⁹ Essa solenidade reuniu jovens de diferentes igrejas e lideranças como o pastor batista W. B. Bagby, João M. G. dos Santos, pastor da Igreja Evangélica Fluminense e representantes da SBA, autoridades civis e diversas outras pessoas da comunidade carioca.

metas, segundo Antonio Trajano, dependia do “desenvolver-lhes no coração o verdadeiro sentimento religioso e o temor de Deus” (EXPOSITOR CRISTÃO, 10/11/1898, p. 1-2).

Esse “sentimento” foi apresentado pelo orador como o mecanismo que poderia manter os moços no caminho da virtude e da justiça e foi definido como:

[...] piedade nobre e elevada que leva o homem a amar a Deus, a praticar o bem e a aborrecer o mal [...] se um homem for sinceramente religioso, praticará necessariamente a virtude, que ele seja sábio, quer ignorante, quer seja rico, quer seja pobre, quer seja protegido, quer seja desamparado [...] Portanto, a Associação Cristã de Moços andou muito acertada, tomando como base, como pedra angular do seu trabalho, o desenvolvimento do sentimento religioso no coração de seus associados (EXPOSITOR CRISTÃO, 10/11/1898, p. 1-2).

Para o cultivo dessa fraternidade, a Associação deveria continuar a investir nas reuniões sociais de oração, conferências religiosas, estudos da “Palavra divina” e da observância de seus preceitos. Conforme o discurso de Antonio Trajano, além dos cuidados com o espírito, a ACM deveria cuidar do corpo físico de seus sócios, pois, diante de um mundo mergulhado em vícios e imoralidades era preciso desenvolver na juventude sentimentos morais e intelectuais sadios. A estratégia para esse objetivo deveria ser a promoção de atividades recreativas, das mais diversas, como se pode notar no trecho do referido discurso:

Mas os moços, já pela sua idade, já por muitas outras circunstâncias, precisam também recrear-se, precisam também divertir-se, precisam nas horas que sobram de seus trabalhos diários, empregar-se em alguma distração alegre, proveitosa e inocente da qual só alegria e proveito lhes possam resultar. É necessário ensinar os moços que eles podem divertir-se, podem recrear-se, podem alegrar-se perfeitamente seu coração sem ofenderem a Deus, sem escandalizarem seus semelhantes, sem cometerem excessos, sem estragarem a sua saúde e sem esbanjarem o dinheiro que ganham (EXPOSITOR CRISTÃO, 10/11/1898, p. 2).

O caráter transconfessional também ficou claro na fala de Antonio Trajano ao afirmar que a ACM “não é uma igreja nem pertence a nenhuma comunidade religiosa, e por isso não faz propaganda de divergência de doutrinas, nem entre em controvérsia alguma sobre ponto de religião” (EXPOSITOR CRISTÃO, 10/11/1898, p. 2).

Essas foram algumas entidades criadas no século XIX que intentaram infundir no seio do protestantismo brasileiro, sentimentos mais amplos de fraternidade e solidariedade cristã. Podem ser consideradas iniciativas dispersas e com influência localizada, mas que antecederam algumas das propostas efetivadas ao longo do século XX com o movimento cooperativo organizado, em especial, a partir do Congresso do Panamá em 1916. Conforme mencionado anteriormente, os missionários estrangeiros que vieram ao Brasil estabeleceram

um protestantismo baseado na adesão voluntária de novos convertidos e instituições portadoras de um “espírito associativista” que foi fortalecido pela necessidade do enfrentamento de um adversário confortavelmente estabelecido, um espaço territorial enorme para ser ocupado e forças denominacionais com pouca expressão e dispersos.

Unidade na variedade: a Semana Universal de Oração

Ao lado das controvérsias sobre a unidade da igreja, entre protestantes e católicos, outro assunto referente à aproximação eclesiástica evangélica, publicada nos jornais denominacionais ao longo dos anos nos séculos XIX e XX foram os programas da Semana Universal de Oração.

A Semana Universal de Oração foi uma atividade criada pela Aliança Evangélica de Londres e divulgada pelas mais diferentes igrejas protestantes ao redor do mundo. Essa atividade teve como objetivos reunir os cristãos em oração a favor de temas/necessidades comuns às igrejas. O evento foi realizado sempre na primeira semana de cada ano e contou com um programa previamente definido pela Aliança londrina e divulgado às demais igrejas. Uma análise desses programas, ao longo dos anos, indica os temas, dificuldades ou desafios sociais e religiosos a que o protestantismo teve de responder. O incentivo aos sentimentos de fraternidade, unidade, entre os cristãos protestantes também figurou como uma das principais metas dessa atividade.

Embora no século XIX, como já afirmado anteriormente, não existissem entidades ecumênicas que objetivaram reunir as diferentes igrejas protestantes no Brasil, a publicação ano após ano da programação da Semana de Oração nos jornais denominacionais, bem como o incentivo às orações comuns, são bastante significativos e atestam que as igrejas seguiam a orientação da Aliança de Londres. Nesse sentido, a observação dos dias de oração comuns e a ênfase dada pelas igrejas no país, por meio de seus respectivos jornais, podem ser consideradas como sinais de disposição de igrejas e de fiéis para com o estabelecimento de laços de fraternidade e o cultivo de sentimentos de solidariedade cristã entre as diferentes igrejas.

A realização da Semana Universal de Oração é uma das atividades de fraternidade eclesiásticas mais antigas e que vigora até os dias atuais. Nos últimos anos esse evento recebeu no Brasil o nome de Semana pela Unidade dos Cristãos, sendo promovido por diversas igrejas e organismos cristãos, não apenas evangélicos.

A primeira referência à Semana foi encontrada no *Imprensa Evangélica* em 1866, e o texto de apresentação afirmou que “já era costume” a realização da atividade entre as igrejas no país. Tal como se verá em outros momentos, a grande reunião em oração das diversas igrejas espalhadas pelo mundo foi compreendida como uma manifestação da unidade essencial vivenciada no interior do protestantismo, como se pode notar abaixo.

Há anos para cá é costume seguido nas igrejas evangélicas principiar cada ano consagrando uma semana a um concerto de oração pela conversão do mundo. Todo aquele que ama a Jesus, e suspira pela sua vinda, verá nisto um sinal de aproximação do tempo em que haverá um só rebanho e um só Pastor (IMPRESA EVANGÉLICA, 6/1/1866, p. 2-3).

Vale ressaltar o objetivo das orações para o primeiro dia (7 de janeiro de 1866, domingo) e para o último (14 de janeiro de 1866, domingo). Para o primeiro dia, as orações e sermões foram dedicados aos “deveres dos cristãos uns para com os outros, como membros do corpo de Cristo”, e para o último “sobre o bem que se pode esperar da manifestação da união que reina entre os crentes do mundo inteiro” (IMPRESA EVANGÉLICA, 6/1/1866, p. 2-3). Ao propugnar, ao longo dos anos, deveres de “uns para com os outros” e enfatizar a ideia das igrejas como “corpo de Cristo”, o evento, por mais disperso e genérico que possa parecer, foi um registro do anseio pela busca da unidade, da fraternidade entre as diferentes igrejas protestantes no mundo.

No ano seguinte, a programação da Semana Universal de Oração, publicada no *Imprensa Evangélica* trouxe de maneira bem semelhante os tópicos de 1866, mas o último dia de oração, 13 de janeiro (domingo), constou de “sermões sobre a unidade da igreja, e o dever dos crentes em manifestá-la por mútuo reconhecimento e ativa cooperação” (IMPRESA EVANGÉLICA, 5/1/1867, p. 7). Diferentemente do ano anterior, nesse apareceu uma exortação para que os cristãos protestantes manifestassem a “unidade da igreja” por meio do pensamento e da cooperação em conjunto.

Já para 1868, o convite para a Semana Universal de Oração foi publicado em dezembro do ano anterior (IMPRESA EVANGÉLICA, 20/12/1867, p. 191-192). No convite, o diferencial foi uma crítica à unidade que o catolicismo se dizia portador, diante de um protestantismo acusado de ser fracionado. Essa preocupação em desacreditar o argumento católico de unidade apareceu no texto introdutório ao convite da Semana, formulado pelos redatores do *Imprensa Evangélica*. Esse texto afirmou que o catolicismo possuía apenas uma unidade aparente, estéril, enquanto que as igrejas protestantes seriam as portadoras da verdadeira unidade, a de espírito, conforme se pode notar abaixo.

Nada temos de invejar, irmãos, aos outros a gabada unidade exterior e estéril, que se mantém à custa de toda a moralidade e unanimidade, à força da espada e do fogo e à custa de sangue. Pois ela, na realidade, assemelha-se a uma casa cujas muralhas bem lavradas e pintadas, só encerram a desarmonia e confusão. Na unanimidade com que os cristãos observam este concerto universal de orações, temos realizada a ideia de ser uma só igreja católica, ou universal (IMPrensa EVANGÉLICA, 20/12/1867, p. 192).

Para 1869, o convite da Semana de Oração foi publicado em dezembro de 1868. Nesse texto foi afirmado que as distâncias não poderiam impedir a união da igreja cristã em oração, a qual deveria suplantar as diferenças de linguagem e de governo eclesiástico em prol dos pontos de oração comum (IMPrensa EVANGÉLICA, 19/12/1868, p. 189).

A programação para a Semana Universal de Oração de 1889 foi diferente. Para cada dia do evento (6 a 13 de janeiro), foi publicado um resumo para os sermões a serem pregados. Nessa programação não houve uma exortação à busca pela unidade dos cristãos, mas apareceu um tópico especial para oração em favor dos problemas sociais do mundo intitulado “missões domésticas e reformas sociais” com ideais de justiça, ajuda social e paz:

Por todos os que pregam a Cristo e procuram espalhar a justiça e a paz; pelos leitores da Bíblia e por todos os outros trabalhadores; pelos esforços especiais para alcançar e influenciar classes especiais do povo [...] pela supressão da crueldade [...] pelos aflitos – os doentes, os cegos, os surdos e os mudos (IMPrensa EVANGÉLICA, 5/1/1889, p. 7-8).

É possível notar que as chamadas da Aliança de Londres foram adequadas às realidades então vivenciadas no mundo e nas diferentes igrejas, daí em algumas programações a ênfase em problemas sociais, em outras a promoção de missões, a unidade cristã, dentre outros. Num plano mais amplo é possível dizer que essa atividade visou infundir nos cristãos espalhados pelo mundo a piedade individual, a prática da oração e um sentimento de unidade e fraternidade universal⁷⁰.

Além do *Imprensa Evangélica*, a partir de 1886, o jornal *Metodista Católico* divulgou e incentivou a realização no âmbito metodista da Semana de Oração Universal; dessa mesma forma procederam muitos outros jornais em anos futuros⁷¹.

No primeiro número publicado, em janeiro de 1886, o *Metodista Católico* divulgou o programa da Semana de Oração e apresentou aos leitores o lema que foi, por anos a fio, um

⁷⁰ Outros tópicos de oração: “Levanta-te, ó braço do Senhor, Isaías 60 (6 de janeiro); ações de graça e confissão (7 de janeiro); o ES na Igreja (8 de janeiro); Família e escolas (9 de janeiro); missões para Israel, os moslemitas e os pagãos (11 de janeiro); as nações (12 de janeiro) e portanto, meus irmãos, estais firmes I Cor. 15:58” (IMPrensa EVANGÉLICA, 5/1/1889, p. 7-8).

⁷¹ *O Jornal Batista, O Puritano, O Estandarte*.

dos principais *slogans* para as iniciativas de promoção da fraternidade eclesiástica, bem como serviu de inspiração para o movimento de aproximação de igrejas no país, ao longo do século XX: “*Unum corpus sumus in Cristo*” (METODISTA CATÓLICO, 1/1/1886, p. 1). Conforme esse periódico, a programação para a Semana foi extraída do “colega Imprensa Evangélica”. Ao lado do cronograma de oração foi publicado um texto de incentivo aos metodistas para que participassem das orações. Conforme J. J. Ranson, editor do periódico, “ano após ano, temos recebido (louvado seja Deus) renovados sinais de crescente interesse nessas reuniões. A zona de súplicas [...] vai abrangendo mais e mais os povos e países da terra” (METODISTA CATÓLICO, 1/1/1886, p. 1).

O texto de apresentação do cronograma de oração para o ano de 1887, veiculado pelo *Expositor Cristão* vinculou a realização da Semana de Oração como uma manifestação da unidade cristã no seio do protestantismo:

Por todos os ramos da Igreja Universal, a fim de serem cheios do Espírito Santo e habilitados a guardar a unidade do Espírito pelos vínculos da paz; para que haja mais amor e cooperação; entre os cristãos; pela remoção de causas desnecessárias de divisão (EXPOSITOR CRISTÃO, 15/12/1886).

A publicação do programa da Semana de Oração continuou até o fim do século XIX e adentrou as décadas do século XX. Foram raras, para esse primeiro período, as ocasiões em que não foram publicadas as programações da Semana no jornal metodista, bem como no jornal *O Estandarte* que, a partir de 1893, sucedeu o jornal *Imprensa Evangélica* no âmbito presbiteriano.

O programa de orações para janeiro de 1891 não apresentou apelos para a oração pelos problemas sociais, porém, aumentaram os pedidos pela evangelização dos diferentes povos, como judeus, “maometanos” e “pagãos”. Porém, o tópico principal foi mantido: “A igreja universal, que o poder do Espírito Santo desça sobre ela; pela união dos crentes em amor e fraternidade real” (EXPOSITOR CRISTÃO, 27/12/1890, p. 2).

Para 1892 o evento foi chamado de “A semana de oração, unida e universal” e contou com os seguintes motivos para oração:

Em resposta às súplicas unidas do seu povo, o Senhor já tem feito grandes coisas por nós, pelo que somos gratos [...] a nossa humilde esperança é que o Espírito Santo reviva o seu povo, e faça o Evangelho poderoso para a salvação; é necessário por isso que guardemos a união do Espírito no vínculo da paz [...] a unidade do espírito no vínculo da paz – Efésios 4, 3; pela bênção da presença do Salvador na sua Igreja em toda a parte do mundo; pelo que haja união mais compreensiva entre os filhos de Deus; que todas as Igrejas sejam mais fiéis ao Senhor, e a causa da verdade; que os cristãos em vista das suas enfermidades, mútuas, sejam mais pacientes e sofridos uns para com os outros [...] pelas nações e povos a serem evangelizados, pelas atividades

de cooperação (sociedades bíblicas, agências de moços e moças), pelas autoridades (EXPOSITOR CRISTÃO, 21/11/1891, p. 1-2).

O cronograma de oração para 1899, extraído do jornal *O Estandarte* (1 a 8 de janeiro), apresentou outro lema que encampou as iniciativas apresentadas posteriormente pelo movimento ecumênico no século XX:

Unidade na variedade – eu estou neles e tu estás em mim, para que sejam consumados na unidade (João 17, 23), assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, ainda que sejam muitos, são, contudo, **um só corpo, assim também Cristo** [grifos meus] (1 Cor. 12, 12) (EXPOSITOR CRISTÃO, 8/12/1898, p. 4).

Para o segundo dia de oração, o tópico principal foi a súplica pela “Igreja Universal”, para que as igrejas manifestassem claramente a unidade de todos os crentes em uma só Igreja e a Aliança Evangélica [de Londres, tida como a Aliança Universal] fosse “abençoada nos seus esforços”. Apareceram também temas voltados à família, escola e missões estrangeiras (EXPOSITOR CRISTÃO, 8/12/1898, p. 4).

Essas foram algumas iniciativas ou registros que, por meio dos periódicos produzidos pelas igrejas protestantes no século XIX, manifestaram a existência de uma disposição para o estabelecimento de laços fraternais e o cultivo de sentimentos de solidariedade eclesiástica entre as diferentes confissões. Embora dispersos, ou bastante localizados, atestam que algumas das ênfases ou das irracionalidades evocadas pelo movimento cooperativo no século XX já ressoavam no âmbito das diferentes igrejas, e se não compartilhados, ao menos foram incentivados pelas instituições.

Lado a lado com as iniciativas de fraternidade cristã e de aproximação eclesiástica estiveram as desavenças entre fiéis e igrejas protestantes, fruto do contexto de disputa religiosa que marcou esse período de inserção das igrejas no país.

Protestantes *versus* protestantes

Ao longo dos anos as iniciativas protestantes para unificar as diversas forças religiosas revelaram mais os desencontros do que os pontos de acordo (MENDONÇA, 1997, p. 55). De fato, apesar das igrejas protestantes reconhecerem e afirmarem a existência de uma igreja universal, invisível, formada pela reunião de todos os fiéis espalhados pelo mundo independente da tradição adotada, e que por isso mesmo está acima de qualquer

confessionalidade, a história do protestantismo é caracterizada por rupturas e por divergências que não raro culminaram em divisões.

Nesse sentido, o estudo da história das iniciativas de fraternidade protestante no país implica também no registro das tensões, dos conflitos de relacionamento entre lideranças, fiéis ou entre as denominações. Vale ressaltar que as próprias iniciativas em prol de uma aproximação eclesial ou de membros de diferentes igrejas foram geradoras de divergências. A abordagem dos conflitos que acompanharam os esforços ecumênicos no Brasil permite compreender de que maneira as lideranças, fiéis e instituições se comprometeram com os projetos de cooperação.

Desde o estabelecimento das denominações missionárias, nas últimas décadas do século XIX ocorreram discórdias entre fiéis ou lideranças de diferentes igrejas, e motivadas pelos mais diversos assuntos ou temas. Foram bastante comuns também as discórdias motivadas pela disputa na ocupação de áreas para evangelização. Assim como nas polêmicas com os católicos e os espíritas, foram nos jornais denominacionais que os embates entre protestantes ganharam projeção. Em tais escritos os dois lados contendentes sempre evocaram para si a defesa da verdade ou da pureza doutrinária.

Ao que tudo indica, o primeiro conflito no protestantismo missionário brasileiro ocorreu entre os pioneiros Robert Kalley e Ashbel Simonton em dezembro de 1859 no Rio de Janeiro. O missionário congregacional, que chegou ao país quatro anos antes de Simonton e que já havia organizado a Igreja Evangélica Fluminense (1858), teve a impressão que o missionário presbiteriano estaria se aproveitando de seu trabalho. Kalley espalhou um texto anônimo, uma espécie de parábola na qual lamentou que outro viesse “ocupar uma clareira já aberta para as plantações”, e o fez chegar às mãos de Simonton. O missionário presbiteriano, aborrecido, convidou o pregador congregacional para uma conversa e “depois de um diálogo franco entre as partes, Kalley apresentou um pedido de desculpas e os dois ajoelharam, oraram, apertaram as mãos e deram o assunto por encerrado” (CÉSAR, 2009, p 95).

Um exemplo de divergência a respeito de doutrinas foi registrado nos primeiros meses de vida do jornal *Metodista Católico*, em 1886. O então redator do periódico, reverendo J. J. Ranson, publicou um comentário a respeito da tradução do livro “A origem e história dos batistas” feita pelo pastor batista Zacarias Clay Taylor e publicada na Bahia (METODISTA CATÓLICO, 16/4/1886, p. 1-2). Após parabenizar o pastor batista, J. J. Ranson fez várias críticas ao referido livro, especialmente nos pontos doutrinários que divergiam do metodismo.

A primeira discordância se deu em virtude de o livro afirmar que “os batistas não eram protestantes”, já que não teriam a sua origem ligada ao catolicismo do século XVI, mas “aos tempos apostólicos”. O segundo ponto de discórdia foi quanto à forma (aspersão ou submersão) e ao significado do batismo (batismo no espírito ou de valor simbólico). A terceira divergência foi sobre os significados da ceia do Senhor (valor real ou simbólico). O batismo e a ceia foram dois temas que provocaram intensos debates entre metodistas e batistas ao longo das décadas do século XIX e do século XX. Além de ocupar as páginas dos periódicos essa controvérsia motivou a publicação (tradução) de livros e de folhetos⁷².

O ritual do batismo também motivou longos debates entre o missionário batista Salomão Luiz Ginsburg e o reverendo metodista J. W. Tarboux nas páginas dos jornais *Expositor Cristão* e *As Boas Novas*⁷³, entre os meses de janeiro e julho de 1895. Ambos os autores evocaram para si a interpretação da forma de batismo (imersão ou aspersão) como sinônimo da “pureza da doutrina evangélica”. O reverendo J. W. Tarboux sugere em seus artigos que foi motivado a escrever após os aliciamentos de um “ministro batista” aos membros metodistas, em especial, a respeito do batismo.

Há poucos dias disse-me um ministro batista que nós (os metodistas) não instruíamos os nossos membros, e por isso eles tinham de recorrer aos batistas para receber instrução que nós não queríamos ou não podíamos dar. A insinuação era que nós guardávamos os nossos membros em ignorância acerca do assunto do batismo, receando que todos se tornassem imersionistas. Falou assim para desculpar o fato dele ter conversado bastante com membros da Igreja Metodista. [...] Porém, pode ser verdade que nós, por acharmos tantas outras coisas de maior importância do que o modo do batismo, não instruímos bastante os nossos membros e ao mundo em geral sobre esse assunto, dando-se como resultado que algumas vezes um ou outro membro metodista ou presbiteriano caía vítima das ideias acanhadas dos irmãos batistas (EXPOSITOR CRISTÃO, 5/1/1895, p. 2).

As respostas de Salomão Ginsburg iniciaram com o texto “O batismo cristão e os seus detratores no Brasil”, no qual teceu duras críticas aos artigos do reverendo J. W. Tarboux e afirmou que os ensinamentos metodistas eram errôneos e falsos.

⁷² Alguns exemplos: *Expositor Cristão*, 15/6/1891, p. 2: “Artigos de fé da igreja Metodista e as diferenças entre metodistas e batistas sobre o batismo e a ceia”. Folheto: O batismo cristão, autoria de J. J. P. R. (EXPOSITOR CRISTÃO, 23/7/1892, p. 2); O periódico batista *A Verdade*, publicado na Bahia em setembro de 1892, afirmou que o referido tratado estava cheio de falsidades e contradições (EXPOSITOR CRISTÃO, 14/7/1892, p. 1). *Expositor Cristão*, 20/8/1892, p. 1: “Spurgeon e a ceia do Senhor”, crítica aos batistas. *O Jornal Batista*, 20/3/1903 p. 4: “Batismo de crianças na igreja de Deus”. *O Jornal Batista*, 14/2/1903 p. 3: “Igrejas evangélicas apóstatas”. *O Jornal Batista*, 30/3/1906, p. 3: “Batismo de Crianças”. *O Jornal Batista*, 30/5/1906, p. 6: “A inconsistência das igrejas que praticam a livre comunhão”. *O Jornal Batista*, 6, 13, 20/2/1908, p. 4: batismo de crianças e de fiéis de outras igrejas.

⁷³ Salomão Ginsburg foi o fundador desse jornal, em 1894, na cidade de Campos, Rio de Janeiro. Era auxiliado por A. F. Campos na redação do periódico. Apesar das discórdias com os metodistas, o jornal possuía como *slogan* “Glória a Deus nas alturas; Paz na Terra; Boa vontade para os homens”.

Com o fim, pois, de esclarecer a questão e mostrar quão falsas e errôneas são algumas das ideias expostas nos artigos supracitados, publicamos o seguinte opúsculo, que oferecemos à consideração de todos quantos prezam a pureza das doutrinas do bendito Deus e nosso salvador. [...] Tratando, pois, em primeiro lugar, de examinar os argumentos do “ministro evangélico”, cata-batista (ou contra batista) intransigente como claramente se mostra (AS BOAS NOVAS, 30/4/1895, p. 1).

Em 1892 foram travadas polêmicas nas páginas do *Expositor Cristão* e do *Imprensa Evangélica* a respeito do uso do termo “reverendo” como forma de tratamento das lideranças presbiterianas⁷⁴. O conflito envolveu o reverendo presbiteriano José Primênio e o pastor João Matatias Gomes dos Santos, da Igreja Evangélica Fluminense. Esse último publicou ao longo do ano de 1891 uma série de artigos no *Imprensa Evangélica* com a intenção de provar que o uso da palavra “reverendo”⁷⁵ não possuía “base bíblica” e era sinônimo de “imoralidade e vaidade”, já que poderia ser associado ao clericalismo presente na Igreja Católica (EXPOSITOR CRISTÃO, 2/1/1892, p. 2). Conforme o pastor fluminense,

[...] os ministros ou pastores evangélicos devem rejeitar os tratamentos fofos e vaidosos de bispos, reverendos etc., que apenas revelam orgulho e vaidade [...] realmente fico triste quando vejo nos sobrescritos, nos endereços, nos jornais e qualquer escrito o fatal **Rev. F.** E ainda mais me entristece ver que alguns ministros do Evangelho são tão apegados a este tratamento tão antievangélico que o usam até nos seus cartões (EXPOSITOR CRISTÃO, 2/1/1892, p. 2).

Ainda em 1892 os redatores do *Expositor Cristão* tiveram divergências com os dirigentes da *Revista de Missões Nacionais*, da Igreja Presbiteriana. O conflito teve início com a publicação pelo jornal metodista de um quadro comparativo das ofertas levantadas por ambas as igrejas em prol das missões nacionais. A Revista presbiteriana acusou os metodistas de se vangloriarem por meio do *Expositor Cristão* pela maior quantia financeira alcançada, mesmo com um número inferior de fiéis (EXPOSITOR CRISTÃO, 16/1/1892, p. 3)⁷⁶.

Outros dois temas que provocaram bastante divergência entre os protestantes foram a ocupação do território a ser evangelizado e o proselitismo a pessoas “já convertidas”.

⁷⁴ Em janeiro de 1890 o *Expositor Cristão* e o *Imprensa Evangélica* foram envolvidos em uma curiosa discórdia por alguns de seus leitores. O periódico metodista recebeu críticas em virtude de seu alto preço em comparação ao *Imprensa Evangélica* que “publicava uma quantidade maior de notícias” e por essa razão “era muito mais barata”. Para rebater as “ideias inexatas” e manter a clientela, o *Expositor* publicou a contagem do número de palavras de uma dada edição em ambos os periódicos e concluiu: “Quanto ao tamanho, a *Imprensa* parece muito maior do que o *Expositor*. Basta esta exposição para os nossos críticos verem que a diferença é apenas aparente. Deve-se dizer, porém, que, quando o *Expositor* traz gravuras, naturalmente tem menos espaço para a matéria impressa; em compensação, acarretam-nos as gravuras maior despesas. Isto, porém, não nos impedirá de dar de ora em diante, em todos os números, uma gravura bonita e apropriada. Contamos sempre com a valiosa coadjuvação dos nossos amigos e leitores” (EXPOSITOR CRISTÃO, 15/1/1890, p. 4).

⁷⁵ O pronome de tratamento “reverendo” já era utilizado entre os presbiterianos na Europa. Foi introduzido no protestantismo estadunidense e veio também para o Brasil com as missões dessa denominação.

⁷⁶ Conforme o *Expositor*, a Igreja Presbiteriana possuía 3.673 membros e a Igreja metodista 528 membros.

Não por acaso o estabelecimento de divisões territoriais entre as diferentes denominações foi uma das primeiras iniciativas para a qual cooperaram igrejas distintas, como nas propostas levadas à Conferência Anual Metodista em 1884, ao Sínodo Presbiteriano em 1897 e, finalmente, no *modus vivendi* estabelecido entre as igrejas Presbiteriana e Metodista em 1900. Além disso, essa divisão territorial sempre esteve presente nos debates de entidades de aproximação denominacional como a Aliança Evangélica Brasileira e a Comissão Brasileira de Cooperação.

Um desses conflitos foi noticiado pelo *Expositor Cristão* em 1892. Em uma pequena nota o periódico metodista comentou que a I Convenção dos Missionários Batistas no Brasil havia aprovado que os batistas ocupassem “o território entre a missão do Rio e a da Bahia, e assim formar uma linha de missões”; e que não reconhecessem “a presença de outras denominações, em qualquer localidade para onde o Espírito Santo pela sua providência [os guiasse] no trabalho evangélico” (EXPOSITOR CRISTÃO, 19/11/1892, p. 3). O redator do jornal metodista, reverendo J. W. Woolling, lamentou as resoluções adotadas pela Convenção dos Missionários e afirmou que “os batistas começam logo a fazer todo o esforço para perverter os membros de outras igrejas, e também mostrar tanto regozijo à vista de ter sido mergulhado um membro de outra igreja, que já era crente, como se fosse caso de um pobre pecador” (EXPOSITOR CRISTÃO, 19/11/1892, p. 3).

Presbiterianos e metodistas registraram uma intensa discórdia por meio dos jornais *O Estandarte* e *Expositor Cristão* a respeito da evangelização em Amparo, interior de São Paulo, nos primeiros meses de 1901. O *Estandarte* publicou o “Protesto” assinado pelo pastor Alfredo Guimarães e pelos presbíteros Basílio Braga de Oliveira e Antonio José Salgado contra os metodistas que haviam “invadido” uma área sob a assistência religiosa das igrejas de Mogi Mirim e de São João da Boa Vista. Nesse texto, os presbiterianos afirmaram:

A igreja de Mogi Mirim e a de São João da Boa Vista, representadas pelo respectivo pastor e presbíteros neste assinados, protestam energicamente contra o proceder incorreto de ministros metodistas que, invadindo o campo presbiteriano, colocam à margem o acordo expresso no *modus vivendi* estabelecido pela Comissão Mista e que está de harmonia com a recomendação do apóstolo dos gentios [...] Tudo tem sido desprezado num requinte de má-fé, numa luta condenável, sem justificativas, sem considerações de qualquer espécie [...] a igreja de Mogi Mirim e de São João da Boa Vista protestam, portanto, e acham-se dispostas a publicar manifesto historiando os acontecimentos para que, no Brasil, se compreenda o rigor com que os presbiterianos sabem respeitar o acordo e as leis estabelecidas pelas igrejas das diversas denominações [...] em obediência ao venerando Sínodo, acham-se dispostas à luta em prol do desenvolvimento harmônico do Evangelho, ao combate leal e franco com os adversários da ordem, da paz e das leis que nos regem (O ESTANDARTE, 14/2/1901).

Anteriormente, em 7 de fevereiro, o pastor metodista J. M. Camargo publicou no *Expositor Cristão* um relatório de viagem que fez à cidade de Amparo em princípios de 1901. Na carta J. M. Camargo explicou que começou a visitar o referido município em dezembro de 1900 para congregar com “o irmão Venâncio Gomes”, novo morador da localidade. Conforme o pastor Camargo, o metodista Venâncio Gomes havia encontrado algumas pessoas já convertidas na referida cidade e assim começaram um trabalho evangélico “bem frequentado [...] ora em casa de um ora de outro crente”. Dessa forma teria surgido a necessidade de “ouvir um pregador” e “receber a comunhão” da igreja Metodista os congregados de Amparo. Na última visita que realizou o pastor J. M. Camargo recebeu onze pessoas por profissão e batismo, batizou duas crianças, celebrou a ceia e realizou um casamento. “Foi edificante e alegre! O irmão Venâncio diz, e nós concordamos, que havia a mais pronunciada expressão de gozo em todos os semblantes” (EXPOSITOR CRISTÃO, 7/2/1910, p. 4-5).

O jornal *Expositor Cristão* reproduziu em suas páginas o “protesto” presbiteriano e o denunciou pelo “modo desabrido e descortês [...] em que foi redigido”, especialmente o tom combativo dos presbiterianos ao afirmarem que “lutariam contra os adversários da ordem, da paz em nome do Evangelho”. Além disso, comentou sobre as recomendações do *modus vivendi* estabelecido entre as duas denominações e ressaltou que as questões territoriais entre igrejas distintas deveriam ser levadas a uma comissão interdenominacional. O *Expositor* afirmou ainda que os metodistas nunca tiveram a intenção de “roubar” os fiéis de outra igreja (EXPOSITOR CRISTÃO, 21/2/1901, p. 1-2).

A disputa prosseguiu por alguns meses e o litígio ficou a ser decidido pelas instâncias superiores das duas denominações. Porém, o conflito foi repassado aos fiéis de Amparo, que se dividiram. Assim, os presbiterianos das igrejas de Mogi Mirim e de São João da Boa Vista passaram a prestar assistência religiosa regular na cidade, bem como os metodistas prosseguiram com as suas atividades.

Os jornais das diferentes denominações registraram muitos outros casos conflituosos no tocante à ocupação de campos missionários ao longo das primeiras décadas do século XX⁷⁷. Outro tema polêmico e que teve profundas consequências, em especial para os presbiterianos, foi a maçonaria.

A publicação de artigos polêmicos no jornal *O Estandarte* sobre a participação de presbiterianos na maçonaria começou em 1893 e se estendeu de forma bastante regular nas

⁷⁷ Exemplos: *O Jornal Batista*, 30/1/1908, p. 6; *O Estandarte*, 22/10/1908, p. 3.

páginas desse periódico até 1906. O mesmo ocorreu nas páginas do jornal *O Puritano* e da *Revista de Missões Nacionais*⁷⁸. Embora tenha se configurado um debate presbiteriano, jornais de outras denominações como a Igreja Batista e a Igreja Metodista se manifestaram por meio de seus respectivos jornais sobre o tema.

A incompatibilidade da adesão de evangélicos à maçonaria foi um tema que contribuiu para os eventos que culminaram no primeiro grande cisma do protestantismo brasileiro, em 31 de julho de 1903, e no surgimento da Igreja Presbiteriana Independente. O reverendo Eduardo Carlos Pereira figura como um dos principais responsáveis pelo movimento de criação da igreja Independente, em especial por sua bandeira em prol da autonomia presbiteriana em face do “estrangeiro” (influência da igreja-mãe norte-americana, dos missionários)⁷⁹.

Ao lado de Eduardo Carlos Pereira, outros seis pastores⁸⁰ assinaram um pedido de demissão do Sínodo Presbiteriano e organizaram o Presbitério Independente. Após o cisma, diversas igrejas Presbiterianas espalhadas pelo país aderiram ao movimento independente. Convém ressaltar que a divisão presbiteriana ocorreu dois dias após o encerramento do Primeiro Congresso Evangélico no Brasil, evento que teve como principal objetivo a fraternidade das diferentes igrejas do país e a criação da Aliança Evangélica.

Outras denominações protestantes repercutiram a divisão presbiteriana em seus periódicos. Em outubro de 1903, o *Expositor Cristão* publicou um artigo no qual acusou 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 (EXPOSITOR CRISTÃO, 1/10/1903, p. 2)⁸¹.

Entre os presbiterianos, a maçonaria continuou um tema polêmico que dividiu opiniões e ocupou as páginas dos respectivos periódicos denominacionais, alguns em tom bastante áspero. A maçonaria foi um tema evocado por lideranças presbiterianas como um

⁷⁸ Esses periódicos ficaram sob a direção da Igreja Presbiteriana após o cisma de 1903 e o surgimento da Igreja Presbiteriana Independente.

⁷⁹ No livro “Protestantismo e modernidade no Brasil” (2010, p. 203-210), o sociólogo e pastor da Igreja Presbiteriana Independente, reverendo Valdinei Ferreira, fez uma análise do movimento “nacional x estrangeiro” no interior presbiterianismo brasileiro.

⁸⁰ Alfredo Borges Teixeira (1878-1975), Bento Ferraz (1865-1944), Caetano Nogueira Júnior (1856-1909), Ernesto Luiz de Oliveira (1875-1938), Otoniel de Campos Mota (1878-1951) e Vicente Themudo Lessa (1874-1939).

⁸¹ Em 8/10/1903 (p. 3) o redator d’*O Estandarte*, reverendo Eduardo Carlos Pereira, informou que diversos presbiterianos devolviam as edições do jornal, possivelmente, por não concordarem com os posicionamentos “separatistas” do editor. O reverendo Eduardo afirmou que a maioria dos descontentes estava em débito com o periódico, alguns inclusive há quatro anos, e que teriam “aproveitado a ocasião para se pôr em dia...por esse modo”.

“empecilho, entrave” às aproximações denominacionais nesses primeiros anos do século XX. Além disso, temas relacionados à ocupação de áreas missionárias, temas doutrinários como o batismo e a ceia também continuaram a polemizar o relacionamento de fiéis e lideranças. Tais conflitos conviveram lado a lado aos pequenos esforços da Aliança Evangélica para promover a cooperação denominacional. Por outro lado, entidades como a Associação Cristã de Moços, que contava com grande simpatia por parte das distintas igrejas, obteve um significativo crescimento ao ponto de estruturar-se em uma Convenção Nacional.

Ainda para esse período, outro evento teve grande repercussão entre as igrejas protestantes no país e pode ser considerado um divisor de águas na história dessas instituições: a proclamação da República.

A República e a redefinição dos espaços institucionais

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, 14/1/1893, p. 1-2). Nessa edição do periódico, o regime republicano foi apresentado 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” foram recebidas pelos protestantes como prenúncio de bons acontecimentos em favor das igrejas no país (O ESTANDARTE, 21/1/1893, p. 1-2).

De fato, houve a partir do período republicano uma progressiva redefinição dos espaços institucionais, especialmente com o deslocamento da Igreja Católica como principal matriz de sentido religioso. A partir da Primeira República as condições para a pregação do protestantismo foram ampliadas, com o gradual crescimento e estruturação das igrejas, que passaram a concorrer em um campo religioso mais aberto pela adesão voluntária de fiéis. Houve também significativas mudanças em termos sociais e culturais no país, como os avanços tecnológicos, a intensificação do 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, com o fim de disputar os espaços simbólicos do sagrado.

Para as igrejas protestantes 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, 21/1/1893, p. 1-2). Conforme essa edição d’*O Estandarte*, 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.

Como demonstrado nesse capítulo, as primeiras iniciativas de fraternidade cristã e de aproximação eclesiástica foram frutos da concorrência religiosa de igrejas recém-chegadas no país com uma religião já estabelecida em termos estruturais e culturais. Com um número menor de fiéis e, sobretudo de lideranças, em relação ao catolicismo, e diante de um amplo campo missionário, os esforços pela colaboração eclesiástica possibilitaram minimizar as desigualdades na disputa e potencializar as estratégias protestantes. Por outro lado, no relacionamento entre as diferentes igrejas, que sob o discurso da “igreja universal” procuraram estabelecer posições de defesa contra as investidas católicas e firmar sentimentos fraternais, tiveram lugar os conflitos motivados por diferenças doutrinárias e pelo avanço na ocupação de novos territórios.

As iniciativas de fraternidade entre cristãos protestantes de diferentes igrejas efetivaram-se por meio da troca de púlpitos, auxílio em pregações, reuniões devocionais e administrativas em conjunto. Os empreendimentos de cooperação denominacional esboçaram-se na tentativa de divisão do território a ser evangelizado, na realização de congressos e devocionais. Tais atitudes não configuraram um movimento ecumênico orgânico, porém, nossa opção em considerar o ecumenismo como um ideal de solidariedade eclesiástica que inspirou a busca pela unidade dos cristãos, permite congregar tais esforços que, embora sazonais e não propriamente coordenados, afirmaram a possibilidade do relacionamento cordial entre igrejas e indivíduos. Esse capítulo demonstrou como essa disposição à fraternidade nasceu da realidade histórica vivenciada pelas igrejas no Brasil, com suas preocupações denominacionais, suas diferenças e semelhanças confessionais. Apesar do reconhecimento de que na “união havia força”, as diferenças eclesiásticas motivaram divergências, apontando que o caminho para a configuração de “um só rebanho e um só pastor” seria difícil.

Autonomia, crescimento, nacionalização, disputas (internas e externas) foram aspectos para importantes acontecimentos durante a Primeira República no interior do protestantismo

brasileiro. Um desses acontecimentos foi a criação da Aliança Evangélica Brasileira em 1903, primeira entidade criada com o objetivo de promover a fraternidade cristã e a aproximação eclesial, que paradoxalmente ocorreu dias depois do primeiro grande cisma do protestantismo no país. As primeiras décadas do século XX marcaram o surgimento do chamado movimento ecumênico moderno, em especial a partir do Congresso Missionário de Edimburgo em 1910. Os desdobramentos desse Congresso resultaram, no continente americano, na criação de entidades de cooperação eclesial e na realização de congressos missionários. O aparecimento das primeiras organizações de aproximação eclesial e a maneira como as igrejas se relacionaram com suas propostas serão os principais temas do próximo capítulo.

3. CORPO FRACO E DESUNIDO. AS ORGANIZAÇÕES NACIONAIS DE APROXIMAÇÃO ECLESIAÍSTICA E O MOVIMENTO ECUMÊNICO INTERNACIONAL (1903-1916)

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* (EXPOSITOR CRISTÃO, 25/6/1903, p. 1).

“SOMOS FRACOS, PORQUE SOMOS DESUNIDOS”. ORGANIZAÇÕES NACIONAIS DE APROXIMAÇÃO ECLESIAÍSTICA

Nesse capítulo apresento as primeiras organizações nacionais que promoveram a cooperação eclesiástica protestante e o início do chamado movimento ecumênico moderno. Compreende aproximadamente um período de treze anos, que vai da criação da Aliança Evangélica Brasileira, em 1903, até a realização do Congresso do Panamá, em 1916. Esse é um período ainda pouco estudado na história do protestantismo brasileiro e é possível dizer que foi marcante para a história das iniciativas de fraternidade e colaboração entre protestantes no país, pois nessa década as primeiras entidades de cooperação, como a Aliança Evangélica e a União Brasileira de Escolas Dominicais, deram seus primeiros passos com objetivos que só foram alcançados com maior êxito no cenário evangélico pós Congresso do Panamá.

O ano de 1903 marcou paradoxalmente o protestantismo no país com a criação de uma entidade que se propôs a promover a unidade cristã e com o agravamento de divergências internas na Igreja Presbiteriana e que culminaram com o primeiro cisma eclesiástico no protestantismo brasileiro.

Foi um período em que entidades como a ACM se organizaram nacionalmente com a criação de sua Convenção Nacional. Houve também iniciativas que extrapolaram o universo eclesiástico, mas que foram voltadas a reunir fiéis protestantes de diferentes igrejas, como a Sociedade de Beneficência Evangélica.

Essa década é ilustrativa de como os esforços pela cooperação protestante conviveram, lado a lado, com manifestações de discórdias entre fiéis de diferentes igrejas, divergências no interior das respectivas denominações e disputas territoriais pelos campos missionários. É preciso dizer que o grupo que esteve à frente da Aliança Evangélica, embora gozasse de representatividade no seio do protestantismo brasileiro, era pequeno e com pouca força para promover significativas mudanças ou orientações a um protestantismo que adentrou o século XX numericamente pequeno e em busca de consolidação.

Os embates com outros grupos religiosos como o catolicismo e o espiritismo prosseguiram e, nesse âmbito, as iniciativas de aproximação denominacionais podem ser compreendidas como estratégias das igrejas para as disputas pelos espaços da religião e para se consolidar perante a sociedade, o governo e suas instituições.

Trata-se de um período embrionário do movimento de cooperação organizado no país, pois os esforços de entidades como a Aliança Evangélica recaíram sobre a conduta individual dos fiéis, de maneira que houve poucos avanços numa aproximação efetiva das diferentes igrejas. Essa adesão voluntária de fiéis, por outro lado, permitiu o envolvimento de protestantes oriundos das mais diversas igrejas, como a denominação Batista que, após o Congresso do Panamá se mostrou totalmente avessa às iniciativas de aproximação denominacional.

O Primeiro Congresso Evangélico no Brasil e a Aliança Evangélica

O surgimento da Aliança Evangélica Brasileira, primeira entidade que procurou construir um plano nacional para a promoção da fraternidade cristã e a cooperação protestante, foi fruto de um processo já em curso entre as principais lideranças protestantes no país, como demonstrado no capítulo anterior.

O ano de 1902 marcou a retomada das discussões sobre a criação da Aliança no país. Pela quantidade de notícias veiculadas nos diferentes jornais protestantes, é possível afirmar que os trabalhos para esse fim ganharam volume a partir do referido ano, especialmente com o envolvimento de pessoas além dos arraiais metodistas e presbiterianos, como as igrejas Batista e Episcopal. A cidade de São Paulo foi o principal local de onde as ideias tomaram corpo, especialmente por meio da Aliança Evangélica de São Paulo, que em suas reuniões debateu o projeto para uma aliança nacional e foi a principal organizadora do Primeiro Congresso Evangélico no Brasil. A criação de alianças evangélicas no país seguiu iniciativas em curso em igrejas dos Estados Unidos e, sobretudo na Inglaterra, sede da Aliança Evangélica Universal.

Além de iniciativas mais amplas que buscaram incentivar laços de fraternidade entre fiéis ou a colaboração de igrejas, houve também ações como o “Dia de Oração Geral em Todas as Igrejas”, de alcance localizado, embora tenha advogado a meta de atingir “todas as denominações evangélicas” do país.

Esse evento foi idealizado em fevereiro de 1902 por diferentes lideranças protestantes que, após uma reunião de oração no templo presbiteriano no Rio de Janeiro, decidiram estabelecer um dia específico para a oração geral. Nesse primeiro encontro, idealizado pelo presbiteriano Nicolau Soares do Couto, estiveram presentes o pastor João Manuel Gonçalves dos Santos, Igreja Evangélica Fluminense, reverendo Álvaro Reis,

presbiteriano, reverendo James L. Kennedy, metodista, reverendo Hugh Clarence Tucker, metodista, reverendo Antonio Bandeira Trajano, presbiteriano, Myron A. Clark, secretário da ACM no país e o pastor batista Francisco Filson Soren (O ESTANDARTE, 8/2/1902, p. 1-2).

Conforme publicado no *Estandarte*, o presbiteriano Nicolau Soares do Couto teve a ideia de reunir membros de diferentes igrejas para orar “à vista das grandes dificuldades que se levantam contra a divulgação das doutrinas do Evangelho” e organizarem um dia em que todas as igrejas do país se pusessem em oração pelo mesmo objetivo, ou seja, vencer as “muralhas que impedem a propagação do Evangelho”. Com a concordância dos presentes, foi escolhido o dia 21 de abril como a data para a oração nacional. Essa data coincidia com o feriado nacional de Tiradentes e antecedia o “Dia do Descobrimento do Brasil”, dois marcos simbólicos importantes das tradições nacionais. Embora nas fontes consultadas não apareça nenhuma justificativa para a escolha da data para o Dia de Oração, a coincidência ia ao encontro dos anseios protestantes de evocar o protestantismo como uma religião compatível com a nacionalidade.

O grupo também deliberou que fosse feita uma grande divulgação pelos diferentes jornais protestantes sobre a programação do Dia Geral de Oração. Conforme publicado no *Estandarte*, a reunião das igrejas em oração mostraria “a fraternidade e amor” entre as diferentes confissões.

Que se peça às redações do Expositor Cristão, Estandarte, Puritano, Jornal Batista, Cristão, Evangelista, Estandarte Cristão e Apologista etc., que publiquem em todos os números até a realização do Dia de Oração [...] Como o resultado destas orações será benéfico para todas as igrejas evangélicas, esperamos que de coração vos associe a este esforço cristão (O ESTANDARTE, 8/2/1902, p. 2).

O reverendo Eduardo Carlos Pereira, ao comentar sobre a iniciativa e ressaltar a importância da participação dos presbiterianos, afirmou que as orações deveriam ser direcionadas sobre três pontos principais:

1 – Oração pelos presidentes, governadores e corpos legislativos, para que respeitem e façam respeitar a Constituição, a lei; se oponham aos planos nefastos do jesuitismo e se abram à influência do Evangelho; 2 – oração para que o Senhor se oponha em sua providência à onda do jesuitismo que nos alaga, abra em nossa pátria mais largas portas ao Evangelho, e preserve a nossa sociedade das calamidades públicas; 3 – oração pela Igreja Evangélica no Brasil: para pureza, paz, união de todos os verdadeiros filhos de Deus em Jesus Cristo; para maior sabedoria, consagração e atividade nos planos de educação e evangelização (O ESTANDARTE, 13/2/1902, p. 2).

Os dois primeiros motivos escolhidos para a oração expressaram claramente a preocupação das lideranças nos confrontos com o catolicismo e, em especial, com a influência

dessa Igreja nas instituições governamentais. O último tema expressou a consciência das lideranças de que a “união dos filhos de Deus” seria uma estratégia nos enfrentamentos com o principal adversário religioso. A necessidade de união como estratégia para fazer frente ao catolicismo, em especial, no campo da evangelização foi um dos principais argumentos pró-união ao longo dessa primeira década do século XX. Assim, um grupo foi encarregado de divulgar a iniciativa nos jornais evangélicos e convidar as diferentes igrejas para aderirem ao Dia de Oração. Os membros dessa comissão foram João Manuel Gonçalves dos Santos, James L. Kennedy, Antonio Bandeira Trajano e João Filson Soren. Após a data escolhida, não encontrei informações sobre a realização do evento nos jornais denominacionais, bem como notícias sobre as adesões de igrejas ou fiéis.

Com relação às ações para a criação da Aliança Evangélica, uma das notícias publicadas em 1902 no jornal *O Estandarte* foi uma nota escrita pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira, intitulada “A ACM e a Aliança Evangélica”. Ao comentar sobre o surgimento da Associação de Moços em São Paulo e a Aliança Evangélica Universal, o reverendo afirmou que ambos os movimentos haviam brotado quase simultaneamente em Londres nos anos de 1845 e 1846 respectivamente, e foram “filhas quase gêmeas do sopro universal de amor e união, da aspiração generosa que aperta a cristandade evangélica num amplexo fraternal” (O ESTANDARTE, 23/10/1902, p. 2). Para o reverendo, tal como havia ocorrido internacionalmente, no país o trabalho da ACM e a criação de uma aliança nacional de igrejas seguiam lado a lado, com boas expectativas.

Vejam os se o solo paulistano tem bastante seiva para fazer medrar mais essa planta da vida católica do Evangelho. Lancemos, entretanto, na terra brasileira mais essa semente poderosa: a Deus pertence dar-lhe o crescimento. Quem sabe se o Espírito que fecundou os movimentos de 1845 e 1846 na Inglaterra, dará força à humildade destes dois movimentos em São Paulo? (O ESTANDARTE, 23/10/1902, p. 2).

Como afirmado anteriormente, foi por meio da Aliança Evangélica de São Paulo que os debates sobre a criação de uma aliança nacional de igrejas foram efetivados. No decorrer do ano de 1902 e do primeiro semestre de 1903, as atas dessas reuniões foram publicadas nos jornais denominacionais presbiterianos, metodistas e batistas.

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, presbiteriano) que antes da votação fosse dirigida uma oração pelo sr. J. Taylor. Foi feita. Antes, porém, retiraram-se muitos irmãos, pelo que se resolveu não votar na ocasião, adiando-se a votação para outra reunião [12 de janeiro de 1903] (O ESTANDARTE, 15/1/1903, p. 2).

Um dos temas de controvérsias que levou os “irmãos” a se retirarem foi a proposta do Concílio Regimal⁸², 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”. Esse exemplo ilustra as divergências de opiniões que sempre estiveram presentes em reuniões que tiveram como objetivo promover iniciativas de cooperação entre igrejas ou entre fiéis, com destaque para divergências nos campos da fé e da organização eclesiástica (doutrinas, credos, cargos). As atas das reuniões da Aliança paulista, bem como as atas do Congresso Evangélico, não registraram conflitos, porém, é possível supor que eles existiram, em especial quando os debates giraram em torno de questões doutrinárias. Possivelmente foi esse o principal motivo para que o Estatuto da Aliança Evangélica tenha estabelecido que a entidade fosse formada pela adesão de fiéis e não de igrejas, como se verá adiante.

A ideia de criar a aliança evangélica por meio da realização de um “congresso ecumênico” foi dada pelo reverendo metodista John Willian Tarboux num texto publicado nos jornais *Expositor Cristão* (7/5/1903, p. 1) e *O Estandarte* (15/5/1903, p. 2-3). Com o título “Conferência Ecumênica Brasileira” o reverendo William Tarboux conclamou as lideranças eclesiásticas a aproveitarem a realização do Sínodo Presbiteriano, em São Paulo, e da Conferência Anual Metodista em Piracicaba, eventos agendados para o mês de julho de 1903, e reunir representantes dessas diversas igrejas, ministros e leigos, e assim criar a aliança nacional. Além disso, 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 cidade estar situada no seu âmbito de concentração das referidas igrejas.

A sugestão apresentada pelo reverendo metodista foi a de seguir o exemplo de congressos semelhantes já realizados em igrejas nos Estados Unidos⁸³ e organizar um evento

⁸² Assim foi chamada a comissão responsável pela coordenação da elaboração do estatuto da Aliança Evangélica Brasileira.

⁸³ Possivelmente o reverendo se referiu à Conferência Missionária Ecumênica ocorrida na cidade de Nova Iorque em 1900, que objetivou reunir igrejas e entidades missionárias para debater a expansão do cristianismo protestante pelo mundo. Sobre esse evento Eduardo Carlos Pereira publicou uma série de comentários no jornal *O Estandarte* (19/4/1900, p. 3; 28/4/1900, p. 1; 3/5/1900, p. 1; 17/5/1900, p. 1).

para debater assuntos comuns às igrejas brasileiras. Conforme essa proposta, os assuntos escolhidos seriam estudados e apresentados à conferência, por pessoas previamente convidadas, para que os membros do congresso opinassem. Os temas sugeridos pelo reverendo William Tarboux foram:

[...] 1 – O ministério do Espírito Santo na evangelização pátria; 2 – o trabalho missionário no Brasil; 3 – como obter um ministério nacional forte e agressivo; 4 – a igreja e a educação; 5 – o trabalho da ACM no Brasil; 6 – o espírito de seita perante o Evangelho; 7 – o esforço cristão nas igrejas (O ESTANDARTE, 15/5/1903, p. 2; EXPOSITOR CRISTÃO, 21/5/1903, p. 2).

A proposta foi bem aceita pelas principais lideranças denominacionais e os jornais *Expositor Cristão*, *O Estandarte* e *O Jornal Batista* encamparam a divulgação para a realização do Congresso Evangélico. Entre os principais incentivadores metodistas merecem destaque o reverendo Hugh Clarence Tucker e o reverendo John Tarboux que trabalharam intensamente para a divulgação e realização 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. Assim como outros missionários que atuaram no país naquele momento, possivelmente os dois reverendos estavam a par dos acontecimentos em curso no protestantismo internacional, especialmente nos Estados Unidos, no que se refere à aproximação de igrejas, como a Aliança Evangélica dos Estados Unidos.

Conforme a sugestão do reverendo William Tarboux, os principais objetivos da conferência ecumênica seriam o de promover “unidade e orientação à propaganda geral”, esforços até então “desorientados e dispersivos” e combater o “espírito de seita” presente no protestantismo brasileiro. Para o reverendo o congresso materializaria a confraternização estreita entre os elementos evangélicos do país e se tornaria a “reunião do maior número de ministros evangélicos que jamais houve” [até então] (EXPOSITOR CRISTÃO, 7/5/1903, p. 1).

A realização do primeiro congresso protestante brasileiro e a utilização do termo “ecumênico” para designá-lo gerou conflitos entre algumas lideranças eclesiásticas.

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 e afirmou que a palavra teria sido usada pelo Papa e que, por isso, poderia sugerir que se tratava de uma união com o catolicismo (EXPOSITOR CRISTÃO, 18/6/1903, p. 1). Em resposta ao texto do reverendo Lino da Costa, o reverendo

metodista James L. Kennedy⁸⁴, então redator do *Expositor Cristão*, 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* (EXPOSITOR CRISTÃO, 25/6/1903, p. 1).

O debate sobre a utilização do termo ecumênico prosseguiu nos dois periódicos, a ponto de o reverendo Eduardo Carlos Pereira sugerir que o evento fosse chamado simplesmente de “Congresso evangélico” (O ESTANDARTE, 15/5/1903, p. 1). Tal como o tema “educação”, mencionado anteriormente, o simples nome do futuro congresso que propugnaria pela fraternidade das igrejas foi motivo de discórdia e ocupou várias páginas nos veículos de imprensa eclesiásticos. Mais do que uma simples divergência, a discordância sobre o uso do termo “ecumênico” já apontava que as iniciativas em prol da cooperação protestante no país percorreriam um caminho difícil.

O reverendo James L. Kennedy noticiou que a Aliança Evangélica de São Paulo foi incumbida pela divulgação da conferência e pelo envio dos convites e boas-vindas aos participantes do encontro. Conforme o reverendo, foi nomeada uma “comissão interdenominacional, constando de uns ministros, ou membros, das diversas igrejas evangélicas”, responsável pela concretização do congresso (EXPOSITOR CRISTÃO, 21/5/1903, p. 2).

Os assuntos a serem tratados no congresso já apontavam para a estreita relação que o movimento de fraternidade protestante no país teria no campo “cooperação e missão”. A “propaganda do Evangelho”, como foi costumeiramente chamada a promoção da evangelização, 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 debatidos no Congresso foi o trabalho missionário e a atuação dos pregadores estrangeiros. O segundo, “como obter um ministro nacional forte e agressivo”, foi aspecto sempre apontado como uma das maiores necessidades de investimentos por parte das igrejas brasileiras, nos primeiros anos republicanos. Todas as propostas para o Congresso apontaram para a preocupação das igrejas com relação à

⁸⁴ 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.

estruturação do protestantismo brasileiro no seu papel de concorrente direto do catolicismo pelos espaços da religião na sociedade. Uma das frentes elencadas foi a educação, especialmente com o incentivo à criação das escolas confessionais, uma vez que a aquisição do saber era entendido como um suporte à fé e como uma força capaz de operar profundas modificações na sociedade. Esse investimento fazia parte do projeto, ou do discurso, modernizador protestante para o país que contrapunha o projeto educacional católico, então em vigor.

A afirmação da dispersão de esforços na pregação do Evangelho foi um dos pilares do discurso pró-união 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 na ocupação de áreas missionárias.

O reverendo metodista James L. Kennedy também fez sugestões quanto ao direcionamento a ser dado à execução da conferência evangélica. Segundo James Kennedy, os objetivos principais para a realização do evento deveriam ser: estimular e conservar a união, a harmonia de ação de todas as igrejas cristãs; procurar o derramamento do Espírito Santo sobre a Igreja; a concretização de um “*modus vivendi*” entre as igrejas protestantes, que propiciasse a divisão equitativa do território a ser evangelizado⁸⁵; os melhores meios para a evangelização, com atenção voltada para as grandes cidades. Expressou também a preocupação quanto à unificação da mensagem escrita e sugeriu que fosse estudada a unificação das publicações protestantes, sob “uma só e grande casa publicadora dirigida por uma diretoria mista” (EXPOSITOR CRISTÃO, 28/5/1903, 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, “prova incontestável da união das igrejas protestantes brasileiras”⁸⁶. As diretrizes apontadas pelo *Puritano* para a realização do Congresso assemelharam-se às veiculadas pelo *Expositor*: imprensa de propaganda (que visasse à evangelização); literatura evangélica (edificação, instrução dos fiéis); divisão

⁸⁵ 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.

⁸⁶ Interessante foi o texto publicado na sequência dos artigos sobre o evento ecumênico. Sob o título “unitarismo romanista e consistência republicana” seguiram críticas à sempre exaltada “unidade” do catolicismo e à defesa do posicionamento protestante como “defensor” da liberdade religiosa.

territorial; escolas paroquiais; asilos para crianças desamparadas (EXPOSITOR CRISTÃO, 28/5/1903, p. 1).

A desunião das igrejas protestantes e a dispersão de esforços na evangelização do país foram temas que ocuparam não apenas os artigos e os textos diretamente ligados à organização da Aliança Evangélica Brasileira. Com a constituição da República, pouca coisa mudou de concreto para as igrejas; fora o direito garantido à liberdade plena de cultos, o catolicismo continuou como o principal “inimigo a ser vencido” e muitas denúncias de “ataques e perseguições” foram publicadas nos jornais denominacionais. A concorrência religiosa estava aberta e os novos tempos reclamaram das igrejas o aprimoramento de suas estratégias para a disputa dos bens religiosos. Nesse cenário, a realização de um congresso que debatesse a unificação de esforços para a evangelização do país pareceu proveitosa e promissora.

O artigo intitulado “Congresso Evangélico”, publicado no jornal *O Estandarte*, assinado pelo pseudônimo “zero”, questionou justamente a desunião do protestantismo diante da necessidade de expansão do Evangelho (O ESTANDARTE, 11/6/1903, p. 3). Conforme esse texto, além da organização interna às igrejas, a criação de uma aliança poderia fortalecer as denominações perante o governo e suas instituições, uma vez que, segundo o texto, protestantes de algumas igrejas ainda sofriam perseguições à sua liberdade de consciência e de cultos.

Entretanto, nas próprias reclamações e protestos de nossa imprensa se nota a nossa desunião e, portanto, a nossa fraqueza, a nossa falta de orientação. Palavras, palavras e nada mais. Outro fosse o nosso modo de agir e já providências teriam sido tomadas no sentido de fazer cessar este aflitivo estado de coisas, sendo plenamente garantidos os nossos direitos de cidadãos de um país livre e que se rege por uma constituição modelo. De mais a mais nem todas as denominações têm sido atacadas... Uma ou duas estão sofrendo... Que têm com isto as outras? Eis aí demonstrada praticamente a verdade por nós enunciada – somos fracos, porque somos desunidos (O ESTANDARTE, 11/6/1903, p. 3).

Conforme o texto, a desunião dos protestantes era fruto da existência de diferentes doutrinas e modos de crer; falava-se em unidade da igreja, nos jornais e nos templos, porém no terreno prático não havia sequer a solidariedade denominacional às perseguições sofridas por outras igrejas. Esse artigo também apresentou a ideia de que as diferenças doutrinárias entre as denominações ao mesmo tempo em que expressava a riqueza da diversidade e unidade protestante, atrapalhava o relacionamento das instituições, especialmente no objetivo de fazer frente ao catolicismo.

Esqueçamo-nos por um pouco de nossas divergências de opinião, secundárias e pequeninas, e, assim como somos unidos por uma só fé, sejamos unidos como corporações cristãs que somos, a fim de que possamos amparar o choque do inimigo [...] unidos seremos fortes (O ESTANDARTE, 11/6/1903, p. 3).

A desunião do protestantismo também foi apresentada pelo autor do texto como obra do inimigo espiritual das igrejas, o próprio Satanás. Nas fontes analisadas, a figura desse personagem é pouco mencionada e sua participação na história das igrejas, relatada nos jornais, por exemplo, é pouco expressiva. A desunião foi apontada como sinônima da falta de solidariedade dos membros das diferentes igrejas, que se deixavam levar pelo indiferentismo diante das dificuldades que outros “irmãos” enfrentavam. Conforme o texto, esse sentimento de indiferença era fruto, obra de Satanás.

Rebelde por excelência, Satanás, sem tréguas, dia e noite, se empenha, no seio da igreja, em um trabalho de solapação, intrigando para desunir, desunindo para abater, para enfraquecer, para destruir. Ele sabe, outrossim, que quando a mão do sicário ferir uma de nossas denominações evangélicas sem que todas as outras se julguem feridas no espírito da mais estreita solidariedade, como batalhões que são de um só exército, militando sob a mesma bandeira e obedecendo a um só chefe – Jesus, ganha está para ele parte da campanha; quando um crente for ferido sem que todos os outros participem da mesma dor, como membros que são de um só corpo, cuja cabeça é Cristo – ganha está a batalha toda. Somos fracos porque somos poucos, dizem alguns, o que negamos, por isso que assim seria fazer constituir a força no maior ou menor número, como se se tratasse de força material. Somos fracos – esta é que é a verdade – porque somos desunidos (O ESTANDARTE, 11/6/1903, p. 3).

Com essa percepção o autor, que ao adotar o pseudônimo “zero” apresentava-se como uma voz autorizada e não identificada a nenhum grupo confessional, conclamou os protestantes a incentivarem e a militarem pela organização do congresso evangélico que criaria a Aliança Evangélica.

A adesão religiosa no país havia sido objeto de três recenseamentos: 1872, 1890 e 1900. Nesse momento, contudo, os dados do último levantamento ainda não haviam sido publicados e alguns jornais utilizavam os números da penúltima contagem. A partir desses dados, abaixo, é possível notar que os protestantes, considerando os de origem missionária, representavam pouco menos de um por cento (1%) da população nacional. Mesmo assim, “zero” minimizou a condição de minoria no país a despeito das potencialidades que a reunião das diferentes igrejas poderia resultar.

O jornal *Expositor Cristão* (11/11/1898, p. 2), por exemplo, trouxe uma breve sinopse do censo geral realizado no país em 1890. Conforme o periódico, os “católicos romanos” somavam 14.179.615 fiéis; católicos “ortodoxos gregos” somavam 1.673. Os protestantes foram divididos em: “evangélicos”, com 19.957 fiéis; “presbiterianos” com 1.317

e “protestantes de diversas denominações” com 122.469 adeptos. Os estados com maior número de protestantes foram o Rio Grande do Sul, 63.102 fiéis, e Santa Catarina, com 20.380 adeptos, resultados do fluxo imigratório. O referido censo anotou que o país possuía, à época de sua realização, 14.333.915 habitantes, o que resulta no seguinte percentual: “evangélicos”: 0,14%; “diversas denominações”: 0,86% e “presbiterianos”: 0,00%.

Quanto ao protestantismo, os dados acima são imprecisos. O próprio *Expositor* questionou a diferenciação em “evangélicos”, “protestantes” e “presbiterianos”. Os redatores escreveram que os três termos eram designações para indivíduos da mesma fé, “cuja diferença acentua-se nos diversos lugares onde residem ao bel prazer do povo que dá sua preferência a uma dessas designações” ou pelas quais os membros das diferentes igrejas são conhecidos. Os presbiterianos talvez tenham sido diferenciados por serem a igreja mais expressiva. Luteranos e anglicanos possivelmente foram aglutinados como “diversos”. O Espiritismo e cultos mágicos foram ocultados.

Ao finalizar o artigo, afirmou ainda que o evento “ecumênico” seria um marco luminoso para atestar a vontade das igrejas em materializar a unidade e a fraternidade exaltadas em palavras. “Ao congresso, pois, irmãos de todas as denominações! Ao congresso! E Deus está conosco” (O ESTANDARTE, 11/6/1903, p. 3).

O Congresso Evangélico

A edição do dia 9 de julho de 1903 do jornal *O Estandarte* dedicou um significativo espaço para tratar da importância do Primeiro Congresso Evangélico no Brasil, agendado para os dias 25 (sábado) a 28 (terça), e para divulgar a programação diária do evento, com os respectivos oradores oficiais. Além disso, publicou o “Projeto para uma Aliança Evangélica Brasileira” (O ESTANDARTE, 9/7/1903, p. 1-2).

As divergências internas às igrejas e as diferenças entre as denominações foram motivo de preocupação para os organizadores do evento, em especial do presbiterianismo, que enfrentava um momento delicado. Conforme ressaltou a comissão organizadora do Congresso, os participantes deveriam primar pelo “sentimento de fraternidade” nos momentos dos debates, de maneira a evitar conflitos e indisposições.

Votação, planos, empresas, tudo quanto fizer aparecer vitórias e derrotas, partido e política, afastemos com cuidado do seio de nosso congresso, máxime nestes dias melindrosos. Tragam os irmãos qualquer assunto que julgarem de proveito para a

causa, discutamos com toda a liberdade, demos com a máxima franqueza fraternal as nossas opiniões, na atmosfera libérrima do protestantismo evangélico. Mas fuja das lutas partidárias, e contentemo-nos com a manifestação livre e cortês de nossa opinião individual. Seja o congresso um refúgio de amor fraternal (O ESTANDARTE, 9/7/1903, p. 1).

A sessão inaugural teve início às 19h30 do dia 25 de julho no templo da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo e foi presidida pelo bispo Lucien Lee Kinsolving, da Igreja Episcopal. O sermão inicial foi pregado pelo reverendo John William Tarboux, da Igreja Metodista. O reverendo Eduardo Carlos Pereira apresentou as boas-vindas em nome da Aliança Evangélica de São Paulo. Nos períodos diurnos do evento, foram agendados exercícios religiosos, sermões nas diversas igrejas e pregação ao ar livre em diferentes pontos da cidade de São Paulo pelos pastores das igrejas participantes (ATAS DO 1º CONGRESSO EVANGÉLICO NO BRASIL, p. 3).

Participaram do evento aproximadamente 450 pessoas, ministros e leigos das igrejas Presbiteriana, Metodista, Batista, Episcopal, Congregacional e Fluminense. Também estiveram representadas a Convenção Nacional da ACM, as sociedades bíblicas Americana e Britânica, as casas publicadoras Batista, Metodista e Presbiteriana, a Aliança Nacional do Esforço Cristão, representantes oficiais dos diversos periódicos denominacionais e representantes de escolas evangélicas⁸⁷ (ATAS DO 1º CONGRESSO EVANGÉLICO NO BRASIL, p. 9, 10).

O jornal *O Estandarte* publicou a saudação apresentada pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira, em nome da Aliança Evangélica de São Paulo e da 1ª Igreja Presbiteriana, na sessão inaugural do Congresso. O texto de Eduardo Carlos Pereira merece atenção, pois suas palavras ressaltaram aspectos da unidade, da fraternidade evangélica que deveria conduzir o relacionamento das diferentes igrejas no país, bem como para com missionários e instituições estrangeiras. Ressaltou a riqueza da “unidade na diversidade” encontrada nas igrejas evangélicas, que se materializavam em duas forças, uma “individualista” e a outra “coletivista”.

Aprove também ao Senhor Jesus Cristo fundar a harmonia externa de sua igreja no equilíbrio de duas forças antitéticas – o individualismo e o coletivismo. A tendência individualista ou isolante, de um lado, é a expressão prática da liberdade do Evangelho. É a força centrífuga, a consciência individual reclamando a sua independência, fugindo de todo o constrangimento moral, de toda a imposição exterior, buscando, em pequenas agremiações a livre manifestação de seu amor, de sua fé, de suas esperanças, reconhecimento desafogado de suas responsabilidades para com aquele que lhe deu a liberdade de filhos de Deus. A tendência coletivista

⁸⁷ A única mulher citada nas atas do Congresso foi *miss* Layona Glenn, que fez uma saudação aos participantes em nome das escolas evangélicas brasileiras.

ou universalista, de outro lado, é a expressão prática e ampla do amor interno da irmandade, é a nobre ambição de realizar os santos intuitos da oração sacerdotal de nosso grande Mediador, é a força centrípeta que impele os irmãos de toda a cristandade evangélica uns para os outros no forte sentimento de solidariedade religiosa, na impulsão natural das afinidades espirituais, na afirmação visível e gloriosa da unidade substancial do rebanho sob o cajado do supremo Pastor (O ESTANDARTE, 30/7/1903, p. 2).

Nas palavras de Eduardo Carlos Pereira ambas as tendências deveriam operar com equidade, sem sobrepor-se uma à outra. Essa deveria ser a tônica do Congresso e do movimento de cooperação que então tomava forma no seio do protestantismo brasileiro. Conforme o autor, o predomínio da corrente individualista resultaria em egoísmo, cismas, sectarismo estreito e, por outro lado, a extrema valorização da corrente coletivista poderia resultar em estagnação, atrofiamento, justaposição ou uniformidade rasa, sem a verdadeira unidade.

[...] é a unidade na diversidade, suprema condição do belo estampado pela mão de Deus na face do universo. Eu vos saúdo, pois, como uma das expressões da vida histórica da igreja de Cristo sobre a Terra, como manifestação legítima da unidade substancial, do laço íntimo que prende o rebanho de todos os apriscos do Bom Pastor. Preza ao Senhor consolidar este movimento e prender no elo áureo de um amor sincero e de uma confiança recíproca todos os elementos evangélicos no Brasil. Una o Espírito Onipotente as mãos dos missionários e dos ministros nacionais, das missões estrangeiras e das missões domésticas, de todas as sociedades religiosas, de todas as denominações evangélicas, em cooperação fraternal e efetiva, na evangelização desta grande pátria (O ESTANDARTE, 30/7/1903, p. 2).

O “movimento de unidade”, contudo, nasceu em meio a um conturbado cenário de divergências no interior do ramo presbiteriano e que culminou com a primeira grande divisão no protestantismo brasileiro, em grande parte, levado a cabo pelo próprio reverendo Eduardo Pereira, que escreveu as palavras acima.

As bases do projeto para uma aliança evangélica foram debatidas e aprovadas na segunda sessão do Congresso (27 de julho). A primeira parte desse projeto foi composta pelos “dez artigos de fé” que deveriam ser observados por aqueles que desejassem cooperar nos moldes da Aliança; a segunda parte tratou dos congressos a serem realizados e a terceira parte sobre a composição da diretoria da entidade.

O Projeto da Aliança Evangélica Brasileira expressou um conjunto de valores e de estratégias que nortearam o pensamento de lideranças eclesiásticas no tocante à evangelização e à prática de uma vida religiosa piedosa e individual. O texto propugnou como objetivos centrais a promoção da unidade e a comunhão entre os membros das diferentes igrejas, sem qualquer forma de intervenção nas esferas locais. É possível notar, no primeiro artigo, a

preocupação com a vinculação da Aliança Brasileira em um contexto mais amplo, especificamente, à Aliança Evangélica Universal, sediada em Londres.

Artigo I: A Aliança Evangélica Brasileira é um ramo da Aliança Evangélica Universal e tem por fim realizar no Brasil os intuitos espirituais desta. Ela é, pois, uma organização que mira realizar de modo mais visível a união substancial das igrejas evangélicas no Brasil, e a comunhão dos santos na vida e a marcha triunfante da igreja de nosso Senhor Jesus Cristo sobre a Terra. União de corações e dos esforços de todos os crentes evangélicos no Brasil, sem qualquer intervenção na economia ou liberdade de ação das diversas denominações evangélicas, é o seu fim.

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 eclesástico, nem implica ele que só estes pontos doutrinários são importantes e outros são sem importância (ATAS DO 1º CONGRESSO EVANGÉLICO NO BRASIL, p. 5).

É importante lembrar que o plano para fundar uma Aliança Evangélica já havia sido motivo de debates em anos anteriores pelas principais lideranças protestantes do país, e que as “bases” para essa entidade já haviam sido publicadas em jornais denominacionais como no *Expositor Cristão* e no *O Estandarte* no ano de 1890, demonstrado no capítulo anterior (EXPOSITOR CRISTÃO, 1/7/1890, p. 1). Houve, portanto, um intervalo de treze anos entre os dois projetos, sendo que o plano definitivo apresentou mudanças em relação ao anterior.

A alteração mais significativa foi a definição de que a Aliança seria formada pela adesão de fiéis e não de igrejas. Essa opção limitou os “dez artigos de fé” à prática religiosa individual, baseados na absoluta soberania de Deus na história da humanidade, na “depravação” da natureza humana, na autoridade suprema dos textos bíblicos e na “divina” instituição das igrejas. O projeto anterior, voltado a reunir igrejas, ao contrário, não havia estabelecido princípios de fé para serem aceitos, apenas metas a serem cumpridas pelas instituições agregadas à Aliança. Tais objetivos foram, em parte, mantidos no projeto

aprovado em 1903, que atribuiu aos “congressos evangélicos” a função de fazer cumprir os objetivos estabelecidos.

[...] compete especificamente a esses congressos: 1 – discutir tópicos do dia e teses bíblicas para instrução e orientação do povo de Deus; 2 – indagar dos melhores métodos para evangelizar o Brasil; 3 – promover cordialidade fraternal nas relações internacionais, bem como servir de árbitro a pedido das partes, nas questões suscitadas no seio do protestantismo evangélico nacional; 4 – representar às autoridades públicas superiores contra todas as perseguições religiosas, contra a violação da liberdade de consciência, das leis civis e morais, bem como a violação do descanso dominical; 5 – promover uma literatura cristã e publicações apologéticas e de propaganda; 6 – promover oportunamente a fundação de uma sociedade bíblica e de tratados evangélicos; 7 – criar, quando for possível, orfanatos evangélicos, missões entre os selvagens, e, em geral, reunir esforços em todas as empresas de interesse comum, sem prejuízo da atividade particular; 8 – convidar o povo de Deus à oração e louvor, exortá-lo à obediência e à piedade, dar fiel testemunho, no seio da igreja evangélica, contra todo erro de doutrina e de prática, e estudar os sinais dos tempos; 9 – nomear delegados às reuniões da Aliança Evangélica Universal (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO, 1903, p. 7).

Nos objetivos listados acima desapareceu a meta de fundar “uma escola normal comum” e uma “universidade de primeira ordem”. Tais ideias foram substituídas pelos objetivos de criar missões para os indígenas e orfanatos para crianças abandonadas. Esse foi o tema educacional que havia gerado discórdias nos debates para a elaboração do projeto da Aliança, mencionados anteriormente. A preocupação com a literatura religiosa permaneceu, com a proposta para a criação de uma sociedade bíblica e de tratados, tendo sido suprimida a intenção de “fazer uma tradução completa das escrituras originais”.

Outro item polêmico suprimido foi a proposta anterior de limitar a ocupação dos campos missionários que não excedessem a 15 mil habitantes a uma única denominação⁸⁸. Ao longo dos anos anteriores, não foram poucas as reclamações publicadas nos respectivos jornais denominacionais sobre os atritos envolvendo missionários ou pregadores leigos de diferentes igrejas durante a ocupação de novas áreas para o estabelecimento de templos. Possivelmente, tenha sido esse um dos motivos para a Aliança figurar como mediadora para a resolução de questões polêmicas que envolvessem igrejas distintas.

⁸⁸ “Por sugestão do reverendo Eduardo C. Pereira, ficou resolvido não se decretar precisamente linhas divisórias nos campos ocupados pelas diversas denominações, pois que não era missão do Congresso Evangélico decretar leis, mas adotar em todos os campos o espírito cristão, manifestado no Congresso Evangélico.” Em apoio à ideia de Eduardo Pereira, o pastor batista Zacarias C. Taylor e o reverendo metodista Guilherme E. Entzinger afirmaram que para manter a desejada “união” quanto à ocupação dos campos missionários era preciso “observar o que disse o Senhor; que devemos primeiro tirar a trave de nosso olho e não tirar o argueiro do olho de nosso irmão” [referência ao texto de Mateus, 7:5] (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO, 1903, p. 11).

A representação perante as autoridades civis contra violações de direitos ou “liberdade de consciência” foi um item mantido do projeto anterior que atesta a intenção dos protestantes de marcar presença nos espaços da vida pública da nascente República⁸⁹. Essa diretoria reuniu representantes das principais igrejas do país, faltando apenas o representante da Igreja Evangélica Fluminense, curiosamente a mais antiga igreja protestante estabelecida no Brasil, criada em 1858. A composição desse grupo foi outro item que apresentou uma modificação substancial em relação ao projeto de 1890, pois suprimiu a participação de fiéis leigos.

A diretoria da Aliança foi incumbida de promover a realização de congressos regionais e nacionais, nos moldes do Primeiro Congresso Evangélico, com vistas a promover a fraternidade eclesiástica e o planejamento da obra de evangelização do país. Esses eventos, que teriam como objetivo “reunir todos os ministros evangélicos do país”, bem como fiéis leigos e representantes de corporações, teriam duas esferas de ação: a moral e a esfera prática da cooperação em trabalhos evangélicos. Na esfera moral, seriam abordados problemas da vida “civil e da religiosa”, com manifestação de 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” (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO, 1903, p. 6-7).

Importante ressaltar que esses congressos não teriam por objetivo intervir nas esferas eclesiásticas e por esse motivo seriam “excluídos da agenda pontos controvertidos entre as diversas denominações”. Ou seja, as diferenças denominacionais, históricas ou doutrinárias, seriam deixadas de lado, uma vez que poderiam comprometer a plena realização das reuniões.

Ao término do Primeiro Congresso foram aprovadas algumas sugestões direcionadas às instâncias eclesiásticas de algumas igrejas. A primeira foi a sugestão para que os redatores de jornais evangélicos do Rio de Janeiro cooperassem para a publicação de lições para as escolas dominicais que fossem utilizadas por todas as igrejas do país. Esse mesmo grupo também seria o responsável pela publicação de um jornal de quatro ou oito páginas de matérias comuns ao interesse de todas as igrejas; “assuntos sobre temas políticos e sociais,

⁸⁹ Essa função seria desempenhada, sobretudo, pela diretoria da entidade, eleita no último dia do Primeiro Congresso e que foi assim definida: presidente, reverendo Hugh Clarence Tucker (metodista); secretário, pastor Francisco Filson Soren (batista); membros, reverendo Álvaro Reis (presbiteriano), pastor Guilherme E. Entzminger (batista); reverendo Antonio Marques (congregacional); reverendo John W. Tarboux (metodista); reverendo Eduardo Carlos Pereira (presbiteriano), reverendo Edmundo Tilly (presbiteriano) e reverendo Horace S. Allyn (presbiteriano) (ATAS DO 1º CONGRESSO EVANGÉLICO NO BRASIL, p. 11).

debater os sistemas falsos como o espiritismo, romanismo e positivismo, assuntos bíblicos em harmonia com a Aliança” (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO, 1903, p. 12).

Além disso, foi recomendado às igrejas que possuíam casas publicadoras, ou editoras, no Rio de Janeiro, que unissem suas tipografias ou depósitos de livros em “uma só casa sobre as bases que julgassem apropriadas” (ATAS DO PRIMEIRO CONGRESSO EVANGÉLICO, 1903, p. 13).

Essas propostas, que envolviam a cooperação direta de diferentes igrejas, como a publicação de um jornal comum e a junção de editoras não se concretizaram; provavelmente foram ideias não aprovadas nas respectivas instâncias denominacionais. Esse fato evidencia que a opção por reunir fiéis e não igrejas como membros da Aliança dificultou a realização dos planos alçados no Primeiro Congresso, especialmente porque as opiniões apresentadas no evento pelos diferentes participantes nem sempre representaram a opinião e o pensamento das respectivas igrejas.

As recomendações do Congresso Evangélico corporificaram o pensamento protestante de que as igrejas e seus membros eram agentes civilizacionais no país. O filtro da crença religiosa seria o fundamento para uma sociedade que se pretendia moderna, tal como os países de onde procediam as missões protestantes. Ao lembrarem a “catequese do selvagem”, da educação secular e do combate aos “vícios”, ações respaldadas pelo “amparo legal do Estado”, os protestantes reafirmavam sua concepção da ordem social e religiosa e relegavam ao “atraso”, “ignorância” aqueles que não concordavam com tais valores.

Os dias seguintes ao término do Primeiro Congresso Evangélico foram marcantes para a história do protestantismo brasileiro, sobretudo, pelos eventos que culminaram no cisma do presbiterianismo. Essa divisão eclesiástica ocupou as páginas dos principais periódicos denominacionais, em especial os presbiterianos, ao longo dos meses seguintes. Ainda assim, a diretoria da Aliança Evangélica veiculou algumas de suas primeiras ações.

Os primeiros meses da Aliança Evangélica

Uma das primeiras ações da Aliança Evangélica foi publicar durante vários meses nos jornais denominacionais uma solicitação aos “ministros evangélicos de todas as igrejas brasileiras” para que estes enviassem à sede da entidade, no Rio de Janeiro, cartas com os respectivos endereços e dados pessoais, a fim de confeccionar um banco de dados para que a

Aliança os contatasse, bem como para lhes enviar documentos ou publicações (O ESTANDARTE, 5/11/1903, p. 4).

No primeiro balancete publicado nos jornais eclesiásticos, em dezembro de 1903, a Aliança Evangélica informou a movimentação de uma pequena quantia financeira adquirida por meio de ofertas. Além disso, noticiou que as atas do Congresso Evangélico, realizado em julho daquele ano, haviam sido impressas e enviadas aos pastores que atenderam ao pedido de informar à entidade os respectivos endereços de correspondência. Informou ainda que a programação da Semana Universal de Oração para 1904 foi enviada para publicação em diversos jornais evangélicos, com o pedido para que os pastores, por meio de suas igrejas locais, realizassem a atividade (O ESTANDARTE, 10/12/1903, p. 4).

O documento informou também que a entidade havia protestado contra a queima de Bíblias pelos padres capuchinhos no estado de Pernambuco, ocorrida em princípios de 1903, por meio de uma representação à Câmara dos Deputados do Rio de Janeiro. Esse relatório solicitou aos leitores, membros das diversas igrejas, que ofertassem financeiramente, bem como aderissem à Aliança como membros (O ESTANDARTE, 10/12/1903, p. 4).

Após o balancete foram publicados os “dez artigos de fé” e os “propósitos” da Aliança, que reafirmaram os objetivos apresentados no projeto inicial de criação da entidade. No trecho abaixo, vale destacar a ênfase no objetivo de evitar contendas e divisões e impulsionar os fiéis a uma convicção da unidade cristã. Além disso, especificou claramente os adversários a serem combatidos nas disputas pelo sagrado:

Unum corpus sumus in Cristo

A Aliança Evangélica manifesta aquela união viva que vincula os verdadeiros crentes na comunhão com Cristo. Para conseguir este desejável propósito, a Aliança procura promover, em toda a parte, a união cristã por comunicações fraternais e devocionais; por evitar contendas e divisões, e por impressionar os crentes com uma convicção mais profunda do dever de alcançar o cumprimento perfeito da oração de nosso Senhor ‘que todos sejam um... para que o mundo creia que tu me enviaste’. É o propósito também da Aliança levar avante a religião evangélica, impedir o romanismo, ritualismo e a profanação do Dia do Senhor; defender a liberdade religiosa, animar e auxiliar os perseguidos, em todos os países, e empreender diversas obras evangélicas (O ESTANDARTE, 10/12/1903, p. 4).

O reverendo Hugh Clarence Tucker, presidente da Aliança Evangélica Brasileira, também enviou aos jornais presbiterianos, metodistas e batistas, uma carta que recebeu do presidente da Aliança Evangélica dos Estados Unidos, Leandro I. Chamberlain (O

ESTANDARTE, 24/12/1903, p. 3)⁹⁰. Essa carta parabenizou os esforços empreendidos pelos protestantes brasileiros para organizar uma entidade fraternal e expressou o apoio da Aliança estadunidense à entidade brasileira, reconhecendo-a e saudando-a como nova integrante dos “círculos das alianças congêneres”. A carta foi o primeiro registro encontrado sobre uma relação direta entre as ações que se passavam no Brasil, quanto à organização de uma entidade de aliança de igrejas/fiéis e entidades similares de países estrangeiros.

Ao longo da primeira década de existência da Aliança brasileira não foram encontrados outros registros de comunicações ou relacionamento entre as duas entidades. A criação da Aliança no Brasil foi percebida como uma prova de que os protestantes brasileiros estavam “amadurecendo” na percepção de que eram portadores de uma “identidade subjacente”, ou seja, de que todos eram partícipes de uma unidade cristã protestante, firmada na pessoa de Jesus Cristo, como se pode notar no trecho abaixo.

A organização da Aliança Evangélica Brasileira aviva o nosso reconhecimento para com Deus, visto significar que Ele tem levado os irmãos brasileiros a combinarem em sentimentos e ação. Tal associação de crentes é tão divinamente natural como divinamente bendita. Como uma relação mais do que fraternal de um para com o outro é dos que se acham em Cristo, assim, onde os irmãos em Cristo se organizam em denominações cristãs, as relações das comunidades participam da identidade subjacente. E, felizmente, a união de indivíduos, pertencentes a várias denominações, em uma Aliança Evangélica, é uma prova pela qual o mundo ficará sabendo que o espírito sectário não se opõe necessariamente à lei do amor (O ESTANDARTE, 24/12/1903, p. 4).

O reverendo Leandro Chamberlain aconselhou aos dirigentes da Aliança brasileira para que atentassem à realidade das igrejas e do país na definição de planos e ações cooperativas:

[...] acrescentarei que à proporção que fordes entendendo melhor as condições que vos rodeiam, ficareis sabendo, sob a direção divina, quais os melhores métodos a aplicar no empreendimento de vossa aliança. Eu aconselho que não vos cinjais grandemente aos métodos de qualquer outra aliança. Mas, pelo contrário, buscai, reunidos em oração ‘o caminho ainda mais excelente’, ou o que mais se adapte às vossas necessidades (O ESTANDARTE, 24/12/1903, p. 3).

Ainda em sua carta, o presidente da Aliança estadunidense ressaltou aos brasileiros que um dos pilares para o trabalho da entidade brasileira deveria ser o da “salvação das almas perdidas”.

⁹⁰ Ao que indicam as fontes, essa carta foi uma resposta ao reverendo Hugh Tucker que teria enviado uma correspondência à Aliança norte-americana em agosto de 1903, logo após a criação da Aliança Brasileira. Esse documento foi publicado também nos jornais *O Puritano*, *Expositor Cristão* e *O Jornal Batista*.

As alianças evangélicas no mundo, como já sabeis, têm por fim não só demonstrar a unidade cristã na fé e nos sentimentos, mas também se opor a perseguições religiosas. Todavia, concedei-me permissão para vos dizer que nem por um instante esses dois grandes fins devem afastar do pensamento da vossa aliança a obra suprema da salvação de almas perdidas. É nesta obra que a união cristã deve patentear com a máxima nobreza a sua eficácia progressiva (O ESTANDARTE, 24/12/1903, p. 3).

Ao finalizar a carta o presidente Leandro Chamberlain, registrou que havia sete anos que as alianças evangélicas dos diversos países não se reuniam, sobretudo porque não havia um órgão que congregasse tais entidades⁹¹.

O jornal *Expositor Cristão*, além de publicar a carta mencionada acima, ao historiar o surgimento da Aliança Evangélica Brasileira em 1903, afirmou que a criação da entidade “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 das notícias publicadas pelos jornais protestantes sobre o movimento de cooperação protestante no Brasil, em especial, nos textos assinados pela própria Aliança. Conforme o *Expositor*, a “unidade” seria promovida pela Aliança por meio de comunicações fraternais e devocionais, publicações, recomendações, para evitar “contendas e divisões” (EXPOSITOR CRISTÃO, 3/12/1903, p. 3).

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 Universal e por divulgar algumas notas sobre acontecimentos que envolviam o protestantismo nacional, internacional, bem como noticiar iniciativas de cooperação eclesiais em outros países.

A Aliança realizou o Segundo Congresso Evangélico no Brasil num único dia, em 22 de julho 1906, com reduzido alcance e número limitado de participantes. O evento aconteceu na sede da ACM carioca, local onde ocorria também a 2ª Convenção Nacional da ACM.

⁹¹ Em 1951 surgia a *World Evangelical Alliance*, entidade originada da primeira Aliança Evangélica criada em Londres em 1846 e que evocava o título de “Aliança Universal”, que passaria a congregar e a representar as diferentes alianças evangélicas existentes.

A análise de alguns textos publicados no jornal *O Estandarte* indica que o evento da Aliança foi organizado às pressas, principalmente como forma de aproveitar a presença de diversas lideranças protestantes em São Paulo durante a Convenção da ACM e do Sínodo da Igreja Presbiteriana, agendado para os dias seguintes. Comparado ao realizado três anos antes, o 2º Congresso teve pouca repercussão e contou com um número bastante reduzido de participantes. O reverendo Hugh Tucker permanecia como presidente da entidade e foi dele que partiram cartas aos jornais evangélicos para convidar os fiéis a participarem do encontro.

O 2º Congresso da Aliança repercutiu mais pelos “embaraços” do que pelos sentimentos fraternais evocados, em especial, pelas páginas do jornal *O Estandarte*, chefiado por Eduardo Carlos Pereira. Ao comentar sobre a realização do Congresso, Eduardo Pereira ressaltou as divergências que “a questão maçônica” provocaria durante o encontro e, assim, criticou a Igreja Presbiteriana por manter “um erro eclesiástico” que dificultava a plena realização do “sentimento fraternal” entre as igrejas no Brasil. A leitura dos “embaraços” se deu, obviamente, a partir da ótica dos presbiterianos independentes e registrou um aspecto sempre presente na história dos esforços em prol da aproximação de igrejas no Brasil, ou seja, que a unidade eclesiástica devia ser promovida a partir das bases, da ótica de uma determinada igreja ou grupo.

O proveito da Aliança Evangélica não se origina só do interesse da discussão de teses, porém ainda da manifestação pública de fraternidade e solidariedade das diversas denominações que trabalham na evangelização do Brasil. Esta manifestação solidária na confraternização geral do evangelismo brasileiro é uma ideia generosa que merece esforços sinceros para a sua realização. Pena é que a maçonaria eclesiástica, conciliarmente justificada, venha criar justos embaraços à plena expansão de nossos sentimentos fraternais. Que prazer e que força para a glória de Cristo no Brasil, se não houvesse reserva nenhuma em nosso movimento de pública solidariedade nas reuniões fraternizadoras da Aliança! Que gozo inefável de comunhão fraterna, se todos trouxessem um só pensamento, se todos nós absorvêssemos num só sentimento – a glória de Cristo no Brasil [...] mas as coisas são como são, e não como gostaríamos que fossem (O ESTANDARTE, 19/7/1906, p. 1).

Apesar do tom crítico e do compartilhamento do mesmo espaço com os presbiterianos “caídos em erro”, o reverendo Eduardo Pereira ressaltou em seu texto a importância da Aliança Evangélica e conclamou aos presbiterianos independentes a participarem do Congresso com “simpatia e amor”.

No encontro, os debates giraram em torno de apenas três teses, duas voltadas especificamente à evangelização do país e a outra à unidade das igrejas: “Como aproveitar a imprensa secular para propagar-se o Evangelho?”; “como evangelizar-se o mais breve possível o Brasil” e “quais os meios práticos de estreitar cada vez mais as denominações

evangélicas no Brasil” (O ESTANDARTE, 26/7/1906, p. 4). Conforme *O Estandarte*, o 2º Congresso foi “pouco animado”, especialmente pela pequena divulgação; “todavia notamos a presença de representantes das igrejas Metodista, Batista, Presbiteriana, Presbiteriana Independente e Fluminense”. Além dos brasileiros, John R. Mott usou da fala e dirigiu “palavras de conforto e animação” aos membros da Aliança (O ESTANDARTE, 26/7/1906, p. 4)⁹².

Nos anos seguintes, a Aliança Evangélica teve pouca expressão e repercussão. Limitou-se a publicar nos jornais os temas da Semana Universal de Oração, ao findar de cada ano, e a divulgar iniciativas de cooperação ou união de igrejas protestantes em outros países, além de opinar acerca de temas religiosos, civis ou ligados a questões morais como casamento, moda, jogos, vícios. Ao publicar tais textos, o *slogan Unum corpus sumus in Cristo* sempre foi ressaltado como uma espécie de lembrança do ideal, esmaecido, de busca por uma solidariedade, fraternidade evangélica.

Em jornais como *O Estandarte* e o *Expositor Cristão*, ao noticiar os tópicos da Semana de Oração, os redatores sempre primaram por fazer considerações sobre a necessidade da oração comum, do espírito de fraternidade e de solidariedade evangélica, ressalvas que aparentemente se tornaram rotineiras ao findar dos anos.

Ao comentar sobre a Semana de Oração para o ano 1910, o editorial d’*O Estandarte*, ressaltou:

[...] somos realmente um corpo no Senhor todos os que temos por norma de vida o Evangelho do Filho de Deus; somos um só rebanho, sob o cajado do Bom Pastor, embora pertençamos a apriscos diversos. Abramos o novo ano afirmando solenemente, diante de Deus e dos homens, esta verdade fundamental da Igreja do Deus Vivo. Una-nos a mesma fé, o mesmo amor e a mesma esperança perante o trono da graça, nos umbrais do novo ano. Unamo-nos em intenso amor fraternal na presença de nosso Pai que está no céu, e roguemos para nossa família evangélica um abundante pentecoste no ano de 1910 (O ESTANDARTE, 9/12/1909, p. 1).

Iniciativas de aproximação e colaboração entre as igrejas do protestantismo no país serão mais exitosas após o Congresso do Panamá (1916), quando os esforços pela cooperação protestante serão organizados/congregados numa entidade promotora, o Comitê de Cooperação da América Latina, e terão as igrejas (instituições) como principais alvos; diferente do que foi a proposta da Aliança Evangélica Brasileira até então.

A morosidade da Aliança brasileira ficou bastante explícita num relatório publicado, quatorze anos após a criação da entidade, pelo ainda presidente reverendo Hugh Clarence

⁹² Foi aprovado que, por meio de circulares aos jornais, a Aliança Evangélica daria divulgação a algumas resoluções adotadas nesse evento.

Tucker, no jornal *O Estandarte*. Nesse texto, Hugh Tucker fez um balanço dos anos 1915 a 1917 da entidade que, além de divulgar os tópicos da Semana de Oração Universal, havia expedido pedidos de oração em prol dos governantes brasileiros e internacionais, especialmente em prol da paz na Europa, haja vista o conflito bélico mundial. Mencionou nesse relatório que apenas duas igrejas haviam ofertado financeiramente à Aliança no ano de 1916, e em 1917 nenhuma contribuição havia sido recebida. Afirmou ainda que não recebia notícias sobre a execução dos tópicos da Semana de Oração em todas as igrejas e que as dificuldades na execução dos objetivos da Aliança eram motivadas pela falta de recursos financeiros e humanos (O ESTANDARTE, 20/12/1917, p. 8). Dificuldades de organização e gerenciamento, além de desavenças religiosas, foram aspectos que dificultaram a fraternidade eclesiástica nesse período embrionário dos esforços de colaboração protestante no país.

A organização das ACM's

Conforme mencionado nos capítulos anteriores, a primeira ACM do Brasil foi criada no Rio de Janeiro em 1893 e nos anos seguintes em outras cidades, como São Paulo em 1902. Vale ressaltar novamente que as ACM's constituíram importantes espaços para o cultivo dos ideais de unidade e fraternidade cristã no seio das igrejas protestantes, com suas atividades voltadas, sobretudo, à evangelização. As atividades desenvolvidas pelas Associações eram bem acolhidas por todas as lideranças denominacionais, de maneira que a participação de jovens era incentivada. Todos os jornais protestantes faziam propaganda da ACM, especialmente por meio da publicação de relatórios, convites e textos para edificação religiosa da juventude.

A criação da Convenção Nacional das Associações Cristãs de Moços do Brasil também aconteceu por meio de um congresso evangélico realizado entre os dias 16 e 19 de julho de 1903⁹³, no Rio de Janeiro (O ESTANDARTE, 24/10/1903, p. 4). Tal como o congresso que culminou com a criação da Aliança Evangélica, a Convenção da ACM evocou o título de “primeiro congresso a reunir todas as denominações evangélicas do país”.

O processo de organização do evento, bem como os detalhes da Convenção foram amplamente divulgados pelos jornais evangélicos, pelo *Jornal do Comércio* e pelo jornal

⁹³ O presbiteriano Nicolau Soares (Lauresto) publicou o texto “Saudação à Convenção”, no qual recordou os tempos em que participou da criação da primeira ACM no Rio de Janeiro, em 1893. Esse texto foi uma espécie de testemunho dos “benefícios” que a Associação poderia proporcionar para uma vida cristã sadia dos jovens (O ESTANDARTE, 16/3/1903, p. 2).

País, ambos do Rio de Janeiro. O evento aconteceu na sede da ACM carioca e reuniu representantes das igrejas Presbiteriana, Metodista, Fluminense, Episcopal e Batista. Ocorreram atividades diurnas e noturnas no local do evento e em diferentes igrejas da cidade. Ao todo participaram cerca de 85 “delegados oficiais e correspondentes, bem como representantes de outras associações evangélicas” (O ESTANDARTE, 30/7/1903, p. 2).

A Associação carioca era presidida por José Luís Fernandes Braga Junior, membro da Igreja Fluminense, e a coordenação geral da ACM no país era liderada por Myron August Clark. Além dos brasileiros, compareceu à Convenção o “sr. David Thompson, ministro plenipotenciário dos Estados Unidos”, e o “sr. B. Shuman, secretário geral das ACM’s de Buenos Aires – Argentina”. A Convenção recebeu cartas de várias Associações estrangeiras, entre as quais se destacou a carta de George Williams, o fundador da primeira ACM. Nesse congresso foram debatidas diversas “teses” e avaliadas as atividades entre a juventude cristã brasileira. Além disso, um dos principais objetivos do evento foi criar a Aliança Nacional das ACM’s do Brasil.

Foram lidas várias teses sobre o cultivo da sociabilidade, a utilidade das palestras-debates, e sobre o que se pode fazer para o desenvolvimento físico dos sócios. [...] foram lidas duas teses sobre a função da Associação entre os estudantes nos colégios e nas universidades, e sobre palestras morais para os moços cristãos (O ESTANDARTE, 30/7/1903, p. 2).

No congresso foram aprovadas várias recomendações que, no geral, visaram reforçar o papel das ACM’s na prática de uma piedade individual entre os jovens, o incentivo à prática da evangelização, os deveres nos cuidados com o corpo, a importância dos estudos, a necessidade da criação de novos grupos e a promoção da sociabilidade entre os sócios de diferentes associações. A primeira dessas recomendações reafirmou o caráter “a-denominacional” das ACM’s para que os jovens continuassem animados “a se identificarem com a denominação de sua escolha” (O ESTANDARTE, 30/7/1903, p. 3)⁹⁴.

A 2ª Convenção Nacional da ACM⁹⁵ ocorreu entre os dias 19 e 22 de julho de 1906 na cidade de São Paulo. Tal como no evento anterior, participaram representantes das diversas

⁹⁴ No evento foram nomeados como representantes da Convenção Nacional da ACM o “sr. Carlos Shalders” e o “sr. B. Shuman” para representarem a entidade no Primeiro Congresso Evangélico que aconteceria em São Paulo. Também foi aprovado que a convenção nacional das Associações de Moços seria realizada a cada três anos. Após o encerramento, todas as atas da Convenção foram publicadas em diversos jornais denominacionais.

⁹⁵ A representação nacional da ACM, nesse momento, era composta por Lysanias de Cerqueira Leite, J. L. Fernandes Braga Junior, Myron A. Clark, Hugh C. Tucker e L. C. Irvine (O ESTANDARTE, 22/3/1906, p. 2). Assim como em 1903, a data do evento foi escolhida por ocasião da proximidade com a reunião do Sínodo Presbiteriano e da Conferência Metodista, agendados para o mesmo mês, respectivamente em São Paulo e em Ribeirão Preto.

igrejas protestantes do país, bem como de diversas entidades. Esse evento contou com a participação do estadunidense John R. Mott, então secretário da Comissão Internacional das ACM's e fundador da Federação Universal dos Estudantes Cristãos. John Mott era um personagem bastante conhecido nos círculos missionários protestantes, pois já havia percorrido diversos países para divulgar o trabalho evangélico entre jovens estudantes. Teve um papel destacado na promoção do movimento ecumênico pós Congresso de Edimburgo (1910), especialmente nos países do continente americano.

Assim como na reunião da Convenção anterior, houve grande envolvimento de diferentes igrejas da cidade de São Paulo e de outras localidades para a realização do evento, em especial na organização de quermesses para angariar fundos e auxiliar na hospedagem dos participantes. A expectativa dos organizadores era a de receber membros das Associações de Moços da Argentina, Paraguai, Chile e Uruguai, além de contar com o apoio das instituições brasileiras.

[...] é desejo da Comissão Nacional que esta Convenção não seja exclusivamente das ACM's, convidamos cordialmente a todas as sociedades evangélicas no Brasil para se representarem por delegados (O ESTANDARTE, 24/5/1906, p. 3).

O programa da 2ª Convenção⁹⁶ seguiu os mesmos padrões do evento anterior, com momentos devocionais, de estudos bíblicos, de reflexão sobre as necessidades missionárias do país e sobre o cultivo de uma “espiritualidade sadia”. O discurso inaugural foi proferido pelo reverendo presbiteriano Álvaro Reis e teve como título “O continente negligenciado; as condições espirituais da América do Sul”. John R. Mott falou sobre “Jesus Cristo: uma grande realidade em nossa vida” e “as vitórias das associações cristãs de moços em países não evangelizados” (O ESTANDARTE, 24/5/1906, p. 3).

A vinda de John Mott ao Brasil repercutiu nos principais jornais denominacionais e em alguns não religiosos de São Paulo e do Rio de Janeiro, como o jornal *País*. Esse personagem foi assim apresentado numa pequena nota no jornal *O Estandarte*, anteriormente veiculada no *País*:

O sr. John R. Mott, secretário executivo da Comissão Internacional das Associações Cristãs de Moços, vem ao Rio a convite da seção brasileira para aqui realizar diversas conferências de propaganda. O sr. John R. Mott é uma personalidade interessante. É um homem digno e sincero. Metodista convicto resolveu dedicar a vida inteira à propaganda de sua religião. Pelo mundo inteiro tem andado pregando a

⁹⁶ Durante o mês de maio foi publicado em diversos jornais protestantes o “Projeto de Programa para a Convenção Nacional da ACM” e informou que diversas reuniões espirituais preparatórias para a reunião aconteceriam durante o mês de julho. As atas da Convenção foram publicadas em vários jornais evangélicos (O ESTANDARTE, 31/5/1906, p. 3).

doutrina que julga verdadeira e boa. Tem quarenta e poucos anos. Coursou a Universidade de Cornell em Nova Iorque e depois entrou para a Universidade de Yale, de onde saiu com o título de *master of arts*. Dedicou-se depois à propaganda da sua religião e é hoje talvez a maior notabilidade dessa poderosa e multiforme federação de associações cristãs de moços, cujo secretariado geral de Nova Iorque dirige (O ESTANDARTE, 26/7/1906, p. 3).

A atuação de John R. Mott foi além dos exercícios religiosos nas igrejas e na Convenção da ACM. Contudo, as atividades do “ilustre” norte-americano no país também repercutiram negativamente e o personagem foi associado à suposta expansão do imperialismo protestante norte-americano.

O sr. Mott irá a São Paulo presidir a Convenção Nacional das Associações Cristãs de Moços do Brasil e depois virá ao Rio, onde realizará uma série de conferências no salão nobre da Associação dos Empregados do Comércio. Uma dessas conferências patrocinada pelos Drs. Nascimento Bittencourt e Henrique Batista, da Faculdade de Medicina; Sampaio Corrêa e Lossio Seiblit, da Escola Politécnica; Rodrigo Otávio e Eugênio de Barros, da Faculdade de Direito, e Brasil Silvano, diretor do Instituto dos Surdos e Mudos, será especialmente dedicada à mocidade estudiosa. Essas conferências do sr. John R. Mott têm provocado aqui reparos desconhecidos. Há quem mesmo suponha [em São Paulo e no Rio de Janeiro] que o ilustre propagandista é um instrumento de expansão e do futuro domínio protestante americano (O ESTANDARTE, 26/7/1906, p. 3).

Além dos “boatos” sobre as ligações de John Mott com os interesses do imperialismo estadunidense, o jornal *O Estandarte* divulgou que o evento da ACM havia causado descontentamento nas lideranças católicas de São Paulo. Certamente a ampla divulgação da Convenção na imprensa e as atividades de John Mott fora dos arraiais protestantes foram percebidas como uma ameaça, em especial à juventude católica.

Ouvimos dizer que muitos dos estudantes que receberam convites para assistir à conferência do Dr. Mott no salão Steinway, entregaram seus convites à Legião de São Pedro, que se compraz, de vez em quando, em queimar tudo o que procede do protestantismo. É de crer que no domingo transato fossem queimados esses convites, pois consta que no referido dia num quintal próximo à matriz de Santa Cecília, queimou-se grande quantidade de Bíblias etc. [...] Porém, o que mais nos espanta é o que disse um jornal vespertino a respeito do Dr. Mott: disse esse jornal que o nosso ilustre irmão é um enviado de Satanás!... Fosse o seu redator ouvi-lo no Steinway, e veria que Satanás não se combate a si mesmo, advertindo a mocidade dos ingentes perigos que a podem sepultar no inferno (O ESTANDARTE, 26/7/1903, p. 4).

Os redatores do jornal *O Estandarte* expressaram assim as impressões sobre a Convenção:

Durante esses quatro dias festivos celebraram-se, com grande animação e numerosa assistência, reuniões diurnas e noturnas na sede da ACM e no espaçoso salão Steinway. Este salão, que comporta umas 700 ou 800 pessoas sentadas, encheu-se completamente nas quatro noites em que aí se fizeram as conferências [...] Edificantes e confortadoras foram essas reuniões, em que se fizeram ouvir

representantes de todas as denominações evangélicas no Brasil (O ESTANDARTE, 26/7/1906, p. 3).

As ACM's continuaram seus esforços locais, atividades que eram amplamente divulgadas nos respectivos jornais denominacionais. A Comissão Nacional realizou outro congresso em 1910, nos mesmos moldes de 1906, e dessa reunião novamente participaram representantes de diferentes igrejas do Brasil, de países platinos, de Portugal e dos EUA. Continuou como uma entidade que angariava a simpatia das denominações e continuou a atrair uma significativa parcela de jovens, com atividades voltadas ao ensino religioso, escolar e práticas esportivas (O ESTANDARTE, 21/7/1910, p. 1-2).

Importante dizer que a organização das Associações em uma convenção nacional oportunizou uma melhor coordenação das atividades desenvolvidas, bem como uma maior integração e alcance de seus objetivos. Ao longo do período abordado nesse capítulo, as notícias, informes e realizações sobre as várias ACM's no país figuraram com bastante regularidade nos vários jornais denominacionais. É possível dizer que as ACM's estiveram mais próximas das realidades locais das diversas igrejas, em comparação com a Aliança Evangélica e, por isso mesmo, suas atividades eram mais bem recebidas e apoiadas pelos fiéis.

A organização das Escolas Dominicais

O ano de 1911 marcou o surgimento da União das Escolas Dominicais do Brasil (UEDB), uma entidade que teve vida longa no protestantismo brasileiro e que foi importante para a consolidação das iniciativas de cooperação eclesial. A UEDB deu origem em 1928 ao Conselho de Educação Religiosa, que por sua vez foi aglutinado na Confederação Evangélica do Brasil (CEB) em 1934.

O nascimento da UEDB está ligado à realização da VI Convenção Mundial das Escolas Dominicais⁹⁷ realizada nos Estados Unidos, na cidade de Washington (D.C.), em maio de 1910. O missionário metodista Hugh Clarence Tucker publicou em dezembro de 1909, nos jornais *Expositor Cristão* e *O Estandarte*, um texto no qual afirmou que havia sido convidado pelo então presidente da Comissão Central da Associação Internacional das Escolas

⁹⁷ A Primeira Convenção Mundial foi realizada em Londres em 1889.

Dominicais, George W. Bailey, para apresentar à referida Convenção um relatório sobre a situação das escolas dominicais no Brasil.

Nesse sentido, Hugh Tucker solicitou aos leitores dos jornais, especialmente às lideranças, que enviassem exemplares de qualquer material didático (livros, folhetos, fotos, mapas, cartazes) usados como ferramentas nas aulas dominicais das igrejas, bem como de jornais, que até então publicavam as Lições Internacionais das Escolas Dominicais. Nesse mesmo texto, o missionário solicitou apoio financeiro às igrejas, para a participação do presbítero Eliezer dos Santos Saraiva ou de seu substituto Carlos Shalders como delegados oficiais do país na Convenção Mundial.

Até então não havia sido realizado no Brasil nenhum evento com o objetivo de reunir as igrejas para o debate em torno do ensino nas escolas dominicais, tampouco foram encontradas informações sobre o envio de delegados brasileiros às convenções internacionais das escolas dominicais. Havia sido publicados, nos referidos jornais, textos que trataram da importância do ensino dominical e da necessidade de as igrejas investirem no mesmo. Mas nenhuma ação coordenada e conjunta havia sido realizada. Apesar do reverendo Hugh Tucker e de Carlos Shalders serem membros da diretoria da Aliança Evangélica, a mobilização de ambos para a participação na Convenção Mundial das Escolas Dominicais não foi associada como fruto ou iniciativa da própria Aliança brasileira (O ESTANDARTE, 30/12/1909, p. 2).

A Convenção teve início no dia 22 de maio de 1910, contou com a participação de aproximadamente dez mil pessoas e foi assim descrita pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira em editorial do jornal *O Estandarte*:

O dia 22 de maio foi a festa da escola dominical celebrada no mundo evangélico. Em Washington, capital dos Estados Unidos, reuniu-se um concílio ecumênico, uma convenção mundial esta semana, sob a direção da Associação Universal das Escolas Dominicais. De muitos países do mundo e de dezenas de denominações evangélicas partiram para essa convenção centenas de representantes, para estudarem juntos os meios de desenvolverem cada vez mais os grandes benefícios da escola dominical. O Brasil está sendo representado pelo reverendo H. C. Tucker, da Igreja Metodista e pelo reverendo Álvaro Reis, da Igreja Presbiteriana Sinodal (O ESTANDARTE, 26/5/1910, p. 1).

Importante assinalar do trecho acima a nomeação da Convenção como “ecumênica”, uma vez que reuniu diferentes confissões protestantes de diversos países. Outro aspecto foi a participação do reverendo Álvaro Reis, personagem não mencionado nos informes veiculados nos jornais até então publicados sobre a Convenção Mundial.

O objetivo principal da Convenção Mundial foi “estudar os meios de desenvolver os benefícios da escola dominical”; esse foi também o motivador para a criação, sob a

coordenação do reverendo Hugh Tucker da UEDB. Uma das principais ações da União ao longo dos anos foi a confecção de uma literatura comum para ser utilizada nas escolas dominicais de todas as igrejas protestantes.

Para o reverendo Eduardo Carlos Pereira a escola dominical possuía a função de solidificar as crenças dos fiéis e instruí-los no conhecimento bíblico, além de auxiliar na tarefa de evangelização. Um aspecto importante do texto de Eduardo Pereira foi o reconhecimento da importância das escolas dominicais na educação religiosa das crianças:

A escola dominical não é, por certo, só para os pequeninos: todos somos discípulos, todos precisamos estudar mais particularmente a Bíblia [...]. Porém os pequeninos, mais do que ninguém, necessitam das classes dominicais [...]. Os cordeiros de hoje são o rebanho de amanhã; educar, pois, cuidadosamente nossos filhos é preparar uma igreja numerosa para o serviço de nosso Deus (O ESTANDARTE, 26/5/1910, p. 1).

Um dos desdobramentos da Convenção Mundial foi a realização da 1ª Convenção Nacional das Escolas Dominicais e da 1ª Convenção Paulista das Escolas Dominicais realizadas em 1910. Além disso, em 1911 veio ao país o reverendo Herbert S. Harris, representante da Associação Mundial das Escolas Dominicais, para participar da II Convenção Nacional das Escolas Dominicais, no Rio de Janeiro, entre os dias 24 e 28 de agosto. Esse evento contou com a participação de 97 delegados de diversas igrejas e estados do país.

Com a vinda do reverendo Herbert Harris, lideranças protestantes de São Paulo e do Rio de Janeiro, sob a coordenação do reverendo Hugh Tucker, fundaram a UEDB, com sede na então capital federal. Após a Convenção Nacional, foi realizada a 2ª Convenção Estadual das Escolas Dominicais em São Paulo, entre os dias 31 de agosto e 4 de setembro, com a presença do reverendo Herbert Harris. A diretoria da Convenção paulista foi composta pelo reverendo James L. Kennedy (presidente – metodista), reverendo Eduardo Carlos Pereira (vice-presidente – presbiteriano independente), reverendo M. F. Edwards (tesoureiro – batista) e pelos presbíteros Eliezer Saraiva e Francisco Trigo (secretários) (O ESTANDARTE, 14/9/1911, p. 1).

Em ambas as convenções participaram lideranças e leigos das igrejas Batista, Presbiteriana, Metodista, Presbiteriana Independente, Episcopal e Fluminense, além de entidades como a ACM. Nas reuniões o reverendo Herbert Harris falou, entre outros assuntos, sobre “a organização dos trabalhos da escola dominical e seus resultados”, a “qualificação e preparação de um professor de escola dominical” e a “Bíblia como fator indispensável na educação” (O ESTANDARTE, 14/9/1911, p. 3).

Uma das primeiras ações da UEDB foi a impressão de seus estatutos e de um “manual para professores” para ser distribuído às diferentes igrejas; além da publicação das atas da Convenção Nacional em diversos jornais evangélicos⁹⁸. A primeira diretoria da União das Escolas Dominicais foi composta pelo reverendo metodista Hugh Tucker (presidente), reverendo presbiteriano Franklin do Nascimento (secretário) e reverendo presbiteriano João Matatias Gomes dos Santos (tesoureiro)⁹⁹.

A UEDB foi criada com o objetivo de estruturar as escolas dominicais das diferentes igrejas em “seções regionais”, de modo a produzir uma uniformidade ao ensino religioso ministrado pelas denominações, sob uma coordenação central no Rio de Janeiro. As coordenações regionais deveriam ser compostas por membros de diferentes igrejas que, em conjunto, iriam planejar e elaborar os estudos, as lições e escolher materiais didáticos auxiliares para as escolas dominicais. Em 1911, além das convenções estaduais de São Paulo e do Rio de Janeiro, foram fundadas as convenções do Rio Grande do Sul e de Pernambuco. A diretoria da UEDB sugeriu a seguinte divisão territorial para as coordenações regionais:

Esperamos ver todo o território da República dividido e organizado com uniões regionais. Atendendo a posição das igrejas evangélicas no Brasil, fizemos a seguinte sugestão de um plano na tentativa de se organizarem missões regionais: 1) Rio Grande do Sul e Mato Grosso; 2) Santa Catarina e Paraná; 3) São Paulo, Goiás e Sul de Minas; 4) Minas Gerais; 5) Bahia e Sergipe; 6) Pernambuco e Alagoas; 7) Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará; 8) Maranhão e Piauí; 9) Pará, Amazonas e Acre (O ESTANDARTE, 26/10/1911, p. 2).

As ações da UEDB seriam desenvolvidas em conexão com os direcionamentos da Associação Mundial das Escolas Dominicais, como se pode notar no trecho abaixo, publicado pela diretoria da UEDB no jornal *O Estandarte*:

[...] estamos em correspondência com a Comissão Executiva da Associação Mundial de Escolas Dominicais, que deseja prestar-nos informações, sugestões e auxílios diversos para desenvolver o movimento de escolas dominicais no Brasil [...] trabalhemos unidamente, nossos irmãos, para adentrar a causa da Escola Dominical em toda a parte da pátria. Nutramos a esperança de conseguir uma boa literatura tão precisa para a instrução e preparação de bons superintendentes, oficiais e professores, e para uso proveitoso dos alunos das nossas escolas (O ESTANDARTE, 26/10/1911, p. 2).

Tal como a Aliança Evangélica havia planejado anteriormente, a UEDB aplicou-se à confecção de um banco de dados de pastores e igrejas, de maneira que a entidade pudesse se

⁹⁸ “Possas o Senhor promover entre nós um vivo interesse por tão bela, quão útil instituição das igrejas evangélicas”, escreveu Eduardo Carlos Pereira ao jornal *O Estandarte* (14/9/1911, p. 1).

⁹⁹ O reverendo Hugh Clarence Tucker ocupou a presidência da UEDB ao longo de 11 anos (1922), em acúmulo com a direção da Aliança Evangélica.

comunicar com o maior número de pessoas e, assim, desenvolver suas atividades, em especial o envio de publicações para serem utilizadas nas escolas. Com essa intenção, a diretoria da União solicitou continuamente ao longo dos anos o auxílio financeiro e espiritual (oração) às diversas igrejas, especialmente por meio dos periódicos. Conforme as Atas da Convenção Nacional, a maior necessidade do “protestantismo evangélico” naquele momento foi a confecção de “uma literatura comum para as escolas dominicais”. Além da literatura pedagógica, o pastor batista Francisco Soren sugeriu que a UEDB providenciasse a confecção de “um hinário comum” para as referidas escolas (O ESTANDARTE, 2/11/1911, p. 2)¹⁰⁰.

O texto apresentado até aqui foi um panorama de como surgiram as primeiras organizações nacionais que objetivaram reunir diferentes igrejas protestantes para a “conversão do mundo e a fraternização das igrejas”¹⁰¹. Desses esforços, como já mencionado anteriormente, cabe destacar a tímida atuação da Aliança Evangélica, tendo em vista os objetivos iniciais da entidade. O maior envolvimento de igrejas protestantes brasileiras em entidades cooperativas ocorreu após a realização do Congresso do Panamá, em 1916; evento que foi um dos desdobramentos do Congresso Missionário de Edimburgo, apresentado a seguir.

Congresso Missionário de Edimburgo: início do movimento ecumênico moderno

O Congresso Missionário de Edimburgo é considerado pelos estudiosos¹⁰² do ecumenismo como o início formal desse movimento. Contudo, não foi a primeira conferência missionária protestante a evocar o título de “ecumênica” e a reunir diferentes instituições internacionais. Em 1888, Londres havia sediado uma Conferência Missionária com a participação de mais de quinhentas pessoas representantes de diferentes denominações e países. Em Nova Iorque no ano de 1900 realizou-se uma Conferência Missionária Ecumênica com a participação de representantes de entidades missionárias norte-americanas e europeias. Foi o primeiro congresso realizado por protestantes em que a palavra “ecumênico/a” foi empregada; nesse evento o termo “ecumênico” foi adotado com o sentido de “alcançar todo mundo” por meio da evangelização. Nesse evento participaram dois jovens que tiveram papel

¹⁰⁰ Essa sugestão não foi concretizada. A preocupação com unificação da musicalidade nas igrejas protestantes do país atravessou todo o período aqui estudado de tentativas de aproximação eclesial. Essa iniciativa foi concretizada apenas na década de 1940, com a publicação do Hinário Evangélico pela CEB.

¹⁰¹ Fala de Eduardo Carlos Pereira na 2ª Convenção Estadual das Escolas Dominicais em São Paulo (O ESTANDARTE, 14/9/1911, p. 3).

¹⁰² Bastian (1986); Goodall (1970).

decisivo na condução do movimento ecumênico no continente americano pós Edimburgo: Robert E. Speer e John R. Mott.

Apesar de não ter sido o primeiro evento missionário internacional e não ter sido o primeiro a empregar a palavra “ecumênico” em seu título, Edimburgo teve diferenciais que o promoveram à categoria de início formal do ecumenismo moderno. Entre essas particularidades, o grande investimento na organização do encontro, iniciado cerca de dois anos antes, com a predefinição e estudo dos temas a serem abordados, dos convites oficiais a entidades missionárias, leigos, missionários e autoridades civis. Além disso, um dos principais diferenciadores foi a concretização de um “comitê de continuidade” responsável por fazer cumprir as recomendações do Congresso.

O evento reuniu representantes das principais agências missionárias protestantes europeias, norte-americanas, além de missionários africanos e asiáticos. A Conferência ocorreu entre os dias 14 e 23 de junho de 1910 na Escócia e contou com a participação de 1.200 delegados oficiais e cerca de 3.000 participantes ao todo. O evento foi presidido pelo missionário metodista estadunidense John R. Mott, então com 40 anos, com intenso apoio do missionário escocês Joseph H. Oldham (1874-1969)¹⁰³. Esses dois personagens foram as principais figuras a atuar no Congresso, o elo entre América e Europa, e a empenhar-se no Comitê de Continuidade resultante desse evento¹⁰⁴. Esse grupo realizou um sólido trabalho nos anos seguintes, ao promover as recomendações de Edimburgo em prol da aproximação/colaboração das diferentes agências missionárias na evangelização de novas áreas (África e Ásia).

O Comitê de Continuidade converteu-se num verdadeiro centro de estudos e de procedimentos sobre as necessidades e problemas enfrentados nos campos missionários pelas agências missionárias. Uma das primeiras ações do Comitê foi a criação da *International Review of Missions* em 1912 (ainda em circulação) e que rapidamente se tornou a principal publicação a tratar dos diferentes problemas e necessidades dos campos missionários ao redor do planeta. Além disso, foi o responsável por incentivar, nos anos seguintes, a formação de comitês missionários regionais em países como Finlândia, Dinamarca, Suíça e Holanda.

A Conferência de Edimburgo foi a oportunidade para um encontro fértil de mentalidades representativas de diferentes nacionalidades e tradições eclesiásticas e ainda que

¹⁰³ “Edimburgo 1910 e o curso subsequente do movimento ecumênico teriam sido impossíveis sem a liderança de John Mott. Porém, tampouco teria sido possível sem a sabedoria e tenacidade de J. H. Oldham” (GOODALL, 1970, p. 23).

¹⁰⁴ Completada pouco mais de uma década o Comitê de Continuidade mudou o nome para Conselho Missionário Internacional (1921), um dos pilares que constituíram posteriormente o Conselho Mundial de Igrejas.

não tenha exercido nenhuma autoridade institucional sobre as organizações que dela participaram, foi a oportunidade para um acordo geral sobre aspectos da política e estratégia missionária acima das diferenças regionais ou de confissão (GOODALL, 1970, p. 33).

O Congresso foi constituído essencialmente por representantes de entidades missionárias e não por lideranças eclesiais enviadas como representantes denominacionais, embora algumas das entidades missionárias fossem parte orgânica de igrejas e, em certo sentido, refletiram a opinião política e a convicção de suas respectivas denominações.

Importante frisar que alguns temas que afetavam diretamente a vida das igrejas e as diferenciavam umas das outras foram explicitamente deixados de lado no Congresso. Essa exclusão compreendeu temas concernentes à “fé” – bases doutrinárias – e à “ordem” – assuntos relacionados aos ministérios e aos sacramentos, à ocupação de cargos de autoridades e à organização da vida eclesial (GOODALL, 1970, p. 55-56). As chamadas questões de “fé e ordem” foram deixadas de lado com o objetivo de evitar contendas, divergências entre as diferentes agências e lideranças presentes ao evento.

Essa opção caracterizou Edimburgo como um congresso que privilegiou em quase a sua totalidade a importância da colaboração em métodos e estratégias missionárias. O tema da unidade, embora tenha aparecido, não tocou nas linhas divisórias – fé e ordem – que diferenciavam e dividiam as diferentes entidades. Como o evento não foi composto por delegados representantes oficiais de igrejas, os referidos temas não foram tratados com propriedade por aqueles que, de fato, poderiam contribuir de alguma maneira para a superação das diferenças que separavam as igrejas.

Um dos oito volumes de documentos (atas, recomendações, relatórios etc.) publicados pelo Comitê de Continuidade levou como título “A cooperação e a promoção da unidade”. Contudo, como afirmado antes, não tratou dos temas que diferenciavam as distintas igrejas e limitou-se a demonstrar a colaboração e o “sentimento de fraternidade” que uniu os representantes das diferentes agências reunidos na Conferência e os trabalhos desenvolvidos. O presidente do grupo responsável pelos documentos sobre “Cooperação e unidade”, Andrew Fraser, alertou:

Temos diante de nossa visão da unidade, uma visão pura e formosa, muito mais elevada e melhor que qualquer coisa que havíamos sonhado [...] sabemos da seriedade das dificuldades [...] não sabemos como podem ser reconciliadas as diferenças [...] mas afirmamos, sem vacilações, que a desunião das igrejas é lamentável e desastrosa (GOODALL, 1970, p. 57).

Nesse mesmo sentido, o líder congregacional, J. Wardlaw Thompson, afirmou:

[...] espero com muita esperança o dia em que poderemos nos reunir para considerar esses temas que têm sido tabu para nossa Conferência – e isso reconhecendo a justiça da limitação a que estamos submetidos – e sejamos capazes de falar com toda franqueza não somente das coisas em que estamos de acordo mas também das coisas que nos diferenciam, reconhecendo-nos como membros do Corpo de Cristo (GOODALL, 1970, p. 57, 58).

Embora não tenha abordado temas concernentes à unidade das distintas corporações, o Congresso de Edimburgo contribuiu decisivamente para a estrutura de três movimentos independentes, porém correlatos, e que fundamentaram os três eixos do movimento ecumênico internacional que posteriormente deram origem ao Conselho Mundial de Igrejas (1948). Foram eles: o movimento Fé e Ordem (dimensão doutrinária), Vida e Ação (dimensão prática) e o Conselho Internacional de Missões (dimensão missionária). Tais movimentos surgiram a partir de encontros de lideranças eclesiais e de agências missionárias, na Europa e nos Estados Unidos, para abordar as duas esferas não tratadas em 1910, mas que eram chaves para a efetiva unidade das igrejas ao redor do mundo. O primeiro congresso “Vida e Ação” foi realizado apenas em 1925, em Estocolmo na Suécia, e o primeiro congresso “Fé e Ordem” em 1927, em Lausanne na Suíça. O nome “Vida e Ação” refletia as implicações do cristianismo na dimensão cotidiana dos indivíduos; ocupou-se das relações do indivíduo com a sociedade da qual fazia parte (problemas sociais, política, saúde, educação, cultura). Nos Estados Unidos, em princípios do século XX, existiram movimentos de caráter interdenominacional que deram expressão ao que mais tarde foi chamado de Evangelho Social.

Em Edimburgo estiveram presentes sessenta delegados protestantes que atuavam no continente latino-americano, entre eles, o reverendo presbiteriano Álvaro Reis e o missionário metodista Hugh Clarence Tucker (EXPOSITOR CRISTÃO, 21/7/1910)¹⁰⁵. 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 das diferenças eclesiais.

A necessidade de novas estratégias missionárias pode ser notada num trecho da carta enviada ao jornal *Expositor Cristão* pelo reverendo metodista J. W. Tarboux para descrever os objetivos do Congresso:

¹⁰⁵ Diversos de seus sermões e controvérsias foram publicados. O Reverendo teve uma atuação constante no movimento ecumênico e participou de diversas comissões e entidades cooperativas. O reverendo Hugh Tucker escreveu diversas cartas ao jornal *Expositor Cristão* sobre os acontecimentos do Congresso de Edimburgo.

[...] 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 o quanto antes a todos os povos (EXPOSITOR CRISTÃO, 28/7/1910, p. 6).

O presidente do Congresso, John R. Mott, em seu pronunciamento de encerramento frisou que as dificuldades para a implementação de novos métodos para a evangelização residiam nas diferenças das próprias instituições, embora o Congresso tenha sido um indicador de que a fraternidade eclesiástica era um fim realizável.

O fim da Conferência é o início da conquista. O fim do planejamento é o começo do fazer. Qual deve ser a questão desses dias memoráveis? Fossem as correntes de influência colocadas em curso por Deus através dessa reunião para chegar a uma parada esta noite, essa reunião ainda seria considerada verdadeiramente notável a Seu ver. Ela não deixou todos nós mais abertos? Não deixou todos nós mais profundos? Ela não nos deixou cada vez mais humildes conforme descobríamos que o estorvo para a expansão da Cristandade está em nós mesmos? Ela não nos testou como se fosse fogo? Reunidos aqui, de diferentes nações e raças e comunidades, não percebemos nossa unidade em Cristo? (MOTT, 1910, p. 347).

Em Edimburgo poucas foram as recomendações específicas no plano da cooperação missionária para as diferentes agências. A maior contribuição e desenvolvimento das ideias alçadas concretizaram-se por meio do Comitê de Continuidade nos anos seguintes. Ainda em seu discurso de encerramento John Mott expressou esperanças quanto aos rumos da cooperação missionária para os anos seguintes à Conferência. Ressaltou o conhecimento maior dos campos considerados não cristianizados e das possibilidades de atuação das diferentes entidades missionárias que estiveram no Congresso, mesmo reconhecendo que as “resoluções” ou recomendações tenham sido mínimas.

Então, embora as resoluções tenham sido poucas, embora não tenha havido sinais e sons e maravilhosos como uma rajada de vento, Deus fez Seu trabalho silenciosa e pacificamente. Mas ele tem projetos infinitamente maiores do que esse. [...] Ele (Deus) está nos convocando para essa comunidade maior que percebemos nessas horas. Ele está nos convocando para um sacrifício maior, que nos coloca em uma nova experiência, em uma revolução, uma transformação. Nossos melhores dias estão à nossa frente e não nesses 10 dias que passamos juntos, menos ainda nos dias que ficaram para trás deles. Por quê? Porque seguimos em frente esta noite com um conhecimento maior e só isso já é um talento que possibilita coisas melhores. Saímos com uma amizade mais ampla, com uma percepção mais profunda dessa camaradagem que acabamos de ver e esse é um rico talento que possibilita conquistas maravilhosas. Nossos melhores dias estão à nossa frente graças a um maior corpo experiente colocado agora alegremente à disposição de toda a Cristandade (MOTT, 1910, p. 348).

O objetivo central do evento, debater a obra missionária no “mundo não cristão”, foi motivo de divergências e, paradoxalmente, decisivo para o desenvolvimento do movimento cooperativo no continente Americano.

A América Latina e o Comitê de Cooperação

O objetivo central de buscar a cooperação de agências missionárias para a evangelização mundial apresentou um ponto de discórdia. 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 evangelizadora 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.

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 missões¹⁰⁶.

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. Diante da situação encontrada em Edimburgo os delegados que atuavam no continente latino-

¹⁰⁶ O volume I do livro de Arturo Piedra, “Evangelização protestante na América Latina”, 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 (PIEDRA, 2006, p. 127-139).

-americano realizaram duas reuniões com o propósito de realizar um congresso semelhante que pudesse debater, especificamente, os problemas das missões no continente americano. Esse grupo de protestantes nomeou um comitê organizador que seria responsável por projetar a conferência sobre missões na América Latina¹⁰⁷.

Os membros do referido comitê buscaram justificar os interesses dos 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 (PIEDRA, 2006, p. 146). O discurso de que o catolicismo não havia cristianizado o Brasil foi um argumento presente desde os primeiros do estabelecimento protestante no país. O esforço de missionários norte-americanos em deslegitimar a evangelização católica, em Edimburgo, significou a continuidade de um projeto missionário já em curso há pelos menos quarenta anos, em especial no Brasil.

Os reverendos metodistas H. C. Tucker e J. W. Tarboux, que atuavam no Brasil, escreveram ao jornal *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.

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 (EXPOSITOR CRISTÃO, 21/7/1910, p. 5).

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” (EXPOSITOR CRISTÃO, 11/8/1910, p. 6). A necessidade de cooperação na obra missionária, defendida em Edimburgo, foi resumida pelo reverendo J. W. Tarboux da seguinte maneira:

¹⁰⁷ Membros do comitê: H. K. Carrol, presidente; Samuel G. Inman, secretário; J. W. Batter, membro; William Wallace, membro; Álvaro Reis, membro; H. C. Tucker, membro; e, G. I. Babcock, membro.

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 bênção do Altíssimo, a obra, por mais difícil que seja, pode ser feita (EXPOSITOR CRISTÃO, 28/7/1910, p. 6).

O reverendo Eduardo Carlos Pereira escreveu uma breve nota no editorial d'*O Estandarte* e afirmou que o Congresso de Edimburgo havia demonstrado a “unidade e atividade da igreja de Jesus Cristo sobre toda a Terra” e a ampla atividade missionária que as igrejas evangélicas cumpriam ao redor do mundo; “união e esforço, vida e amor palpitam” (O ESTANDARTE, 15/9/1910, p. 1).

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 do continente asiático e africano e significou o primeiro passo para o diálogo e a prática da cooperação entre as diversas confissões e denominações protestantes. Especificamente para o continente Americano, o Congresso de Edimburgo foi o motivador para o início do movimento cooperativo missionário, sobretudo com a criação do Comitê de Cooperação da América Latina (CCLA).

O CCLA foi a principal entidade promotora do movimento cooperativo estruturado no continente latino-americano. 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. Desses, convém ressaltar os nomes dos missionários John R. Mott, Robert Speer e Samuel G. Inman, que tiveram papel importante para o desenvolvimento do movimento ecumênico no continente americano por meio do CCLA.

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.

Nessa conferência 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 (PLOU, 2002, p. 25).

Durante essa Conferência, tal como em Edimburgo, foi nomeado um comitê de continuidade com o nome 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 Latina¹⁰⁸.

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 solicitaram sugestões para a organização e o local do futuro congresso missionário latino-americano¹⁰⁹.

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 pregadores, 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).

¹⁰⁸ Os demais membros do CCLA foram: L. C. Barnes, Ed. F. Cook, Willian F. Oldham e John W. Wods.

¹⁰⁹ A maior parte das cartas foi entregue pessoalmente pelo reverendo Samuel G. Inman, quando viajou por vários países latino-americanos em 1914.

Dessa forma, foram postos em marcha¹¹⁰ os preparativos para o Congresso sobre a Obra Cristã na América Latina¹¹¹, também chamado de Congresso do Panamá, evento esse que foi um divisor de águas na organização das denominações protestantes em prol das atividades missionárias e das iniciativas de cooperação em diversas outras esferas, sobretudo, no continente sul-americano. Entre os delegados latino-americanos no Panamá estiveram três líderes protestantes brasileiros: reverendo Erasmo Braga (presbiteriano), reverendo Álvaro Reis (presbiteriano) e reverendo Eduardo Carlos Pereira (presbiteriano independente), que tiveram importante papel na difusão dos ideais de cooperação entre as denominações protestantes brasileiras. Nesse congresso definiram-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: estruturação do movimento cooperativo

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 Montevideú (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.

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,

¹¹⁰ 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.

¹¹¹ O nome oficial (*Christian 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).

uma canadense e cinco britânicas. O inglês foi o idioma oficial e a maior parte dos membros foi estadunidense. Somente 27 eram latino-americanos¹¹².

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”¹¹³ a cristandade evangélica. Essa seria a concepção norteadora das ações missionárias para a América Latina. Tal unidade deveria ser expressa através da efetivação de uma série de atividades conjuntas: unidade na propaganda (evangelismo), na educação, na divisão de território, dentre outras (BASTIAN, 1986, p. 114).

Nesse sentido, o Congresso do Panamá impulsionou o arranque de um movimento protestante com consciência de seus objetivos, conforme pontuado por Pierre Bastian:

Apesar de seus limites, como um Congresso conduzido e dirigido por norte-americanos, a Assembleia 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 religiosos em atividade no campo

¹¹² Conforme documentos expedidos anteriormente pela executiva do Congresso, 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).

¹¹³ 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.

missionário latino. O Brasil contava, em 1916, com um total 17 missionários permanentes no país (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 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 advogado como a “resposta latina” à primeira grande conferência missionária protestante mundial, mas devido, principalmente, 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 espontânea e confessional para converter pessoas ao protestantismo¹¹⁴.

Como mencionado anteriormente, três lideranças protestantes brasileiras participaram, com discursos, do Congresso do Panamá. A análise dos discursos proferidos por esses personagens dá a medida para os rumos que os desdobramentos do Congresso do Panamá tiveram no protestantismo brasileiro, em especial com a criação da Comissão Brasileira de Cooperação (1917) e com a realização dos Congressos Evangélicos (1917, 1922).

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, 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 dessas lideranças foi referenciado.

¹¹⁴ 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.

Outro destaque é que a leitura dos textos proferidos permite uma compreensão mais ampla dos anseios, dos objetivos e das visões de 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 salientou 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, 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... Desenvolveu-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, 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” (1916), 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 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 têm 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 Erasmo 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 Erasmo 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”, mas uma mensagem mais ampla, pois, conforme o reverendo,

[...] 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.

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 acusava 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).

Ao recorrer às “igrejas primitivas” dos tempos apostólicos, para justificar a existência de igrejas autônomas, Eduardo Carlos Pereira minimizou as diferenças entre as denominações contemporâneas ao século XX e as apresentou como sinal de vitalidade. Nesse sentido, afirmou que os pontos que diferenciavam as denominações eram menores do que os pontos de credo que as ligavam e, 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, 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, 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, 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, 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 eclesiais. 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, 1917, p. 325).

Assim, Eduardo Carlos Pereira defendeu a autonomia eclesial 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, 1917, 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, 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, capaz de promover não somente melhorias individuais e 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, 1917, 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 sobre a busca da unidade das igrejas e a ocupação dos campos missionários para alcançar as pessoas não evangelizadas.

Nesses primeiros anos do século XX, foram pontos de acordo entre as diferentes igrejas protestantes no país: a ênfase na evangelização (criação de novos templos, abertura de campos missionários, formação de pregadores, publicação de literatura), que deveria ser realizada como sinal da unidade do corpo de Cristo; a prática de uma piedade religiosa capaz de transformar a realidade; o combate ao catolicismo; a ênfase no protestantismo como uma religião progressista compatível aos ideais de modernidade, tal como eram as nações de onde vieram as primeiras missões, em especial, os Estados Unidos.

No período abordado nesse capítulo, teve início no Brasil esforços coordenados em prol da aproximação e cooperação eclesiástica protestante. A principal representante dessa iniciativa foi a Aliança Evangélica, que tomou como ponto de partida a individualidade dos cristãos e, ao lado das ACM's, contribuíram para a existência de focos de solidariedade entre membros e igrejas. Também permaneceram iniciativas de fraternidade capitaneadas sem a necessária chancela de uma instituição, como o Dia Geral de Oração. Foi um período marcado pela cisão do presbiterianismo, que ressoou por alguns anos após o seu auge em 1903. Nesse contexto, o termo “ecumênico” foi utilizado, não sem discórdias, para expressar as iniciativas de aproximação eclesiástica que então estavam em gestação. É possível dizer, assim, que esse foi o período embrionário para o ecumenismo organizado, orgânico, que tomou corpo após a realização do Congresso do Panamá.

A organização das primeiras entidades de aproximação eclesiástica contribuiu para a diminuição do sentimento de fraqueza diante da religião majoritária e das dificuldades relacionadas à disputa pelos espaços no interior do campo religioso. Contudo, entre as diferentes igrejas no Brasil, persistiram as polêmicas a respeito de temas doutrinários e os atritos na ocupação de novos campos missionários. Tais diferenças e atritos apareceram nas entrelinhas dos congressos missionários realizados no Brasil e que serão abordados no próximo capítulo.

O discurso civilizatório, patriótico, anticatólico, materializou-se nas diversas entidades promotoras da cooperação eclesiástica no protestantismo brasileiro, no período de 1917 a 1925, temas abordados no próximo capítulo. As divergências entre as próprias igrejas protestantes também prosseguiram e, tal como demonstrado até aqui, foram empecilhos para o pleno desenvolvimento das iniciativas de fraternidade e de colaboração eclesiástica, sendo por isso mesmo alvos do movimento cooperativo iniciado com o Congresso do Panamá.

4. “CONQUISTAR ALMAS PARA O TIME DE JESUS”: O BRASIL COMO CAMPO DE UNIDADE MISSIONÁRIA (1917-1925)

Não é, portanto, a variedade do protestantismo que nos deve impressionar, é ao contrário a sua unidade (PEREIRA, 1949, p. 61).

[...] as diversas denominações evangélicas são como portas por onde podemos entrar naquela cidade, cujo arquiteto e fundador é Deus; assim aquele que entra em uma igreja presbiteriana, metodista, batista ou episcopal, não tem por fim ser presbiteriano, metodista, batista ou episcopal; mas seu objetivo é ser cristão (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 87).

Está, pois, certa, certíssima, a divisa da Aliança Evangélica Universal: *Unum corpus sumus in Cristo*. O que nos cabe fazer não é criar a união que já existe, estabelecida pelo próprio Senhor Jesus (O JORNAL BATISTA, 28/2/1918, p. 1).

MOVIMENTO COOPERATIVO: O BRASIL COMO CAMPO MISSIONÁRIO E A UNIDADE DAS IGREJAS

Nesse capítulo abordo a gênese do movimento cooperativo protestante no país com os desdobramentos do Congresso do Panamá e a realização dos Congressos Regionais da Obra Cristã no Brasil no Rio de Janeiro (1916, 1922). Analiso a criação da Comissão Brasileira de Cooperação (CBC, 1917) e o esforço da entidade para promover a fraternidade e a cooperação eclesiástica. Discorro sobre a realização do Congresso Missionário de Montevideú (1925) e suas implicações para os rumos do movimento cooperativo no Brasil. Analiso também o posicionamento da Igreja Batista frente à proposta de cooperação denominacional e, por fim, o papel exercido pela *Revista Lucerna*, primeiro periódico de caráter “interdenominacional” criado após o início do movimento cooperativo no continente latino-americano.

Os Congressos da Obra Cristã funcionam como norteadores na escrita desse capítulo, pois foi por meio desses eventos que foram postas em marcha as primeiras ações concretas para que tivesse início o movimento cooperativo organizado no protestantismo brasileiro. Nessas reuniões, sob o clima da fraternidade cristã, as diferenças eclesiásticas foram escamoteadas e resoluções, recomendações, metas foram estabelecidas no âmbito da cooperação confessional. Em quase uma década de “movimento” poucos resultados foram alcançados; o principal fruto foi o surgimento da CBC.

Foi um período em que as iniciativas encampadas pela CBC, sob a influência norte-americana do Comitê de Cooperação da América Latina (CCLA), visaram estreitar a solidariedade denominacional e criar ações conjuntas nas áreas de literatura, ocupação de campos missionários, evangelização, entre outros. Essa ligação com o estrangeiro será, paulatinamente, alterada após o Congresso de Montevideú, quando o movimento cooperativo no Brasil caminhará na direção de uma “nacionalização” e simplificação das iniciativas então concretizadas, até culminar na criação da Confederação Evangélica do Brasil (1934), sucessora da CBC (temas do próximo capítulo). Apesar dessa ligação com o Comitê de Cooperação da América Latina, no Brasil os esforços em prol da cooperação eclesiástica tiveram maior fôlego quando direcionados a ações que visaram combater o predomínio católico no campo religioso. Nos Estados Unidos, iniciativas de cooperação, em entidades como o *Federal Council of Churches*, tiveram na ação social (combate à pobreza, questões de

trabalho, promoção da educação escolar) o principal fio condutor para o estreitamento das relações cordiais entre as diferentes igrejas.

É importante ressaltar que nas fontes produzidas pela CBC (relatórios e atas) as palavras “ecumenismo” ou “movimento ecumênico” foram substituídas por “cooperação” ou “movimento cooperativo” para expressar as iniciativas de solidariedade eclesiástica que surgiram no Brasil nesse período. Ao que tudo indica, essa opção visou amenizar as desconfianças, críticas internas ao protestantismo para com o movimento de aproximação eclesiástica. Esses termos, contudo, continuaram a aparecer nas fontes produzidas por entidades como o CCLA e por isso aparecem nesse capítulo em alguns momentos para se referir ao movimento missionário internacional.

Vale lembrar ainda que os termos “ecumênico” e “ecumenismo” causaram divergências entre os próprios protestantes desde seus primeiros usos no país, em princípios do século XX, em especial por terem sido associados ao catolicismo, que possuía em sua história a realização de concílios chamados de ecumênicos. Nesse sentido, ecumenismo ganhou também um significado negativo no discurso dos críticos ao movimento de cooperação (lideranças ou fiéis). Além disso, essas palavras foram, em alguns momentos, associadas à ideia de união de orgânica (fusão) das diferentes igrejas, o que motivou diversos conflitos.

A cooperação ou união de igrejas foi associada à perda da identidade denominacional, à diluição das particularidades confessionais (doutrinas, credos, estrutura) das respectivas igrejas. O exemplo no Brasil foi o não envolvimento da Igreja Batista nas iniciativas de cooperação a partir do Congresso do Panamá. O uso da palavra “ecumenismo” como expressão da fraternidade eclesiástica protestante reaparecerá, timidamente, com a criação da Confederação Evangélica do Brasil, quando receberá de lideranças como Epaminondas Melo do Amaral e Rodolfo Anders, delimitações e aplicabilidades voltadas à realidade das igrejas brasileiras.

É possível dizer que o movimento cooperativo que vingou no país foi fortemente caracterizado pelo anticatolicismo que predominava no protestantismo brasileiro. Esse enfoque ficou evidente no grande esforço concentrado e na repercussão que a “propaganda do Evangelho” teve ao longo do funcionamento da CBC. Mesmo no âmbito da chamada “obra social” os esforços se davam com o intuito de combater vícios e imoralidades associadas ao catolicismo e que diferenciariam o protestante dos demais brasileiros. Mesmo assim, as iniciativas de cooperação não foram unanimidade entre os fiéis das

igrejas simpáticas ao movimento, bem como de igrejas não diretamente envolvidas, como a Igreja Batista.

I Congresso Regional da Obra Cristã no Brasil: unidade das igrejas e propaganda do Evangelho

O CCLA promoveu, como continuidade do Congresso do Panamá, as Conferências Regionais da Obra Cristã nas cidades de Lima (Peru), Santiago (Chile), Buenos Aires (Argentina), Rio de Janeiro (Brasil), Havana (Cuba) e Cidade do México (México). Essas reuniões analisaram questões específicas que envolviam o cristianismo protestante em cada país. A Conferência do Rio de Janeiro, 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.

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 Panamá¹¹⁵. 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 literatura¹¹⁶.

¹¹⁵ Desse total consta a participação de oito mulheres, sendo três jovens senhorinhas, todas estrangeiras: A. W. Halsey; L. L. Kinsolving; T. B. Penfield; C. T. Paul; J. A. Keator; Carrie J. Carnahan; Rute Rose; W. H. Peeter. A liderança brasileira que participou no Panamá foi formada apenas de homens.

¹¹⁶ A primeira sessão teve início às 17 horas do dia 14 de abril com um período de devoção dirigida pelo reverendo metodista John W. Tarboux (principal idealizador do I Congresso Evangélico em 1903). Entre orações, leitura bíblica (Salmo 86) foi entoado o hino “Eis os milhões”, conhecido e cantado em algumas igrejas ainda hoje. O hino mencionado, de autoria de H. M. Wright e J. Mc. Granahan, possui em sua letra um dos fundamentos mobilizados pelo movimento cooperativo: apresenta os indivíduos como “longe de Deus”, a vontade divina que procura “obreiros” e a necessidade da “união dos cristãos” pela propagação do Evangelho (Ata da 1ª Sessão. Recomendações, Atas e Teses, 1917, p. 21). Antonio Gouvêa Mendonça abordou, no livro **Celeste Porvir**, a importância da hinologia protestante no Brasil como uma forma de “teologia cantada”, cristocêntrica e missionária.

Os boletins com a agenda dos temas propostos foram distribuídos antes do início do evento para que os participantes pudessem estar a par dos debates. As atas e os documentos oficiais foram redigidos em Português e Inglês.

Embora o Congresso tenha sido promovido por uma entidade estrangeira, o CCLA, a agenda de debates girou em torno de problemas afins à realidade das igrejas no país, como o preparo ministerial da liderança, o sustento próprio, a divisão do campo e as publicações. Vale lembrar que os mesmos temas inspiraram os debates no Primeiro Congresso Evangélico realizado em 1903 e que resultou na criação da Aliança Evangélica Brasileira, entidade que, por outro lado, preferiu a participação individual dos cristãos a das igrejas.

Os seis temas elencados sinalizam as linhas mestras do movimento cooperativo vislumbrado pelas igrejas no país: fortalecimento enquanto instituições que militavam no mercado religioso (sustento próprio, formação de liderança, publicações), elaboração de estratégias para uma presença mais eficaz nessa disputa (estudo e divisão do campo missionário) e promoção da fraternidade eclesial (igreja e a vida espiritual, cooperação). A cooperação por meio das “obras sociais” foi lembrada no evento como uma maneira das igrejas promoverem a fraternidade entre si (combate ao consumo de bebidas alcoólicas, fumo, jogos) e ao mesmo tempo estreitarem seu vínculo com instituições não religiosas, como as sociedades protetoras dos animais.

O estabelecimento de agendas nacionais para os congressos promovidos pelo CCLA atesta o interesse em promover o caráter missionário do movimento, ou seja, o de facilitar o acesso da propaganda do protestantismo e o de conferir uma feição menos exógena às iniciativas do CCLA. Esse posicionamento minimizaria a associação do Comitê aos supostos interesses imperialistas dos EUA no continente e também o sentimento de aversão a qualquer ingerência de missionários estrangeiros nos rumos do protestantismo nacional que, desde princípios do século XX, debatia a necessidade de independência frente às igrejas-mãe.

As fontes oriundas dos congressos missionários sugerem que, durante as reuniões de confraternização, o momento dedicado à devocional cumpriu 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 centralidade de Jesus Cristo como “cabeça” da “grande igreja universal”, da qual as diferentes confissões protestantes eram membros coparticipantes. Além disso, foi possível perceber 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 ou teológicas.

O principal foco do evento foi a “propaganda do Evangelho” e a respectiva conjugação de esforços para essa tarefa ocupou lugar de destaque. Cabe lembrar que a evangelização foi, desde fins do século XIX, um dos principais argumentos para a defesa e promoção da colaboração entre as igrejas no país¹¹⁷.

A ocupação do campo missionário

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 a “união dos esforços” e a “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 formas individuais (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 48-66)¹¹⁸.

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 espalhadas pelo interior, estudantes, militares” (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 50). Além disso, a evangelização do país esbarrava na falta de obreiros nacionais preparados e amparados por centros missionários, isto é, por organizações que canalizassem os esforços, em conjunto, 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 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

¹¹⁷ Durante os dias do Congresso os diversos líderes presentes foram distribuídos pelas diferentes igrejas da cidade para dirigirem cultos e pregarem ao ar livre em diversos pontos do Rio de Janeiro (Ata da 1ª Sessão. Recomendações, Atas e Teses, 1917, p. 25).

¹¹⁸ 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” (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 49).

recursos e homens teriam sido poupados. No momento atual tudo que se pode dizer é: vamos ver! (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 56).

Nos dois trechos citados acima é possível notar também a mobilização do discurso de “minoría” como justificativa para a união dos esforços eclesiásticos na evangelização. Essa imagem era reforçada quando as igrejas protestantes eram comparadas à Igreja Católica, o “grande inimigo” a ser combatido que evocava para si o ideal de “igreja portadora de unidade”.

Em síntese, o texto de Salomão Ginsburg retomou a necessidade de congregar esforços missionários na ocupação de novos campos, ressaltados desde o Primeiro Congresso Evangélico Brasileiro, realizado em 1903, e em escala maior no Congresso de Edimburgo. Diante de uma porção geográfica de proporções continentais, de um adversário melhor aparelhado (e já espalhado) para a concorrência religiosa e de igrejas protestantes com reduzidos recursos materiais e humanos, a cooperação na propaganda do Evangelho apresentava-se como a alternativa mais viável.

Nossa atitude para com a Igreja Romana

O anticatolicismo marcou a inserção e o estabelecimento do protestantismo no Brasil, conforme demonstrado nos capítulos anteriores. Esse posicionamento também serviu como justificativa para o estabelecimento de relações eclesiásticas mais estreitas e que culminassem na efetivação de ações conjuntas como forma de combater um adversário mais poderoso. Ataques físicos e perseguições de ambos os lados parecem ter sido práticas restritas ao século XIX e princípios do século XX. Prosseguiram, contudo, os embates por meio dos impressos (periódicos, folhetos e livros). Conforme pontuou o historiador Darli Alves de Souza, os protestantes brasileiros concentraram seus ataques às diferenças doutrinárias do catolicismo e não à Igreja enquanto instituição dentro do universo cristão (SOUZA, 2002, p. 95).

Ilustrativo desse posicionamento foi a “Declaração da IPI sobre o relacionamento com a Igreja Católica para ser apresentada no Congresso do Panamá” (21/12/1915), e que foi também debatida no I Congresso no Rio de Janeiro, sob a coordenação do reverendo Eduardo Carlos Pereira.

Reconhecemos, em primeiro lugar, a Igreja Romana, como parte da cristandade, professa em seu credo e em suas práticas todos os grandes dogmas e instituições do cristianismo. Como todos os outros ramos cristãos, ela crê na Bíblia como Palavra

de Deus; na Santíssima Trindade, na pessoa do Pai, como criador de todas as coisas, na pessoa do Filho, como Deus-homem, Senhor e Salvador da humanidade; na pessoa do Espírito Santo, como regenerador e santificador do homem decaído; ela crê na divina instituição da Igreja, do ministério, dos sacramentos, do culto, na ressurreição, no juízo e no eterno destino do homem [...] com prazer declaramos também que ela tem sido, na Providência de Deus, uma força para manter no mundo a ideia cristã (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 39-40).

Pode-se dizer que, numa perspectiva mais ampla, havia tolerância ou cordialidade entre protestantes e católicos, especialmente para com figuras intelectualizadas como Eduardo Carlos Pereira ou Erasmo Braga. Nas fontes produzidas pela CBC, como os relatórios e informes, é essa também a tônica para com a Igreja Católica.

Contudo, em relação às questões de doutrina havia explícita declaração de combate. No texto mencionado acima, a IPI afirmou que o catolicismo encerrava em seus credos “princípios e práticas em flagrante antagonismo com o elemento cristão que acabamos de reconhecer” (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 40). Entre essas contradições estava o culto aos santos, a supressão da Bíblia pela tradição, a valorização das obras humanas, o poder sacerdotal e papal, a confissão auricular, a forma de batismo, entre outras. Diante dos supostos erros, a atitude foi explicitada como “de simpatia e íntima solidariedade para o elemento cristão e de repulsa para o elemento que julgamos anticristão” (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 46).

Com tal posicionamento, a prática da cooperação com o catolicismo, embora reconhecida como parte da cristandade, estava impossibilitada. A cooperação, segundo o documento, poderia ser conjugada apenas com os elementos “que professam todos os dogmas cristãos em sua pureza evangélica”. Sendo assim, o movimento cooperativo, que então dava seus primeiros passos no Brasil, pode ser compreendido como tolerante para com a existência do catolicismo e ao mesmo tempo intolerante para com a sua aceitação como parte efetiva da cristandade, uma vez que a referida Igreja foi estigmatizada como portadora de uma “dualidade do credo”. Desse modo, as igrejas protestantes brasileiras deveriam concentrar todos os seus esforços no sentido de “converter essa jovem República em uma nação cristã”, pois a Igreja Católica “não estava à altura da oportunidade”. Além disso, conforme encetou a Declaração, a Igreja Romana só conservaria uma pequena parcela da população fiel ao seu credo, sendo que a maioria da população viveria numa condição de “absoluta indiferença aos princípios do cristianismo e às muitas formas do pensamento e do viver religiosos” (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 9).

A tese “O problema religioso da América Latina”, escrita pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira para ser debatida no Congresso do Panamá, também abordou a relação do

protestantismo brasileiro para com a Igreja Católica. Esse 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.

O posicionamento das igrejas protestantes perante o catolicismo permeia toda a narrativa do livro. 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 protestantes¹¹⁹.

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 acusava 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).

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).

¹¹⁹ Outras acusações contra a Reforma dizem respeito ao movimento que se constituiu como a “mãe do racionalismo”, um evento negativo para o cristianismo 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.

A Igreja e a sua vida espiritual

Outro texto que reafirmou o anticatolicismo e a ideia da “unidade na diversidade” do protestantismo foi a tese “A igreja e a sua vida espiritual”, escrita pelo reverendo Benedito Ferraz. O objetivo desse documento foi afirmar a “vitalidade” particular das igrejas protestantes como “integrantes da Igreja Universal” e, nesse quesito, criticou a Igreja Católica por ter “se afastado da simplicidade do Evangelho, ensinando máximas e preceitos que vêm dos homens”, sendo assim deixada de fora do rol das “verdadeiras igrejas” (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 88).

Conforme o reverendo Benedito Ferraz, a primeira menção ao termo “igreja” no Novo Testamento¹²⁰ se referia à “Igreja Universal, invisível”, nesse caso a variedade de igrejas protestantes espalhadas pelo mundo. Tais igrejas “locais” constituiriam uma grande comunidade visível para quem havia sido confiada a missão de “espalhar o Evangelho por toda a Terra”¹²¹. Mesmo diante da estrutura denominacional que caracterizava o protestantismo brasileiro à época, o autor afirmou que as denominações presentes no Brasil eram veículos para o indivíduo viver ou ter acesso à cristandade:

[...] as diversas denominações evangélicas são como portas por onde podemos entrar naquela cidade, cujo arquiteto e fundador é Deus; assim aquele que entra em uma igreja presbiteriana, metodista, batista ou episcopal, não tem por fim ser presbiteriano, metodista, batista ou episcopal; mas seu objetivo é ser cristão (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 87).

Com essas concepções as igrejas brasileiras poderiam ser “animadas” a realizar no mundo a missão de “pregar o Evangelho a toda a criatura”¹²² que lhes teria sido confiada pelo próprio Jesus Cristo. E essa tarefa seria melhor realizada se todos os “membros do corpo de Cristo” funcionassem em conjunto, evitando a duplicidade de esforços e promovendo fraternidade cristã.

Em síntese, as três teses aqui abordadas, produzidas pelo I Congresso da Obra Cristã no Brasil, afirmaram três características que estiveram presentes nos discursos e propostas do movimento cooperativo no Brasil nos anos seguintes: o combate ao predomínio religioso do

¹²⁰ “Eu te digo que tu és Pedro: sobre esta pedra edificarei a minha Igreja e as portas do Hades não prevalecerão contra ela” (Mateus 16:18. In: Recomendações, Atas e Teses, 1917, p. 84).

¹²¹ Nesse trecho, para se referir à diversidade de igrejas, o autor afirmou: “A igreja visível [...] está hoje dividida em várias seções; mas constitui um todo que não se pode cindir, conforme se depreende do ensino Paulino – ‘há um só corpo e um só Espírito, um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos’” (p. 85).

¹²² Referência do Evangelho de Marcos 16:15.

inimigo comum, as vantagens da união de igrejas nas disputas pelos campos missionários e o ideal de cooperação eclesial como fruto da “unidade na diversidade” do protestantismo.

A principal realização dessa primeira grande reunião protestante no Brasil, após o Congresso do Panamá, foi iniciar as ações que culminaram com a criação da Comissão Brasileira de Cooperação, entidade que será, ao longo de dezoito anos, a principal referência do movimento cooperativo de igrejas protestantes no Brasil.

A Comissão Brasileira de Cooperação: o centro do movimento cooperativo

A CBC surgiu como um desdobramento do Congresso do Panamá e do I Congresso do Rio. Entre as resoluções adotadas constava que a Comissão Executiva atuasse como uma comissão provisional até a definitiva organização da entidade de cooperação brasileira, destinada a conservar e executar as recomendações e resoluções da Conferência (RECOMENDAÇÕES, ATAS E TESES, 1917, p. 18-19).

No Livro de Atas, está clara a vinculação da CBC ao CCLA, sendo que a primeira foi constituída como “escritório regional do CCLA no Brasil”. Durante todo o período de sua existência (1917-1934), a Comissão recebeu auxílio financeiro do referido Comitê. Nos Relatórios da CBC (1921-1932) é possível verificar que o apoio financeiro não constituiu 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 Janeiro¹²³. A Comissão foi estruturada com representantes de denominações protestantes brasileiras e membros de agências missionárias estrangeiras, ou “boards”, com obra geral no país¹²⁴. 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.

¹²³ 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.

¹²⁴ A primeira diretoria ficou assim definida: Hugh Clarence Tucker (SBA – presidente); Álvaro Reis (IPB – vice-presidente); Francisco de Souza (Congregacional – secretário), João G. Memm (Episcopal – tesoureiro) e Erasmo Braga (secretário executivo).

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 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 cooperativo. 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.

Foi possível observar, nos Relatórios publicados pela CBC, que a diretoria executiva da entidade não sofreu grandes mudanças em sua composição ao longo de sua existência. Hugh Tucker permaneceu na presidência até a extinção da entidade e Erasmo Braga até o ano de seu falecimento, em 1932. Além desses, estiveram sempre presentes os reverendos Salomão Ferraz, Odilon Moraes, Francisco de Souza, Herbet S. Harris, Epaminondas Melo do Amaral, além de outros personagens que foram ocupando as subcomissões (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 denominado Comissão de relações eclesiásticas, 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 eclesiásticas coexistiram às iniciativas pró-união, em especial, relacionadas à ocupação de campos missionários. O *Expositor Cristão*, por exemplo, noticiou, em 16/9/1920, que a executiva da CBC havia sido informada da existência de conflitos que envolviam obreiros presbiterianos e metodistas em Manhuaçu, 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 denominado 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. Além disso, atuou também na tradução, produção e divulgação de folhetos, livros, Bíblias, revistas, boletins e diversos tipos de propaganda.

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 de solidariedade cristã 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 movimento cooperativo e também para os que o defendiam.

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).

No texto enviado pelo secretário executivo da CBC, reverendo Erasmo Braga, ao jornal *Expositor Cristão*, consta que a comissão executiva pronunciou um relatório apresentando a organização das subcomissões de publicidade, missões aos indígenas, serviço médico missionário, e estatística e informações. A última subcomissão foi a responsável pelo estudo da ocupação e divisão dos territórios entre as diversas denominações cooperantes (EXPOSITOR CRISTÃO, 21/4/1921, p. 5; 20/7/1921, p. 5, 11).

A CBC foi o centro do movimento cooperativo protestante no Brasil. Isso porque, além de ser o principal órgão promotor da solidariedade eclesiástica, 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 cotidianamente¹²⁵.

Tem o movimento [CBC] sua sede à Rua Primeiro de Março, 6, 1º 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

¹²⁵ A localização da CBC no mesmo prédio onde funcionavam outras entidades de cooperação foi uma proposta do reverendo Hugh Tucker, representante da Sociedade Bíblica Americana no país. Aparente coincidência com o Conselho Federal das Igrejas Cristãs (*Federal Council of Churches*), criado em 1908 nos Estados Unidos e que também concentrava suas atividades em um único prédio na cidade de Nova York, dentre outras cidades.

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 influenciando em larga esfera da vida nacional para formar a consciência pública e privada sobre os princípios fundamentais e comuns dos que creem em Jesus Cristo como o Filho do Deus vivo (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 19).

O funcionamento da CBC dava-se através de suas subcomissões, criadas e reformuladas ao longo da década de 1920 e que, conforme iam sendo organizadas, abrangiam a promoção da cooperação na evangelização, as relações eclesiais (conselho de conciliação), as relações internacionais, os movimentos sociais, a publicidade e a educação religiosa.

Esses “departamentos” constituíam seus principais meios de atuação. Através deles, era estimulada 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 mantinham os mesmos vínculos orgânicos¹²⁶ (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 subcomissões¹²⁷ ou como entidades cooperativas¹²⁸.

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 minimizar 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

¹²⁶ Associação Cristã de Moços, Sociedades Bíblicas etc.

¹²⁷ Federação Universitária Evangélica.

¹²⁸ União das Escolas Dominicais do Brasil, Faculdade Teológica das Igrejas Evangélicas.

sectarismo, que 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 cooperativo no Brasil até a criação da Confederação Evangélica do Brasil (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 eclesiais, como nas parcerias com o Serviço Nacional de Estatística, de Saúde Pública e o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). 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 eclesiais. 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 CBC e o projeto de unidade para as igrejas

No Brasil, a história do movimento cooperativo 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 em jornais e revistas 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 a fraternidade das igrejas. No período aqui analisado, esses termos foram ressignificados, apropriados e reapropriados pelas lideranças e fiéis protestantes, fosse para apoiar o movimento de cooperação, fosse para contestá-lo.

Embora a ideia de união orgânica tenha figurado na agenda de debates do movimento cooperativo 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”.

Alguns textos publicados na década de 1920 nos jornais denominacionais ilustram as diferentes percepções a respeito do momento de aproximação eclesial vivenciado naquele período. Nesses periódicos, foi possível identificar três aspectos comuns presentes nos

discursos das lideranças ligadas ao movimento cooperativo no Brasil e nas opiniões e ideias de fiéis que utilizaram os jornais denominacionais como meios de manifestação sobre o tema 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 única, baseada em Jesus Cristo como fundamento e meta de qualquer instituição confessional. O segundo dizia respeito 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, utilizado 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 a justificativa dos elementos contrários ou que tinham dúvidas quanto aos rumos da cooperação. Deviam continuar as igrejas suas atividades eclesiásticas particulares ou independentes? Se as denominações possuíam uma unidade substancial, a existência e as ações de instituições particulares prejudicariam a marcha do Evangelho, ou se somariam os esforços das partes, dos membros do corpo de Cristo na promoção do cristianismo?

Nesse particular é possível perceber nos relatórios anuais da CBC 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 pelos pastores e a organização de trabalhos cooperativos.

Num artigo intitulado “Unidade da igreja”, o ministro presbiteriano Victor Coelho de Almeida, membro 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” (EXPOSITOR CRISTÃO, 27/5/1925, p. 9-10). Jesus Cristo, nesse texto, não teria vindo com o propósito de gerar uma nova humanidade (visível), 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 mútuo 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 (EXPOSITOR CRISTÃO, 27/5/1925, p. 9-10).

A “unidade e o amor mútuo”, que podem ser mais bem entendidos por fraternidade eclesiástica, 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 vínculo do amor entre os diferentes ramos eclesiásticos seria o preceito máximo da vida das igrejas. Daí a ênfase e a necessidade da CBC em enfatizar no seu projeto de cooperação para 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? (RELATÓRIO ANUAL DA CBC, 1922-1923, p. 3).

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 imponha 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 (EXPOSITOR CRISTÃO, 27/5/1925, p. 9-10).

Um artigo publicado no jornal *O Estandarte*, de autoria do presbiteriano independente Luiz Desanctis, 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 “cristocentrismo” protestante também foi enfatizado pelo autor como arma para a defesa da “unidade na variedade”.

O símile da árvore 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 belos; uns mais, outros menos frutíferos; porém todos ligados ao tronco de que recebem a vida [Jesus] (O ESTANDARTE, abr. 1927, s.p.).

A comparação do protestantismo a uma árvore também aparece em textos ligados à CBC e aos seus componentes. Para Desantis, 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 árvore 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 (O ESTANDARTE, abr. 1927, s.p.).

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, 1928, s.p.).

Apresentar um protestantismo unido, comprometido com a nacionalidade e com o anseio pela construção de uma nação moderna, no contexto pós Primeira Guerra Mundial, também ocupou a agenda de lideranças eclesiásticas dentro e fora do movimento cooperativo. Os jornais denominacionais em diversos momentos, desde fins do século XIX, materializaram o entrecruzamento entre religião e nacionalidade com o propósito de reforçar o protestantismo como uma religião afeita aos anseios de modernidade e progresso brasileiros. Como se verá adiante, essa simbiose teve o seu clímax na realização do II Congresso da Obra Cristã no Brasil, em 1922, quando se comemorou o 1º Centenário da Independência.

Nesse contexto, uma publicação jornalística 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 (JORNAL DO COMÉRCIO, 4/9/1921, s.p.).

Diante desse cenário, no Manifesto, os argumentos procuraram demonstrar que as igrejas protestantes prestavam trabalhos comprometidos com a sociedade brasileira, objetivando expressar mais o caráter nacional do que o estrangeiro. 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 referiu-se à existência, no país, de um clero evangélico totalmente nacional, evidenciando que “os estrangeiros eram exceções”. Ainda demonstrou que esse clero estava vinculado aos “laços sagrados” da família brasileira, que o culto favorecia o idioma nacional (em contraposição ao Latim presente no culto católico), de maneira que seus membros não se prestariam aos interesses de aventureiros estrangeiros (JORNAL DO COMÉRCIO, 4/9/1921, s.p.). Importante ressaltar a preocupação do Manifesto em minimizar as suas relações com o protestantismo estrangeiro, em especial às igrejas norte-americanas. Esse esforço acompanhou todo o período de desenvolvimento do movimento cooperativo no país e foi decisivo para a criação da Federação de Igrejas Evangélicas (1931).

Nesse contexto, 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, 1928, s.p.).

Esse último artigo também fez uma defesa do protestantismo com estrutura denominacional, evidenciada na afirmação de que as igrejas deveriam buscar organizar-se, individualmente, e não apenas “sonhar com uniões hipotéticas”¹²⁹. A referência ao “espírito sectário” aparece em diversos momentos nos relatórios da CBC. Embora líderes de grande influência, como Erasmo Braga, Eduardo Carlos Pereira, Hugh C. Tucker e outros propugnassem pela união dos esforços, os interesses locais ou denominacionais sempre existiram paralelos aos ideais de cooperação e unidade.

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” (EXPOSITOR CRISTÃO, 24/6/1920, p. 3).

Conforme afirmado anteriormente, as primeiras manifestações pela busca de uma unidade eclesiástica, 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, conseqüentemente, 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 protestantes. 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 de cooperação.

¹²⁹ Uma pequena nota intitulada “Viva a união” denunciou n’*O Estandarte*, em 1928, que pregadores “unionistas” perturbavam membros de uma igreja evangélica do interior devido à prática do batismo de crianças. O texto deu a entender que se tratava de pregadores batistas (que ao menos oficialmente não aderiram ao movimento cooperativo): “Induzem as outras a não batizarem as crianças, a fim de que a união possa ser feita. Bem acertado andou um colega batista português quando propôs, para a realidade da unificação, uma imersão geral de toda a família cristã. Seria de fato meio caminho andado”. Essa nota é ilustrativa de como as diferenças doutrinárias se constituíram em grande empecilho aos esforços de cooperação. O texto não possui autoria e tampouco afirmou categoricamente que os tais pregadores eram batistas e que eram unionistas (O ESTANDARTE, 6/12/1928, p. 14).

Essa justificativa para o trabalho conjunto ocupou, também, grande parte da agenda do II Congresso do Rio, realizado em 1922, acrescido aos ideais de nacionalidade e patriotismo.

O II Congresso da Obra Cristã no Brasil: avaliação dos esforços cooperativos

Diferente do evento anterior, o II Congresso foi organizado pela CBC, que expediu circulares a todos os ministros evangélicos do país com as teses e agendas do evento. O encontro contou com uma sessão inaugural e nove sessões, sendo três ao dia, em cada uma das quais um assunto específico seria debatido; a nona sessão consistiu na síntese dos trabalhos. Foi realizado de 3 a 7 de setembro de 1922, na cidade do Rio de Janeiro, capital da República.

A Reunião teve três objetivos centrais: analisar o progresso das iniciativas de cooperação desde o Congresso do Panamá, celebrar o centenário da independência brasileira e preparar o Congresso de Montevideu (primeira grande conferência missionária na América do Sul), além de “inspirar os assistentes com os resultados e prospectos de cooperação” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 29).

Os debates giraram em torno de seis grandes temas: cooperação e unidade; evangelização; publicidade; educação; missões aos indígenas; serviços médicos. Todos os temas resultaram em uma “recomendação” a ser observada pela CBC e divulgada para as igrejas no país. Importante frisar que todos os temas debatidos tiveram como pano de fundo a “cooperação e unidade” das igrejas na execução dos planos ou metas. No último dia do evento (7 de setembro) foi realizado um grande “ato público religioso” em comemoração ao centenário da independência brasileira. Tal como no I Congresso, as lideranças estrangeiras, em especial, integrantes do CCLA tiveram participação destacada. A presidência do evento, embora tenha sido organizado pela CBC, foi ocupada pelo Dr. W. E. Browning, secretário de educação do CCLA. Missionários estrangeiros também ocuparam a direção de quatro das nove sessões temáticas.

As fontes que resultaram desse evento foram publicadas numa coletânea intitulada “A Ação Cristã na América Latina” (1923). Essa publicação ressaltou os “aspectos notáveis do Congresso”, dentre eles, o caráter cívico-religioso que o evento obteve, o que possibilitou o grande “reconhecimento da imprensa”, a vinda de “eminentes estrangeiros” (Estados Unidos, França, Uruguai e Argentina), a colaboração de órgãos públicos como o Departamento de Estatística e o SPI no fornecimento de informações e, sobretudo, “o espírito

de cordialidade, a animação e o entusiasmo” dos participantes, sinais de uma “grande força de cultura espiritual” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 31).

Como afirmado anteriormente, esse Congresso foi o auge para a vinculação dos discursos religioso e político, de maneira a apresentar um protestantismo unido e comprometido com os anseios nacionais. Não por acaso, a coincidência com a data comemorativa ao 1º Centenário da Independência nacional. Os principais jornais denominacionais em circulação operaram essa simbiose em suas páginas¹³⁰.

No *Estandarte*, um desses artigos, de autoria do reverendo Alfredo Borges Teixeira, intitulado “Patriotismo protestante”, foi uma espécie de convite para que os protestantes brasileiros praticassem uma religiosidade conectada à realidade circundante. “O crente, pois, não se livra dos deveres para com a pátria, pelo fato de se desempenhar dos seus deveres de cidadão dos céus”. Embora inferiores, os compromissos “terrenos”, estariam conectados com os deveres celestes, e por isso mesmo deviam ser praticados e não “postos à margem”. Esse comprometimento do “cidadão protestante” concorreria para o engrandecimento do país e das igrejas (p. 3-4).

Outro artigo veiculado pelo *Estandarte* com esse mesmo teor foi o “Sete de setembro de 1922”, cuja autoria foi assinada apenas com a letra “C”. Nesse texto, as virtudes morais do protestantismo são exaltadas e o catolicismo é acusado de não ter exercido nenhuma influência moral benéfica sobre os povos que dominava e de ter sido responsável pelo “rebaixamento dos costumes”, por meio de “idolatrias e superstições” (O ESTANDARTE, 7/9/1922, 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, 7/9/1922, p. 6).

¹³⁰ As edições dos jornais *O Estandarte*, *Expositor Cristão*, *Jornal Batista* e o *Puritano* dessa data foram dedicados a comemorar o Centenário pátrio e privilegiaram, assim, a ênfase no protestantismo como religião afeita à nacionalidade, comprometida com os valores da família e da cidadania, e como a única alternativa religiosa capaz de conduzir a nação à modernidade. Importante frisar que em tais edições, as diferentes igrejas presentes no país foram apresentadas como integrantes de “uma só fé” e partes de uma só história, a do Brasil. Ao ressaltar as características nacionais dessas igrejas, e invocar a história como testemunha, essas edições procuraram minimizar a sua ligação com as igrejas estrangeiras, sobretudo, norte-americanas e, assim, reforçar o protestantismo como uma religião nacional. Em tais publicações foram reproduzidos os Hinos Nacional e da Bandeira; publicados históricos das igrejas e orientações para o exercício dos deveres cívicos.

Esse artigo apresentou ainda os “dez deveres cívicos” do cristão que incluíam compromissos individuais e coletivos, como amar a liberdade e a pátria; respeitar e fazer cumprir a leis, exercer o direito de voto, honrar a bandeira nacional, prestar o serviço militar, “falar bem a língua da pátria” e “ser urbano” (*O ESTANDARTE*, 7/9/1922, p. 6)¹³¹.

Apresentar um protestantismo unido foi uma semelhança das publicações dos diferentes jornais eclesiásticos ao comemorarem o Centenário da Independência. Unidade eclesiástica foi um imperativo para forjar o comprometimento das diferentes igrejas para com os rumos da nação. Não poderia ser diferente em um momento em que os apelos políticos, sociais, ecoavam sob o manto da unidade nacional, pátria, da família? Nesse contexto, e para fazer frente ao discurso católico que também advogava os mesmos objetivos, a cooperação confessional foi o caminho apontado no II Congresso.

A unidade das igrejas e a cooperação

Entre os objetivos desse Congresso, o de “inspirar o espírito de unidade e a prática da cooperação”, pode ser considerado o de maior expressão, pois figurou como pano de fundo no debate de todos os temas no evento. A definição de “unidade da igreja” aparece no início da referida Coletânea de documentos como:

A noção bíblica da Igreja é a 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 corpo, mas muitos membros [Efésios 4:4]. O perigo é perder-se a unidade espiritual tanto pela uniformidade como pela divisão (*A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA*, 1923, p. 3).

No trecho acima é possível destacar a defesa pela opção da cooperação na diversidade de igrejas, ou denominações. Desde o I Congresso realizado no Rio de Janeiro, em 1917, a preocupação com possíveis “perdas denominacionais” se fez presente no debate sobre os planos de cooperação eclesiástica. A ideia de “uniformidade” eclesiástica apresentada acima, sinônimo de fusão orgânica, foi sempre identificada (e por isso mesmo criticada) com a unidade que se apegava ao catolicismo. A julgar que o anticatolicismo foi

¹³¹ Alguns textos publicados em 7 de setembro de 1922: *O Estandarte*, “Sete de setembro” (por Bento Ferraz); “Deveres do cidadão” (sem autor); “Bons e maus hábitos” (por D. Menezes). *O Jornal Batista*: “A pátria – poesia escolar” (cópia da revista *A Pátria* 1919); “O fato histórico de 1822 e sua significação atual” (pelo Pr. Antonio Ernesto da Silva); “A independência do Brasil e o seu fator predominante” (pelo Dr. Munguba Sobrinho); “O que o Centenário significa para os Batistas” (pelo Dr. A. Nogueira Paranaguá); “A religião evangélica no Brasil” (pelo Dr. Munguba Sobrinho) e “O Centenário a história Batista” (pelo Pr. Salomão Ginsburg).

uma das principais características do protestantismo brasileiro, qualquer possibilidade de vinculação ou aproximação à Igreja romana soava como perigoso.

Ainda ao tratar da “unidade da igreja” a Coletânea questionou os dois principais ramos do cristianismo – catolicismo e protestantismo – por não terem conservado ou atingido o ideal apostólico de unidade ao afirmar que:

Ao correr o tempo, os cristãos, na prática, não realizaram o ideal apostólico: uns, no seu zelo pela unidade, suprimiram a diversidade e caíram na uniformidade; outros, ansiosos por conservar a diversidade, abandonaram a unidade e caíram na divisão. Por mais paradoxo que isso pareça, a uniformidade gerou divisões e estas reforçaram a uniformidade (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 3-4).

No caso do protestantismo, a crítica voltou-se à “uniformidade” denominacional que dificultava o desenvolvimento dos mecanismos de cooperação. No Brasil, em especial, o receio que o movimento cooperativo caminhasse em direção à união orgânica das igrejas foi uma das principais barreiras à propaganda das iniciativas de cooperação, sobretudo porque tocava em questões doutrinárias. Não à toa, em diversos momentos do Congresso, foi ressaltado que o objetivo do “movimento centrípeto” das forças evangélicas não era o de constituir uma “grande comunidade, coisa que parece perigosa, mas unanimidade espiritual, a coordenação de esforços”, sob a direção do “chefe único da cristandade – o Senhor Jesus” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 7).

Além das necessidades “espirituais”, a cooperação das igrejas deveria mirar também o campo social. Conforme demonstrado no Congresso, diversos acontecimentos sociais “recentes” como o auxílio aos soldados e civis na Primeira Guerra Mundial, haviam demonstrado a necessidade das igrejas se abrirem para a resolução “dos grandes problemas humanos” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 8). Contribuir para a solução de problemas sociais e, assim, auxiliar o progresso da nação, foi uma das justificativas para a criação da Missão Evangélica entre os índios Caiuá, em 1928, no Mato Grosso, entidade abordada no próximo capítulo.

Nas “conclusões e recomendações” resultantes do evento, o item “concordia e unidade espiritual” afirmou que, desde o Congresso do Panamá em 1916, era possível notar progresso no relacionamento cordial entre as igrejas, ainda que “persistissem dificuldades”. Esse crescimento na “unidade das igrejas” no país seria fruto do movimento cooperativo internacional e sua propaganda, nesse caso pelo CCLA; além disso, nas igrejas brasileiras haviam acentuado os esforços no “testemunho coletivo, defesa da liberdade e orações em comum” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 41).

Nesse momento, a CBC era a principal entidade promotora dos esforços de cooperação no país e em seus primeiros relatórios oficiais contrariou a percepção do II Congresso de Ação Cristã ao afirmar que as iniciativas cooperativas não recebiam a devida atenção das juntas missionárias estrangeiras e das igrejas nacionais quanto à organização e metas das entidades. O movimento carecia de “capacidade orgânica”, era frágil, aspirava grandes metas, mas “esvaía-se na diversidade de igrejas” (Relatório da CBC, 1921-1922, p. 5). Mais alinhada ao parecer da CBC foi uma das recomendações do Congresso ao reconhecer que “antes de tentar novos planos concretos de cooperação”, as igrejas deveriam investir no desenvolvimento da solidariedade eclesiástica e considerarem as igrejas como “meio de promover o Reino de Deus, antes que o fim” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 42).

A recomendação acima sintetizou o desejo de as igrejas compreenderem o seu papel como “membro do corpo”, como parte da “igreja Universal” da qual as demais confissões também eram integrantes. É também a síntese do que era tratado como “espírito sectário” presente no seio das denominações (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 5).

A tese “A fidelidade eclesiástica e a cooperação”¹³², escrita pelo reverendo Francisco A. Souza (congregacional) e debatida no Congresso, tratou especificamente sobre os apegos denominacionais e os empecilhos à prática da cooperação. Além disso, apresentou algumas alternativas como meio de promover a fraternidade eclesiástica e a materialização da unidade cristã em ações conjuntas.

Após ressaltar as recomendações do Congresso do Panamá para o movimento cooperativo, o reverendo Francisco Souza afirmou que a maior dificuldade para a realização da cooperação eclesiástica no Brasil era o receio “que muitos mantêm na absorção de sua denominação por outra mais poderosa” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 78). Esse medo esteve presente em diversos textos publicados nos jornais denominacionais, em especial n’*O Jornal Batista*, como se verá adiante. Por isso também os relatórios e informes da CBC regularmente cuidaram de desmistificar a possibilidade de uma união orgânica das igrejas como intenção do movimento cooperativo por ela pleiteado.

Com relação a esse receio, o reverendo Francisco Souza afirmou se tratar de uma “unidade de fé” e, não, de organização. Salientou ainda que a existência das denominações não desfazia a “universalidade do Evangelho” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA,

¹³² O texto inicia com a citação do versículo “Para que eles sejam um, como tu, Pai, o és em mim e eu em ti, para que também eles sejam um em nós e creia o mundo que tu me enviaste”, contida no Evangelho de João 17:21.

1923, p. 78-79). A coexistência da diversidade de denominações com a unidade do Evangelho foi explicitada pelo reverendo da seguinte maneira:

Há perfeita coerência entre a diversidade de igrejas e a unidade da Igreja. [...] temos uma união essencial que não consiste na forma externa de organização, mas nos laços provenientes da mesma fé que processamos, na coparticipação das mesmas esperanças, nos nobres empreendimentos para a salvação do próximo, na luta em prol de idênticos princípios e nos considerarmos uns aos outros como membros do mesmo corpo, cuja cabeça é Cristo (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 79).

No trecho acima é perceptível a ideia de “igreja universal ou unidade essencial” como um conceito-chave para justificar a necessidade de cooperação eclesiástica sem prejuízo das particularidades denominacionais. Essa foi a concepção do Reverendo que fundamentou a tese de que as igrejas ou indivíduos deveriam se manter “fiéis aos princípios de sua denominação” na execução das iniciativas cooperativas¹³³ (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 82).

O reverendo Francisco Souza citou algumas iniciativas presentes no país como prova de que a cooperação eclesiástica poderia conviver com o “respeito às diferenças” denominacionais:

Aí está a Comissão Brasileira de Cooperação a realizar um verdadeiro conagraçamento das forças evangélicas, sem, entretanto, procurar intrrometer-se na vida particular das coletividades que apoiam esse movimento; aí temos a ACM sustentada por todas as igrejas, a nenhuma pertencendo, mas reunindo sob princípios cristãos que professa, todos os denominacionalistas evangélicos; o Hospital Evangélico une as igrejas na gloriosa empresa de caridade e de beneficência. E a União das Escolas Dominicais que é um grande poder evangelizador e educador, que atualmente empolga a Igreja inteira (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 83).

Para esse trecho, vale retomar a afirmação do Relatório da CBC referente aos anos de 1921 e 1922, de que as iniciativas de cooperação no país haviam sido planejadas para “grandes metas, mas esvaía-se na diversidade de igrejas”. Essa afirmação pode ser mais bem aplicada, no trecho acima, para a própria CBC e para a União das Escolas Dominicais, pois eram os dois organismos com metas mais gerais ao protestantismo brasileiro. A CBC, como já mencionado, enfrentava dificuldade financeira e de estruturação; a União de Escolas Dominicais, já com doze anos de existência, alcançava apenas as igrejas Metodista e Presbiteriana, que adotaram em parte as publicações voltadas para a Escola Dominical,

¹³³ “Prefiro Lutero lutando com Zwinglio, em divergência quanto à Santa Ceia, a Erasmo de Roterdam que desejava ficar bem com todos os partidos, para não se incomodar”, ressaltou o reverendo Francisco Souza (p. 83).

possivelmente devido à participação de dois grandes personagens dessas denominações, o reverendo Erasmo Braga e o reverendo Hugh Tucker. Já as ACM's gozavam de uma estrutura mais localizada e com fins mais específicos, além de receberem auxílio financeiro do estrangeiro. No mesmo sentido o Hospital Evangélico do Rio de Janeiro, que contava com uma organização administrativa bem definida e com recursos financeiros além dos arraiais eclesiásticos.

O anticatolicismo também permeou a tese de “unidade na diversidade” apresentada pelo reverendo Francisco Souza. Conforme esse texto, a existência de diferentes denominações era “uma arma forte para os inimigos” do cristianismo evangélico que propugnavam pela ideia da “unidade orgânica”. Conforme o reverendo, apesar do “fracionamento” denominacional ser usado pelo católico romano como sinal de fraqueza e de discórdia no protestantismo, a cooperação deveria figurar como alvo e como materialização da “unidade essencial” já presente na história do “cristianismo e nas Escrituras” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 78-79).

Ao finalizar a tese, o reverendo Francisco Souza demonstrou esperanças de que no futuro a “perfeita unidade” seria alcançada pelas igrejas no Brasil, de maneira a existir “um só rebanho e um só pastor”¹³⁴ e reafirmou também a necessidade da cordialidade e do respeito às particularidades eclesiológicas como requisitos para os planos de cooperação:

[...] respeitemos as opiniões uns dos outros, reconheçamos os atos de disciplina das igrejas irmãs [...] e façamos quanto em nós estiver para evitar conflitos nos campos de trabalho que o Senhor nos confiar; demo-nos as mãos em todas as obras de cooperação que muito mais vantajosa e economicamente serão realizadas por todos do que pelas denominações separadamente e cultivemos a paz, evitando cautelosamente quanto provoque rixas, contendas, emulações e discórdia. Sustentemos o que entendemos ser a verdade com referência à eclesiologia, mas cultivando e desenvolvendo em nós os sentimentos elevados da nobreza, do cavalheirismo, e da unidade cristã (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 83-84).

I e II Congressos da Obra Cristã no Brasil: comparações

O II Congresso teve como um de seus objetivos analisar os esforços de cooperação desde 1916, por isso é válida a comparação das principais recomendações anotadas no primeiro evento com os resultados alcançados e anotados na Coletânea de documentos do segundo encontro, especificamente nas recomendações sobre as iniciativas de cooperação.

¹³⁴ Referência ao Evangelho de João 10:16.

Entre as recomendações do I Congresso da Obra Cristã no Brasil que não obtiveram êxito estavam: a adoção da nomenclatura “igreja evangélica no Brasil” antes do termo denominacional (exemplo: Igreja Evangélica Batista no Brasil); a adoção de um hinário comum; campanhas conjuntas de evangelização; a criação de um jornal para as escolas dominicais; a criação de missões para os imigrantes; a fundação de hospitais, orfanatos, asilos e de hotéis evangélicos para estudantes de cursos secundários e universidades. Com relação ao último quesito, havia sido criado o Retiro Evangélico no Rio de Janeiro, entidade que mantinha na cidade de Caxambu, Minas Gerais, um acampamento para fornecer aos ministros, professores de escola dominical e membros de igrejas evangélicas meios para o “descanso mental, cura dietética e organizar um centro de cultura moral e espiritual” (A AÇÃO CRISTÃ NA AMÉRICA LATINA, 1923, p. 141).

A falta de uma entidade que pudesse coordenar as propostas de cooperação e o “sectarismo” foram apontados como as principais justificativas para a estagnação das propostas elencadas acima.

O principal avanço, no campo “cooperação”, foi a instituição da Comissão Provisional que deu origem à CBC e que à época congregava, ao menos nominalmente, representantes de diversas corporações e igrejas nacionais e estrangeiras. Outra recomendação do I Congresso foi a divisão ou criação de limites dos territórios a serem ocupados por igrejas ou organizações missionárias. Conforme demonstrado em capítulos anteriores, a disputa territorial foi um dos principais motivos para atritos entre pregadores leigos ou missionários das igrejas no Brasil e, não por acaso, uma das primeiras iniciativas concretas de cooperação foi o *modus vivendi* adotado entre metodistas e presbiterianos em princípios do século XX.

Até 1922 nenhum acordo ou solução havia sido debatido pelas principais lideranças eclesiásticas do país e os conflitos perduravam. A própria CBC coordenava um “comitê de conciliação” para atuar como pacificadora em atritos eclesiásticos, especialmente os decorrentes da ocupação de campos missionários.

Outra recomendação do I Congresso implantada, mas que ainda carecia de estruturação foi a Faculdade de Teologia das Igrejas Evangélicas, criada em abril de 1918, com colaboração da CBC na qual cooperavam as igrejas Metodista, Presbiteriana do Brasil, Congregacional, Presbiteriana Independente. Com relação às missões aos povos indígenas a CBC havia criado uma subcomissão específica para cuidar da tarefa e que atuava no recolhimento de dados sobre esses povos, em parceria com o SPI.

No I Congresso, no quesito “obra social” haviam sido feitas recomendações que recaíam sobre a conduta individual, especificamente que os cristãos cooperassem com

“autoridades civis e movimentos filantrópicos”; com movimentos de combate “ao comércio do álcool, jogos e ‘vícios sociais’” e com sociedades “protetoras dos animais”. Nas fontes produzidas pelo II Congresso e nos Relatórios da CBC não foram anotadas iniciativas de cooperação eclesial voltadas a esses fins. Importante ressaltar que as “obras sociais” mencionadas no I Congresso em parte estavam relacionadas com concepções a respeito de “vícios” considerados imorais pelos protestantes, como o consumo de bebidas alcoólicas e a prática de jogos (loterias)¹³⁵.

O Congresso católico e o protestante

Comemorar o centenário da independência brasileira também foi instrumentalizado pela Igreja Católica na realização de seu Congresso Eucarístico, 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, tal como o Congresso da Obra Cristã.

Segundo a tese de Romualdo Dias, a Igreja Católica expressou grande desconforto com o seu deslocamento, progressivo, para o espaço privado da vida dos brasileiros. “Esta percepção deu-se tanto diante da implantação da República, como diante da emergência da sociedade moderna” (DIAS, 1993, p. 134). 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 particular.

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”. Entre os vários benefícios que o catolicismo teria proporcionado à nação destacava-se a consolidação da unidade nacional e o espírito de fraternidade e de paz.

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 sobre 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. Junto às justificativas

¹³⁵ Como mencionado no capítulo anterior, as diferentes igrejas no Brasil encamparam ações de combate ao consumo de bebidas alcoólicas, aos jogos de azar (loterias, jogo do bicho), especialmente por meio da criação das uniões de temperança cristã, que aglutinava especialmente mulheres, movimento inspirado e alinhado às iniciativas que nasceram com a União Cristã Feminina de Temperança Cristã, em Cleveland (Ohio), nos Estados Unidos em 1874.

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 protestantismo, “nas trevas da tirania e do fratricídio” (DIAS, 1993, p. 138).

A “Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro ao Clero e aos Fiéis de suas Dioceses” foi resultado desse Encontro. Esse documento apontou diversos eventos que intentaram demonstrar a participação da Igreja Católica na formação da civilização brasileira e ao longo de sua história (1922).

Os dois congressos, protestante e católico, cumpriram, à sua maneira, com o objetivo de vincular a religião aos discursos de nacionalidade, de patriotismo, modernidade e civilização. Ambos apelaram à história como testemunha. 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 disputas pelo campo religioso 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, por exemplo, a evangelização dos povos indígenas.

As Atas produzidas pelo II Congresso do Rio e os Relatórios da CBC, referentes ao período 1922 a 1925, pouco registraram sobre avanços significativos no empreendimento da cooperação eclesiástica. Nesse período a CBC, por exemplo, limitou-se a “concentrar todo o seu empenho” no estudo, pesquisa e preparação dos relatórios (temas) a serem debatidos no Congresso Missionário de Montevideú, agendado para 1925.

Esse evento foi o primeiro grande congresso missionário protestante realizado no continente Sul-americano, no qual a delegação brasileira ocupou lugar de destaque. Além disso, o Congresso significou o nascimento de uma nova fase do movimento missionário protestante no Continente, com uma tomada de consciência por parte dos líderes latino-americanos das igrejas (BASTIAN, 1986).

Montevidéu: a vez dos sul-americanos

O II Congresso da Obra Cristã na América Latina, também chamado de Congresso de Montevidéu, ocorreu entre os dias 29 de março e 8 de abril de 1925. Além dos membros, o evento foi frequentado por diversas autoridades e políticos locais.

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, v. 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 (EXPOSITOR CRISTÃO, 2/12/1925, p. 9-10).

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

O reverendo Epaminondas Melo do Amaral escreveu ao jornal metodista *Expositor Cristão* para relatar os acontecimentos de Montevidéu. 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 (EXPOSITOR CRISTÃO, 3/6/1925, 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, v. 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 as *Women’s Christian Associations* (Associações de Mulheres Cristãs) (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, v. 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 Christian*¹³⁶ (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, v. 1, 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, participou da II Conferência Regional, realizada em 1922, no Rio de Janeiro.

¹³⁶ Grafia original.

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 (CHRISTIAN WORK IN SOUTH AMERICA, v. 1, 1925, p. 130). Robert Speer, presidente do CCLA, ao escrever ao jornal *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 (EXPOSITOR CRISTÃO, 2/12/1925, 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 (EXPOSITOR CRISTÃO, 3/6/1925, 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 em face das 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 dentro e fora do ambiente eclesiástico. Fora das igrejas, esses missionários eram acusados de serem tão somente agentes dos interesses imperialistas dos Estados Unidos por membros do Clero Católico e por intelectuais latino-americanos e, internamente às igrejas, como ingerência das igrejas-mãe norte-americanas (EXPOSITOR CRISTÃO, 6/1/1926, p. 8-9).

Uma análise mais cuidadosa aponta que a predominância ainda foi norte-americana, pois todos os presidentes das comissões temáticas foram 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).

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 avaliou. 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, v. 1, 1925, p. 10).

No Brasil, a CBC foi a responsável pela divisão das 12 temáticas a serem apresentadas pela delegação no Uruguai: 1 – reverendo Herbet 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 trabalho); 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. Esse conjunto documental constou de “12 capítulos, somando um total de 250 páginas e um grande número de anexos, mapas, impressos, catálogos e referências bibliográficas” (EXPOSITOR CRISTÃO, 28/11/1923, p. 10-11).

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.

Com relação ao protestantismo brasileiro, o Congresso de Montevideu foi, efetivamente, o mais significativo dos eventos realizados no contexto do movimento ecumênico missionário. Participaram desse Congresso as maiores lideranças do protestantismo nacional como Erasmo Braga, Guaracy Silveira¹³⁷, Epaminondas Melo do Amaral, Isaac do Vale, Hugh C. Tucker, Odilon de Moraes, Samuel Gammon, Willian Kerr, Leila F. Epps, Herbet S. Harris, Benjamin Hunnicutt, Salomão Ferraz, Miss Ferguson, entre outros.

¹³⁷ 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 Guaracy Silveira também foi presidente da Associação Evangélica de Catequese dos Índios na década de 1930.

No contexto latino-americano, sobretudo perante o CCLA, o protestantismo brasileiro apresentava certa proeminência. Desde os primeiros anos do movimento ecumênico missionário no continente, lideranças protestantes brasileiras, como Erasmo Braga e Eduardo Carlos Pereira, destacaram-se 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 outros 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 reforçar 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 missionário do CCLA:

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 esperamos ver no fim de mais um ano ainda mais notável progresso nesta gloriosa obra (Relatório do CCLA. Expositor Cristão, 27/5/1920, 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” (EXPOSITOR CRISTÃO, set. 1924, s.p.).

O Brasil foi o país da América do Sul onde as ideias cooperativas 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 missionário no Continente. Contudo, é possível notar, especialmente nos documentos produzidos pelo CCLA, que foi nas igrejas protestantes brasileiras que as ideias pró-cooperação tiveram maior aceitação e produziram maiores resultados.

Essa afirmação é importante para situarmos o Brasil como um ponto estratégico disseminador das ideias ecumênicas ou cooperativas 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.

Mas, sem dúvida, a grande novidade em Montevideu foi o enfoque social dado ao movimento evangélico, com destaque para os problemas vivenciados pelas “igrejas nativas” do Sul. As resoluções e mensagens do evento enfatizaram a paternidade de Deus, a centralidade de Jesus Cristo e a necessidade de regeneração humana. Contudo, surgiu a necessidade de “proclamar um Evangelho prático e não dogmático” frente aos diversos problemas socioeconômicos com os quais as respectivas igrejas sul-americanas lidavam (BASTIAN, 1986, p. 119). Esse Evangelho de aplicação social deveria incluir os problemas rurais, o papel da mulher na sociedade, os povos indígenas, relações de trabalho, o problema da saúde, entre outros.

Convém ressaltar que o estudo do movimento missionário 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-americanismo 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, 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 (2006, p. 156-58). Conforme esse historiador, 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 conseqüente 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. Segmentos, como membros do clero católico e alguns intelectuais 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 missionário na América Latina, a partir da ótica do pan-americanismo, encontra-se no livro de autoria do teólogo e historiador costarricense Arturo Piedra, intitulado “Evangelificação protestante na América

Latina”. 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).

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 sobre missões na América Latina. 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 contribuísse 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 fundamentais para promover a imagem norte-americana nos países latinos.

Com essa perspectiva, 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 sociedade 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 Pan-Americana, em Washington (1910), a realização dos Congressos Científicos Pan-Americanos (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 que pan-americanismo estava “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 autoidentificação 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.

Para estudiosos como Pierre Bastian, o Congresso de Montevideú encerrou o “primeiro momento do movimento ecumênico na América Latina”, pois significou o declínio da dependência dos missionários “vindos de fora” do continente latino-americano e a tomada de consciência e de diretrizes do movimento missionário pelos próprios protestantes latino-americanos (BASTIAN, 1986, p. 120). Nos anos seguintes, em especial no Brasil, as iniciativas de aproximação eclesial organizada em sua quase totalidade por lideranças “nativas” se fortaleceram com o fim de responder às realidades locais, nacionais.

No período de 1926 a 1934, no Brasil, se fortalecem as iniciativas pró-federações (nacional e local) de igrejas, com atribuições diferentes das encampadas pela CBC. O movimento que redundou no surgimento da Confederação Evangélica do Brasil, em 1934, pode ser considerado, nesse sentido, como fruto desta “tomada de consciência” e do desejo de

infundir uma identidade/feição nacional ao movimento cooperativo protestante. Esses serão aspectos tratados no próximo capítulo. Antes, porém, vale ressaltar o posicionamento da Igreja Batista frente ao movimento cooperativo iniciado com o Congresso do Panamá.

Igrejas protestantes – um só corpo? Os batistas e o movimento cooperativo

Para analisar a história das iniciativas de cooperação e solidariedade protestantes no Brasil é preciso incluir também a Igreja Batista. Contudo, nesse caso, é mais ponderável usar a expressão igrejas batistas, uma vez que não existiu no país (e não existe) uma Igreja Batista, mas várias igrejas locais que se chamam batistas, vinculadas à uma convenção nacional. Essa observação, como se verá adiante, explica, em parte, as discordâncias de lideranças batistas para com o projeto de união de igrejas.

Os batistas possuem como marco oficial de seu estabelecimento no país o ano de 1882, com o estabelecimento da Igreja Batista na cidade baiana de Salvador¹³⁸. Tal como as demais igrejas diretamente envolvidas no movimento cooperativo pós Congresso do Panamá (presbiterianos, metodistas, presbiterianos independentes e episcopais), o estabelecimento dos batistas no país ocorreu por meio de missionários vindos dos Estados Unidos nas últimas décadas do século XIX. Por isso mesmo, essa Igreja apresentou algumas semelhanças em seu processo de fixação no Brasil, a saber: a eleição do catolicismo como principal adversário a ser combatido (delimitador de identidade confessional); o uso da controvérsia religiosa, por meio de impressos¹³⁹, como estratégia de disputa no campo religioso; ênfase na conversão individual dos indivíduos e a adoção dos Estados Unidos como modelo de nação (civilizada, moderna).

Com relação ao movimento cooperativo desencadeado com o Congresso do Panamá, os batistas demonstraram, a princípio, expectativas positivas, especialmente pelo enfoque missionário do evento. Contudo, a Igreja Batista adotou oficialmente uma atitude

¹³⁸ Souza (2008) analisou a criação do discurso fundador sobre as origens da denominação batista no Brasil, discorrendo sobre a eleição do ano de 1882, com a criação da Igreja Batista em Salvador, como data oficial do estabelecimento dessa igreja no país, em detrimento do ano de 1871, quando missionários batistas estabelecidos na cidade paulista de Santa Bárbara d'Oeste teriam ali iniciado um trabalho religioso.

¹³⁹ *O Jornal Batista*, principal publicação batista no país, surgiu em 1901 e caracterizou-se, no período aqui analisado, pelo discurso polêmico (anticatólico) e pela ênfase na salvação individual. As temáticas abordadas pelo Jornal, a partir desse norteamento, foram essencialmente religiosas e visaram à formação da opinião pública dos fiéis, forjada a partir da informação e do doutrinamento (AZEVEDO, 1983). Na dissertação **A Palavra Marcada: um estudo sobre a teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964, segundo O Jornal Batista** (1983), o teólogo Israel Belo de Azevedo, citou uma declaração do reverendo Salomão Ginsburg, datada de 1908, na qual afirmou que depois da Bíblia *O Jornal Batista* era “a primeira coisa que [um batista] devia ler” (p. 13).

antiecumênica ou anticooperativa. Esse posicionamento foi caracterizado pela não adesão às propostas cooperativas e reafirmação de seus princípios denominacionais, tidos como verdades bíblicas, em contraposição a algumas crenças das demais igrejas.

Sobre a afirmação dos “princípios denominacionais” é ilustrativa a edição de 7 de setembro de 1922 d’*O Jornal Batista*, comemorativa ao centenário da independência do Brasil. Foi um longo caderno de 194 páginas com o detalhamento da história das igrejas batistas em todo o país, seus principais personagens, momentos “históricos”, fotografias, estatísticas da igreja. Nesse conjunto, destaco o texto “O centenário e as crenças batistas”, de autoria do pastor Manoel Avelino de Souza, que sintetizou os elementos distintivos de crença e organização eclesiástica para com os demais ramos cristãos “protestantes”. O texto foi dividido em dois tópicos: as “Crenças que temos em comum com as outras corporações cristãs” e as “Crenças distintas dos Batistas”. As crenças comuns destacadas foram a crença de Deus como criador e salvador da humanidade; a salvação individual por meio de Jesus Cristo; inspiração divina da Bíblia; a natureza pecaminosa dos homens; a crença da segunda Vinda de Jesus Cristo e o desafio missionário de “levar a salvação ao mundo por meio da pregação do Evangelho e sustentar a continuidade das igrejas através dos séculos” (O JORNAL BATISTA, 7/9/1922, p. 15-16).

Como crenças diferenciadoras, o pastor Manoel Avelino ressaltou a “Bíblia como única autoridade” válida para a vida religiosa “sem depender de tradições nem de concílios”; a total separação da Igreja e do Estado; a igreja como uma “instituição inteiramente local” com a observância de duas ordenanças “o batismo e a ceia”; o batismo por imersão e como símbolo da “morte e ressurreição” do fiel; os elementos (pão e vinho) na Ceia como “simples representação do corpo e do sangue do Salvador, sem qualquer força ou poder espiritual nem mágico” além da comunhão dos participantes; a liberdade de consciência individual; o indivíduo como “base do trabalho cristão”; o sacerdócio universal dos fiéis e a sua função ativa na “igreja como comunidade autônoma” e “espiritualidade”. Essa última “diferença” foi uma reunião das crenças materializada nas condutas dos indivíduos (O JORNAL BATISTA, 7/9/1922, p. 16-18).

Entre os elementos distintos elencados pelo pastor Manoel Avelino, dois em particular marcaram e foram instrumentalizados pelos batistas como diferenciadores dos demais protestantes: a forma do batismo e a Ceia. Conforme afirmado em capítulos anteriores, esses dois temas motivaram polêmicas entre os batistas, presbiterianos e metodistas. Nos jornais *O Estandarte*, *Puritano*, *Expositor Cristão* e *O Jornal Batista* foram diversas controvérsias ao longo do período aqui analisado. Os batistas, de fato, diferenciavam-se das

igrejas Congregacional, Presbiteriana, Presbiteriana Independente e Metodista, chamadas de “pedobatistas” (batizadoras de crianças), pela prática de batizar somente adultos e via imersão. O batismo de crianças foi considerado pelos batistas uma prática altamente condenável e diretamente associada ao catolicismo. Dessa maneira, os batistas se consideravam portadores da “pura interpretação do Evangelho” em detrimento das demais igrejas. Essa diferença também foi reafirmada na prática de rebatizar, por imersão, os membros de outras igrejas que desejassem se tornar membros de uma Igreja Batista¹⁴⁰.

Tal como as demais igrejas de origem missionária, os batistas também trouxeram marcas de seus países de origem, o protestantismo estadunidense. Uma dessas características, o Landmarkismo, comprometeu o relacionamento dos batistas com as demais igrejas no país. Movimento teológico surgido no Tennessee (EUA) em meados do século XIX, o Landmarkismo sustentou que somente os batistas eram portadores do verdadeiro batismo, válido apenas se ministrado por uma igreja batista e que a ceia era restrita aos membros de uma igreja local, pois não haveria a concepção de igreja universal, invisível. Além disso, sustentou que havia uma linha ininterrupta que unia os batistas aos apóstolos e a Jesus Cristo (GONZÁLEZ, 2009, p. 183-184). Conforme Antonio Gouvêa Mendonça, o zelo pela autonomia da “igreja local” dificultou até mesmo o relacionamento entre as próprias igrejas batistas (2008, p. 297). Por isso mesmo, na compreensão dos batistas a única cooperação possível e digna de ser incentivada se restringia entre as próprias igrejas locais. A unidade da igreja, auspiciada pelos batistas, limitou-se a uma realidade espiritual, sem materialidade em entidades ou federações, como projetado pelas demais igrejas no país.

Em 1916 alguns textos publicados n’*O Jornal Batista* enfatizaram o Congresso do Panamá, seus possíveis desdobramentos e o posicionamento dos batistas frente àquele movimento missionário. No editorial publicado em 24 de fevereiro daquele ano, escrito pelo pastor William Edwin Entzminger, é possível notar expectativas positivas sobre o evento, porém com críticas à participação dos adventistas, tratados como integrantes do cristianismo

¹⁴⁰ O surgimento das igrejas “pentecostistas” (nome dado à época) não passou despercebido pelo *O Jornal Batista*. A partir de 1917 começaram a ser publicados textos que criticavam a ênfase dada aos “dons do espírito” (oração em línguas, batismo no Espírito Santo) pelos pentecostais. Na maioria dos artigos não eram reconhecidos como protestantes ou evangélicos, mas chamados de “seitas”. Outros cristãos criticados foram os adventistas, agrupados sob o rótulo de “sabatistas”. Para esses, as críticas recaíam sobre a guarda do sábado e a abstinência de alimentos como a carne de porco. Também foram enquadrados como seitas desviadas do cristianismo protestante. Exemplos: “À cerca de orar com os Pentecostistas” (*O JORNAL BATISTA*, 9/1/1919, p. 2); “O pentecostista” (*O JORNAL BATISTA*, 1/2/1923, p. 11); “Sabatismo – um sistema falso” (*O JORNAL BATISTA*, 18/1/1917, p. 7; 1/2/1917, p. 5; 15/2/1917, p. 6). No âmbito dos esforços pela aproximação eclesiástica, os adventistas e os pentecostais não foram lembrados.

evangélico e do reconhecimento da Igreja Católica como integrante, ainda que de maneira errônea, da cristandade.

Reconhecer na igreja de Roma uma verdadeira igreja de Cristo, reconhecer o seu batismo como válido, é estabelecer a união entre as trevas e a luz, entre Cristo e Belial; é uma completa mistificação. Há, entretanto, denominações chamadas evangélicas que se opõem tenazmente a que sejam enviados missionários para os países católicos romanos, alegando que tais países já estão cristianizados, e em condições de dispensar esse serviço. Há denominações chamadas evangélicas tão obcecadas pela ideia de união, que trabalham com inaudito afã para unir em todas as seitas do Cristianismo, inclusive a igreja de Roma, obra essa que uma vez realizada, seria a grande apostasia dos séculos; e que, sem dúvida, como reação provocaria mais tarde outra grande Reforma, como a do século XVI (O JORNAL BATISTA, 24/2/1916, p. 4).

O pastor William Entzminger questionou o discurso de tolerância para com a Igreja Católica, tal como demonstrado na tese “Nossa atitude para com a Igreja Romana” apresentada pelo reverendo Eduardo Carlos Pereira no referido Congresso do Panamá, ainda que o evento intentasse promover a evangelização dos países latino-americanos. Nesse sentido, Entzminger afirmou que o Congresso não poderia ter advogado o ideal de ser uma conferência para “corrigir o erro missionário do Congresso de Edimburgo”, pois havia incorrido na mesma falha (O JORNAL BATISTA, 24/2/1916, p. 4).

Outra crítica dos batistas a respeito das recomendações do Congresso do Panamá foi a possibilidade de o movimento cooperativo criar no futuro “uma grande igreja chamada evangélica” nos respectivos países latino-americanos. Esse posicionamento, ou possibilidade, foi combatido pelos batistas ao longo de todo o período aqui analisado, ainda que no Brasil o movimento “unionista” tenha tomado o formato de “unidade na diversidade” de corporações, o receio com a possibilidade de uma integração de igrejas, ao lado das diferenças denominacionais, foi sempre utilizado pelos batistas como justificativa para o não envolvimento com o movimento cooperativo.

Essas afirmações foram materializadas também na resenha crítica (editorial)¹⁴¹ que *O Jornal Batista* publicou em 1917 a respeito do livro “Pan-americanismo: aspecto religioso”, de Erasmo Braga (26/4/1917, p. 3). Conforme o texto, o referido livro foi remetido ao *Jornal Batista* pelo reverendo Hugh Clarence Tucker (então presidente da CBC), a quem os redatores muito agradeceram.

Após elogios ao autor, à erudição e atualidade da obra, o editorial criticou a “parcialidade” com que Erasmo Braga havia tratado a história dos elementos protestantes no

¹⁴¹ Nessa data a direção do Jornal era formada por William Entzminger (redator), Theodoro R. Teixeira (secretário) e Salomão Ginsburg (gerente).

Brasil ao deixar no silêncio os batistas e o seu trabalho no Brasil e na América do Sul. “Por nossa parte, já não estranhemos isso; já estamos assaz acostumados a essas gentilezas dos nossos irmãos não batistas” (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3). Apesar do tratamento dispensado, “talvez por não entrar em muitos detalhes” sobre a história, para o editorial os maiores prejudicados seriam os leitores do livro que teriam uma leitura parcial da história das igrejas protestante no país.

Em seguida, o texto reconheceu a importância do Congresso do Panamá, que inspirou a escrita da referida obra, ao ressaltar que o evento marcaria uma nova fase na evangelização do continente sul-americano, ao reafirmar a necessidade do agrupamento de forças para a evangelização da América Latina “católica de nome, praticamente ateísta”, ressaltando o não acolhimento do catolicismo como parte do cristianismo (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3). O receio de que o movimento cooperativo resultasse na fusão das igrejas no continente também permeou a crítica ao livro. Conforme o editorial, as denominações “pedobatistas (presbiterianos, metodistas e episcopais)” haviam iniciado esforços para unir forças em projetos conjuntos de evangelização do continente e tais iniciativas significariam, em curto tempo, uma “homogeneização” das referidas igrejas. Desse modo o texto afirmou que no continente restariam apenas três igrejas: a católica, a batista e a federativa.

Nesse contexto, o editorial afirmou que havia chegado o “tempo dos batistas definirem claramente a sua posição em face desse movimento unionista e cooperativo” na tarefa da evangelizar o mundo (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3). E esse posicionamento deveria ser uma atitude de não adesão a qualquer entidade ou organização que tivesse como fim a reunião de igrejas, ideal influenciado em grande medida pelo anticatolicismo supostamente quebrado a partir do Congresso do Panamá.

Conforme o editorial, a união orgânica, também analisada no referido Congresso, estava fora de cogitação, pois ela significaria o “suicídio” da Igreja. Segundo o texto, presbiterianos, metodistas e episcopais poderiam se unir sem grandes prejuízos, atitude à qual os batistas até aplaudiriam. Contudo, os princípios mantidos pelos batistas justificavam a separação dos mesmos, pautada “pela própria consciência e não da dos outros” (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3).

A diferença de credos dos batistas para com as demais igrejas, simpáticas ao unionismo, também foi demarcada na resenha. Conforme essa análise, todas as igrejas pedobatistas tinham “em maior ou menor medida um eclesiasticismo e sacramentalismo” não compatível com a Bíblia, além do “batismo de crianças, que só na tradição” encontrava apoio,

uma “flagrante contradição” do princípio protestante da Bíblia como única regra de fé (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3).

Nesse contexto, a evocação da “verdadeira e pura” interpretação bíblica pelos batistas foi utilizada como justificativa para a antipatia ao movimento cooperativo. Conforme o editorial o povo batista “de modo algum por amor da união transigiria ou renunciaria o direito líquido de protestar contra tudo que represente diminuição ou acrescentamento da verdade divina” contida nos textos bíblicos (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3).

Ao finalizar a resenha sobre o livro “Pan-americanismo”, o *Jornal Batista* explicitou duas características que condicionaram o pensamento dos batistas durante o período aqui estudado. A primeira, o preceito de que a união de todos os cristãos seria possível apenas se esta fosse pautada pelas crenças “puras e corretas” dos batistas, que tinham na Bíblia a sua única “regra de fé, interpretada à luz do Espírito Santo e da sã razão” (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3). A segunda, a adoção do denominacionalismo como sinal da verdadeira unidade das igrejas. Conforme o editorial, a missão dos batistas não era a de buscarem uniões externas, mas a de se conservarem à parte, “coesos e firmes; não absolutamente como contendores ou inimigos das demais denominações, mas como defensores da integridade doutrinária das Escrituras Sagradas”. Para o editorial, a autonomia e “perfeita harmonia” das igrejas locais, integradas à denominação batista, era uma prova legítima da verdadeira “unidade cristã” (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3). Dessa maneira, a separação denominacional, que para os defensores da cooperação era “motivo de escândalo” ou sinal de fraqueza do protestantismo, era, segundo a concepção dos batistas, uma das formas de conservar a unidade do cristianismo.

Apesar das críticas, o editorial desejou sucessos aos “demais irmãos” e pediu respeito para com o posicionamento dos batistas, que não se “julgavam melhores do que os demais”, como os mesmos irmãos “insistiam e persistiam” em ressaltar, mas por considerarem as suas particularidades e a sua própria consciência denominacional¹⁴². Por outro lado, afirmou que os batistas eram simpáticos a iniciativas de trabalhos específicos em conjunto, desde que não implicassem em “prejuízo nenhum de seus princípios”. Nesse sentido, citou o fato de alguns fiéis batistas integrarem a Aliança Evangélica Brasileira, entidade pela qual lamentavam que os mesmos fiéis encontravam-se desapontados, pois “a Aliança, de fato, não sabemos por que motivos (mas não por culpa dos batistas) tem perdido todas as suas melhores ocasiões de

¹⁴² Vale ressaltar que o pastor Salomão Ginsburg, gerente do *Jornal Batista*, foi bastante ativo nos debates sobre as iniciativas de cooperação e integrou algumas dessas atividades. Vale ressaltar ainda que essa mesma edição publicou uma nota do CCLA (p. 7) e da CBC (p. 9).

exercer a sua ação, e, pode-se dizer ‘tem nome de que vive, mas está morta’” (O JORNAL BATISTA, 26/4/1917, p. 3).

Em princípios de 1918, outro editorial¹⁴³, intitulado “A união cristã” comentou sobre as proporções “avultadas dos movimentos unionistas”, em especial sobre as atuações de Robert Speer e Samuel G. Inman, “figuras simpáticas e de notável envergadura [...] de ilibado caráter cristão [...] estadistas na mais elevada acepção do termo”, personagens-chave para a convocação do Congresso do Panamá de 1916 (O JORNAL BATISTA, 28/2/1918, p. 1). O texto teve como objetivo central demonstrar que nem todas as igrejas ou corporações eclesiásticas foram simpáticas ao movimento cooperativo iniciado no Panamá. Com esse intento, comentou o posicionamento da denominação Batista do Sul dos EUA que não participou do referido Congresso, por discordar de seus fins, sobretudo no que se referiu à possibilidade de “união orgânica” para a qual o movimento unionista “num futuro” caminharia e por discordar de seu posicionamento amistoso para com a Igreja Católica.

O texto ressaltou que não eram somente os batistas a discordar do modelo de “união” apregoado no Panamá e que outros “homens clarividentes e proeminentes de todas as denominações, inclusive a Presbiteriana”, da qual faziam parte os dois personagens citados anteriormente. Assim, o editorial afirmou que, apesar de vultoso, o movimento unionista não era “unanimidade” no seio do protestantismo americano ou europeu. Para confirmar esse argumento, citou o folheto do Dr. John Fox¹⁴⁴, da Igreja Presbiteriana de Buenos Aires, que se posicionou contrário ao ideal de unidade “orgânica” para o que o Panamá pareceu apontar (O JORNAL BATISTA, 28/2/1918, p. 1).

O editorial ressaltou que aqueles que se opuseram ao Congresso não o fizeram por politicagem, espírito de contradição ou por serem inimigos da união, mas por oposição à formação de uma “grande união orgânica [...] incorporando todas as denominações protestantes e finalmente todos os ramos cristãos, inclusive as igrejas católica e ortodoxa grega”, sendo a Igreja Católica apontada como uma modelo de união orgânica fracassada (O JORNAL BATISTA, 28/2/1918, p. 1).

Nesse sentido, afirmou que para os batistas a unidade “do verdadeiro cristianismo” já estava dada, pois seria uma “união espiritual” centrada na própria figura de Jesus Cristo. Para subsidiar essa compreensão, o editorial utilizou parte da oração atribuída a Jesus Cristo no

¹⁴³ A direção do Jornal possuía a mesma composição mencionada anteriormente.

¹⁴⁴ Unidade Cristiana, unidade da *Iglesia y el Congreso de Panama*, publicado na página 3 dessa mesma edição, apontou as seguintes razões para discordar do movimento unionista: 1 – unidade cristã não significa, necessariamente unidade das igrejas; 2 – complacência com o catolicismo e o racionalismo; e, 3 – união de igrejas como um “papismo suave”.

Evangelho de João 17, versículos 20 a 23: “A fim de que todos sejam um, como tu, ó Pai, o és em mim [...]”. Na interpretação contida no editorial “todos aqueles que estão unidos a Cristo, estão de fato unidos uns aos outros” e, sendo assim, a verdadeira união já existiria, apesar da existência de instituições com diferenças doutrinárias divergentes, “existe um só povo” (O JORNAL BATISTA, 28/2/1918, p. 1).

Vale lembrar que o texto acima mencionado foi o mesmo utilizado pelos “unionistas” como fundamento para o projeto cooperativo. Contudo, segundo a interpretação dos batistas, a “união” apontada pelo movimento de cooperação e que deveria ser materializada em entidades, instituições, “não era a união pela qual o Senhor orou ao Pai”¹⁴⁵ (O JORNAL BATISTA, 28/2/1918, p. 1). Com esse mesmo sentido, o editorial usou outra referência bíblica também usual entre os unionistas: “Está, pois, certa, certíssima, a divisa da Aliança Evangélica Universal: *unum corpus sumus in Cristo*. O que nos cabe fazer não é criar a união que já existe, estabelecida pelo próprio Senhor Jesus” (O JORNAL BATISTA, 28/2/1918, p. 1).

O editorial foi finalizado com a referência de que o “autor do texto”, embora não identificado, tinha participado havia poucos dias de uma reunião devocional com 20 ou 30 pessoas de quatro nacionalidades e seis denominações diferentes. Devocional em que “houve momentos de extrema harmonia”, de maneira que nenhum dos participantes teria lembrado as diferenças de doutrinas que os separavam. Naquele momento, conforme o texto, “tínhamos o mesmo objetivo e ideal de vida, que todos estavam ligados ao Senhor pelos laços do amor divino”; essa era a união que deveria ser desejada, motivo de oração e de esforço na ótica dos batistas¹⁴⁶ (O JORNAL BATISTA, 28/2/1918, p. 1).

Uma semelhança entre os batistas e os “unionistas” foi a forte oposição de ambos ao catolicismo. O ideal cooperativo implicaria na materialização de uma frente unida para o combate ao grande adversário evangélico, que mantinha os batistas como uma “seita sitiada”¹⁴⁷; esse mesmo objetivo, contudo, não foi suficiente para envolver a Igreja Batista em iniciativas de cooperação.

¹⁴⁵ João 17:21.

¹⁴⁶ A não adesão ao movimento cooperativo e a reafirmação de princípios doutrinários, como a forma de batismo e a ceia, foram ratificados no Parecer oficial da Convenção Batista sediada em Vitória, Espírito Santo, no dia 11 de dezembro de 1918. O documento foi publicado n’*O Jornal Batista* no dia 19 de dezembro do mesmo ano, com o título “União Cristã e força denominacional” (p. 6-7). Esse documento foi elaborado por uma comissão composta por: W. C Taylor; F. F. Soren, W. E. Entzinger, Manoel Avelino de Souza e A. O. Bernardo.

¹⁴⁷ Expressão usada por Israel Belo de Azevedo (1983, p. 211), ao comentar um quadro intitulado “Por que evangelizar os católicos romanos?” publicado n’*O Jornal Batista* em 25 de agosto de 1938 (p. 13).

Vale a pena encerrar esse tópico com a citação de uma transcrição que *O Jornal Batista* publicou a partir de seu coirmão, o jornal *Baptist Standart*, de Dallas, Texas. Essa menção foi publicada em 1935, 19 anos após o início do movimento cooperativo e pouco mais de 1 ano de criação da Confederação Evangélica do Brasil. Ainda que relativamente pequena, essa transcrição, intitulada “A unidade cristã e os batistas” reafirmou o posicionamento adotado pela denominação ao longo de todo esse período (O JORNAL BATISTA, 31/10/1935, p. 3).

Conforme *O Jornal Batista*, estava forte no Brasil o movimento de união de igrejas para fazer frente única “à Igreja Católica, sistemas religiosos e filosóficos adversos ao cristianismo evangélico”. Contudo, apesar dessa aparente concordância de objetivos, os batistas decidiram não tomar parte dessa “união”, fato não compreendido pelos demais evangélicos, malvisto por outros, que consideravam a atitude dos batistas como fruto do orgulho sectário (O JORNAL BATISTA, 31/10/1935, p. 3). Nas palavras do periódico os batistas:

[...] só não entram nesta campanha porque acham que minimizar as diferenças em conjunto, ocultá-las ao grande público, realizar campanhas evangelísticas em conjunto, não trará a união real que se deseja, e trará mais malefícios que benefícios (O JORNAL BATISTA, 31/10/1935, p. 3).

Nesse texto, a identidade cristã integradora de todas as igrejas protestantes, tal como defendida pelos “unionistas”, é restrita apenas à identidade denominacional: “Onde não há convicção não pode haver sentimento sustentador” (O JORNAL BATISTA, 31/10/1935, p. 3)¹⁴⁸.

Outro periódico que merece destaque no contexto do desenvolvimento das iniciativas de cooperação no país foi a *Revista Lucerna*.

Revista Lucerna: protestantes intelectualizados e a defesa da cooperação eclesiástica

¹⁴⁸ Outros textos do *Jornal Batista* com esse mesmo posicionamento: “Independência eclesiástica e cooperação, 4/3/1926, p. 3”; “O unionismo eclesiástico nos EUA, 19/12/1929, p. 9”. O livro “Ecumenismo e os batistas”, escrito pelo pastor Anibal Pereira dos Reis em 1972, tornou-se um clássico no seio dessa denominação para a apreciação das iniciativas de cooperação no protestantismo brasileiro no século XX. Embora tenha sido publicado num momento posterior, o livro manteve a mesma crítica alçada às iniciativas de cooperação de inícios do século XX, ou seja, a associação de ecumenismo como aproximação ou relacionamento com a Igreja Católica. Apesar de ser a obra mais conhecida, não foi a primeira publicação com esse teor. Em 1962 o pastor Zaqueu Moreira de Oliveira publicou na *Revista Expositor Teológico* o artigo “Ecumenismo e os batistas”; em 1970 o pastor Ebenézer Gomes Cavalcanti publicou o livro “Os batistas e o ecumenismo”. As três publicações apresentam uma atitude antiecumênica associada ao catolicismo. Uma análise do posicionamento dos batistas frente às iniciativas ecumênicas pode ser encontrada no livro **Do confronto ao diálogo: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil** (2012), autoria de Nilo Tavares Silva.

A *Revista Lucerna* foi um período mensal publicado pela Junta Publicadora Lucerna, entidade criada na cidade de São Paulo pelo reverendo Epaminondas Melo do Amaral (IPI), Otoniel Motta (IPI), Salomão Ferraz (Episcopal) e Miguel Rizzo Junior (IPB). Também possuía um grupo de “diretores honorários” formados por “nomes respeitáveis” pertencentes às cinco grandes denominações que se interessavam pelo movimento cooperativo e que eventualmente escreviam para o periódico. Teve uma vida curta, de julho de 1929 a maio de 1930. Foi mantida pela venda de assinaturas, porém, a maior parte da receita financeira veio por meio de doações¹⁴⁹.

A criação desse periódico foi inspirada por: incentivar a prática da cooperação eclesial e a vivência de um cristianismo “prático”, atento aos problemas sociais de sua época. Em torno da *Lucerna* se reuniu um número de lideranças que podem ser consideradas como integrantes de uma intelectualidade protestante nas décadas de 1920 e 1930¹⁵⁰. Esses personagens tiveram papel ativo no movimento cooperativo nesse período, com destaque para o criador do periódico, reverendo Epaminondas Melo do Amaral que, após o falecimento do reverendo Erasmo Braga (1932) se tornará um dos principais expoentes do movimento cooperativo no Brasil, em especial na gestão da Confederação Evangélica do Brasil.

A *Revista Lucerna* reafirmou algumas ideias a respeito da concepção de “unidade da igreja”, a necessidade e a vantagem de as igrejas promoverem a cooperação eclesial, já mencionada em outros periódicos ou documentos aqui analisados. Contudo, essa Revista foi o primeiro periódico autointitulado como “interdenominacional” pós Congresso do Panamá. Além da “unidade da igreja”, a experiência religiosa e social dos Estados Unidos como paradigma para a construção de uma nação civilizada e moderna permeou alguns textos publicados e o combate ao catolicismo ocorreu de maneira muito velada.

Cabe dizer que a *Lucerna* surgiu, como se verá no próximo capítulo, num contexto em que o movimento cooperativo no Brasil passava por um momento de “tomada de consciência” na direção de uma “nacionalização” e “simplificação” das entidades e iniciativas

¹⁴⁹ Sua materialidade foi composta por uma seção de artigos intitulados “anotações”, no qual escreviam sob a forma de “editoriais” os membros diretores; possuiu a seção “artigos diversos” que abriu espaço para os “diretores honorários” e demais cristãos; a seção “no santuário” aberta à publicação de sermões e notas eclesial; a seção “reflexos” que abrigou resenhas de obras/livros; a seção “momento” com breves notícias do que se passava pelo cristianismo protestante no Brasil e no estrangeiro; a seção “publicações recentes” que listava as mais recentes publicações de interesse às igrejas; o “Boletim da CBC” destinado aos informes da Comissão e a seção “Comunicações” que apresentava assuntos específicos de interesse social ou religioso.

¹⁵⁰ Conforme Sérgio Miceli, formaram uma intelectualidade “em função de redes de relações sociais que eles estavam em condições de mobilizar e as tarefas de que se incumbiam estavam quase por completo a reboque das demandas privadas e ou das organizações” (2001, p. 79).

já em curso por meio da criação de uma federação de igrejas. Apesar de sua curta existência, a *Lucerna* foi um dos periódicos que mais incentivaram a criação da Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil (1931), como se pode notar no quadro adiante, pela significativa quantidade de textos relacionados ao assunto.

Em seu primeiro número explicitou a intenção de ser “uma fonte de alta inspiração e de elevada interpretação cristã, estimulando mais profundo espírito de piedade, de consagração religiosa e social, e de unidade fraterna” (LUCERNA, v. 1, n. 1, jul. 1929, p. 1). Conforme esse ideal, o texto de apresentação da *Lucerna* ressaltou que por todo o mundo era possível notar manifestações de um movimento religioso mais preocupado com a vivência de uma piedade religiosa prática, voltada para a construção da harmonia entre os ramos cristãos e preocupada em manter aceso nos fiéis “um sentido mais vivo e espiritual da religião de Jesus Cristo [...] as realidades mais práticas e tangíveis” (LUCERNA, v. 1, n. 1, jul. 1929, p. 1).

Conforme a “apresentação”, *Lucerna* veio cobrir uma lacuna nos órgãos de imprensa protestante que pouco se ocupavam dos objetivos aos quais a *Lucerna* se propunha a atuar. Livre de polêmicas e de disputas entre denominações, o periódico propugnaria pela “aproximação e unificação das igrejas evangélicas brasileiras e nelas aprofundar o sentimento da fraternidade cristã universal” para combater a “lamentável fragmentação” a que viviam as igrejas (LUCERNA, v. 1, n. 1, jul. 1929, p. 2).

Com relação à realidade de sua época, a intenção do periódico foi combater a “inércia das igrejas” frente aos problemas sociais mais amplos, fora “dos intramuros confessionais” (LUCERNA, v. 1, n. 1, jul. 1929, p. 1). Sobre a busca pela unidade das igrejas, em seu primeiro número *Lucerna* afirmou que a fragmentação das igrejas dispersava energias “espirituais e práticas” que pouco contribuía com o avanço do cristianismo protestante. “Rebanho mal congregado”. Conforme sua “apresentação”, o desejo e a busca pela unidade cristã nunca havia sido tão forte como na década então vivenciada, materializada nos “grandes empreendimentos modernos”, como os congressos missionários, convocados para esse fim (LUCERNA, v. 1, n. 1, jul. 1929, p. 2).

Nesse contexto, a Revista ansiava por:

[...] estreitar corações, aproximar organizações religiosas, por ver, dentro das normas da prudência, a unificação de corporações eclesiásticas do Brasil. Mas, simultaneamente, deseja concorrer para aprofundar o sentimento de que, crentes na ‘comunhão dos santos’, não somos, no Brasil, agrupamentos únicos e singulares, mas membros do grande corpo em que, além das fronteiras e além dos mares, há o mesmo palpitar de coração (LUCERNA, v. 1, n. 1, jul. 1929, p. 2).

Antes mesmo de ser impresso o primeiro número de *Lucerna*, o grupo fundador do periódico escreveu uma carta dirigida às lideranças das diferentes igrejas no país com o objetivo de chamar a atenção para a urgência da cooperação cristã, do desenvolvimento do espírito fraternal e do empenho para com os problemas sociais. A carta também teve a intenção de anunciar o novo periódico que em breve surgiria no país e em seu término trouxe a máxima: “A palavra de ordem [...] é: UNIÃO! Unir, cooperar, eis, agora mais do que nunca, o segredo da vitória” (LUCERNA, v. 1, n. 1, jul. 1929, p. 28).

O reverendo Epaminondas Melo do Amaral, principal dirigente da *Lucerna*, proferiu uma palestra no dia 17 de junho de 1929, na sessão de abertura dos trabalhos da CBC, no Rio de Janeiro, intitulada “Unidade espiritual e prática”, que foi também publicada nas páginas da Revista *Lucerna*. Esse texto serve como parâmetro do ideal de “unidade espiritual” das igrejas, evocado pelos integrantes do movimento cooperativo.

Vale frisar que foi bastante comum, nos periódicos denominacionais, a afirmação de que a década de 1920 foi um período em que o principal “problema” ou tema do movimento religioso cristão no mundo era o debate acerca da “união das forças evangélicas”. Mesmo no seio da denominação Batista, que permaneceu à margem do movimento cooperativo, o significativo número de artigos publicados no *Jornal Batista* justificando a não adesão dessa Igreja no movimento “unionista” indica como o tema, de fato, permeou os debates e trabalhos de lideranças ou fiéis (LUCERNA, v. 2, n. 2, ago. 1929, p. 40).

Conforme ressaltou o reverendo Epaminondas Amaral, ao falar à CBC, a própria concepção de “unidade da igreja” foi um elemento dispersor ou divisor de forças entre as igrejas no Brasil. Na definição de Epaminondas,

Essa unidade se revela no verdadeiro amor fraternal, naquele sentimento intenso que precisa existir nos corações, para que tenham valor e significado [...] é a unidade que se realiza e torna eficaz, quando centralizada em Jesus Cristo, a videira verdadeira em que se unem os ramos que vivem e produzem frutos (LUCERNA, v. 2, n. 2, ago. 1929, p. 40).

Atentos a essa concepção de “unidade” os cristãos protestantes deveriam fazer desaparecer as manifestações “rudes do sectarismo” que separavam os corações e dificultava a comunhão. Contudo, era preciso ir além de uma visão conjunta e conceitual de “união”, era mais que necessário “dar-lhe corpo, materialidade, caso contrário a unidade será platônica. Diluir-se-á. Apenas poderá ser um conceito vago, talvez um vago sentimento” (LUCERNA, v. 2, n. 2, ago. 1929, p. 41). Conforme defendeu o reverendo, essa materialização poderia ser expressa, por exemplo, em cultos públicos e na comunhão conjunta da Ceia. Além disso,

deveria ser concretizada na realização de trabalhos comuns e na criação de instituições que promovessem a reunião de igrejas, de maneira a evitar o desperdício de forças.

Somos um país novo, em evolução vertiginosa, e males sociais terríveis desafiam nossa atividade, ao mesmo tempo em que males religiosos reclamam nossa intervenção. No entanto, é forçoso reconhecer e confessar, há por toda a parte um lamentável desperdício de forças. Cada comunhão eclesiástica consome energias que precisam ser aproveitadas no ideal comum (LUCERNA, v. 2, n. 2, ago. 1929, p. 42).

O trecho acima reclama das igrejas o investimento em ações de caráter cooperativo e atua como denúncia de que o cenário fracionado no protestantismo brasileiro pouco havia mudado, mesmo com a existência há treze anos da CBC. Nesse sentido, Epaminondas Amaral criticou o movimento de cooperação então existente, apontando-o como incompleto e não adequado à realidade brasileira, já que promovia apenas a “colaboração parcial de determinadas organizações” para empreendimentos específicos (LUCERNA, v. 2, n. 2, ago. 1929, p. 42). Conforme o reverendo, esse modelo cooperativo havia suscitado desconfianças e pouco envolvimento das grandes igrejas, além de perder-se em grandes metas e vultosos empreendimentos.

A alternativa para esse problema seria, conforme Epaminondas Amaral, a definitiva criação de uma confederação de igrejas, atentas aos problemas nacionais, e por meio da qual as igrejas membros “não perderiam sua identidade” e agiriam todas com unidade de entendimento nos problemas comuns (LUCERNA, v. 2, n. 2, ago. 1929, p. 42). Ao apresentar as justificativas para essa opção, o reverendo ressaltou dois aspectos caros à identidade confessional das igrejas no país e que implicou em dificuldades ao movimento cooperativo. Seriam “dois ídolos” que atrapalhavam a fraternidade prática, material, das igrejas no país: o ídolo da doutrina e o ídolo da forma de governo eclesiástico. Na concepção do reverendo os protestantes invertiam os valores ao colocar “diferenças intelectuais” (doutrinas) e “fórmulas orgânicas” (governo eclesiástico) como valores principais na vida das igrejas e no relacionamento destas para com outras “irmãs” (LUCERNA, v. 2, n. 2, ago. 1929, p. 42).

A prática da cooperação eclesiástica como fruto de uma nova e necessária piedade foi defendida pelo reverendo Salomão Ferraz no artigo intitulado “Unidade cristã e culto”. Para o reverendo, antes da comunhão ou fraternidade eclesiástica ser concretizada em instituições ou empreendimentos comuns, ela deveria ser uma prática de “profunda e ardente devoção”. Nesse sentido, uma alternativa seria o “culto comum”, em especial, “a comunhão da Eucaristia” (LUCERNA, v. 1, n. 3, set. 1929, p. 63). Vale lembrar que não por acaso nos diversos congressos e reuniões cooperativas, a “troca de púlpitos” e as reuniões de oração, em

especial as celebradas na Semana de Oração Universal, foram incentivadas como mecanismo para o reforço dos laços fraternais entre os membros de diferentes igrejas.

A maior parte das páginas da *Lucerna* se ocupou do incentivo à cooperação denominacional. Esse enfoque deu-se, sobretudo, por meio da propaganda a respeito das atividades que culminaram na criação da Federação de Igrejas Evangélicas, como pode ser observado no quadro abaixo; além disso, é possível notar também os temas retratados a respeito da realidade social então vivenciada.

Tabela 3 – Unidade e problemas sociais na Revista *Lucerna*

Volume 1, n. 1 – julho 1929	
Unidade da igreja/cooperação	Problemas sociais
Reuniões conjuntas em São Paulo (p. 3)	O momento social: democracia/eleições (p. 3)
Volume 1, n. 2 – agosto 1929	
Confederação de igrejas (p. 31)	O momento social: o pacifismo (p. 29)
Autonomia eclesiástica (p. 31)	
Unidade espiritual e prática (p. 41)	
Manifesto da União dos Obreiros de SP (p. 44)	
Volume 1, n. 3 – setembro 1929	
Congresso Evangélico (p. 59)	O momento social: a sã política (p. 57)
Unidade Cristã e culto (p. 63)	
Associação Evangélica de Beneficência (p. 66)	
No estrangeiro. Consequências da união (metodistas e presbiterianos nos Estados Unidos) – p. 76	
Volume 1, n. 4 – outubro 1929	
Por que um congresso? (p. 83)	Literatura infantil (p. 82)
Confederação de Igrejas (p. 84)	
Culto interconfessional (p. 101)	
União na Escócia (p. 101)	
Volume 1, n. 5 – novembro de 1929	
Amplitude de um congresso (p. 106)	O combate ao alcoolismo (p. 105)
Federação e representação (p. 107)	
Objetivos da educação religiosa (p. 116)	
Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil (p. 126)	
Congresso Evangélico (p. 127)	
Volume 1, n. 6 – dezembro 1929	
Federação e autonomia (p. 130)	Crise econômica mundial (p. 129)
União na Escócia (p. 131)	Verdadeira justiça (p. 129)
Congresso e evangelização (p. 131)	
Requisitos da união (p. 141)	
Volume 2, n. 1-2 – janeiro e fevereiro de 1930	
A federação e os adversários (p. 3)	
O congresso e o jornalismo (p. 3)	
Semana de Oração (p. 2)	
Liga de Unidade Cristã (Baltimore – EUA), p. 28	
União de igrejas na Venezuela, p. 28	
Volume 2, n. 3 – março 1930	
Federação e aproximação (p. 43)	Momento social: liberdade e a paz (p. 41)
	A mentira no lar e na escola (p. 46 a 48)
Volume 2, n. 4-5 – abril e maio de 1930	
Federação Eficaz (p. 65, 66)	Momento social: Paz/guerra (p. 61)

Conforme afirmado anteriormente, a *Lucerna* contribuiu para a saturação da mensagem religiosa, com perfil cooperativo, e para a reafirmação de ideias como a de “unidade da igreja” e “unidade na diversidade”, encampadas pelas lideranças simpáticas ao movimento unionista. Além disso, para esse grupo intelectualizado que esteve à frente do periódico, o acesso ao conhecimento escrito, à leitura, propiciaria a criação de uma “cultura impressa” que atuaria na elevação cultural dos protestantes, considerada atrasada em relação aos países de sua origem missionária, como os Estados Unidos. Esse propósito educativo buscou vulgarizar o diálogo com o saber escrito, e atualizar o discurso da Igreja no âmbito dos novos tempos e situações. A concepção de cultura para essas lideranças estava atrelada ao saber escrito, científico, propiciador de novos hábitos, comportamentos considerados mais elevados.

Com essa percepção é possível entender como os impressos protestantes atuaram como “uma prática social constituinte da realidade social, que modela formas de pensar e agir, define papéis sociais, generaliza posições e interpretações que pretendem compartilhadas e universais” (MACIEL, 2004, p. 15).

Embora a Revista tenha existido por um curto período de tempo, seus dirigentes continuaram a evocar os ideais nela impressos ao longo da década de 1930, em outros periódicos denominacionais. Com a crise financeira mundial, em fins da década de 1920, e devido aos poucos recursos obtidos com as assinaturas e doações financeiras, a Revista lançou, na edição de abril/maio de 1930, a ideia de criar o “grupo auxiliar de *Lucerna*” que contribuiria com uma quantia regular para a manutenção do periódico. Essa iniciativa não vingou e o periódico deixou de existir (LUCERNA, v. 2. n. 4-5, abr./maio 1930, p. 66).

O período abordado até aqui evidencia que o movimento cooperativo no Brasil, apesar de contar com quase uma década de existência, pouco avançou na concretização de entidades com grande capacidade de envolvimento das igrejas. Conforme mencionado, de maneira bastante irregular, foram cinco as igrejas que se envolveram nas atividades promovidas pela CBC: igrejas Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, Metodista, Congregacional e Episcopal. Mesmo no interior dessas igrejas tiveram críticas aos ideais de cooperação. Tais avaliações negativas terão maior impulso a partir de 1929, com o início de um movimento inicialmente capitaneado pela União de Obreiros Evangélicos de São Paulo, e que resultará na criação da Federação de Igrejas Evangélicas Brasileiras, espinha dorsal do que será a Confederação Evangélica do Brasil.

Nesse período, “ecumenismo” expressou-se por meio da palavra “cooperação”. Como foi demonstrado, a unidade e desunidade do protestantismo permearam os congressos, reuniões, ações de cooperação e os periódicos denominacionais. O temor pela “união orgânica” freou maiores avanços na materialização do desejo pela unidade dos cristãos e das respectivas igrejas. É possível dizer que o movimento ecumênico sistematizado e capitaneado pelo CCLA e por sua filial brasileira, a CBC, obtiveram êxito, apesar das críticas, no sentido de fincar as bases para uma aproximação e cooperação das igrejas protestantes, sobretudo no que se referiu à racionalização dos esforços missionários.

O período de avaliação e novas posturas do movimento cooperativo no Brasil será objeto do próximo capítulo.

5. VELHOS PROBLEMAS, NOVAS SOLUÇÕES? FEDERAÇÃO E NOVAS IGREJAS (1926-1940)

A palavra de ordem [...] é: UNIÃO! Unir, cooperar, eis agora, mais do que nunca, o segredo da vitória (LUCERNA, v. 1, n. 1, jul. 1929, p. 28).

Essa unidade se revela no verdadeiro amor fraternal, naquele sentimento intenso que precisa existir nos corações, para que tenham valor e significado [...] é a unidade que se realiza e torna eficaz, quando centralizada em Jesus Cristo, a videira verdadeira em que se unem os ramos que vivem e produzem frutos (LUCERNA, v. 2, n. 2, ago. 1929, p. 40).

É de justiça sejam processados sumariamente e imediatamente despojados das suas funções eclesiásticas, pois a atitude desses ministros, manifestada na declaração de princípios expostos em publicação amplamente difundida, constitui uma afronta à nossa Igreja (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 10).

Não é profundamente doloroso, como já se tem notado, que a cristandade escolha, para dividir-se, exatamente o sacramento da *comunhão*? (AMARAL, 1934, p. 48).

UNIDADE E DESUNIDADES: FEDERAÇÃO E NOVAS IGREJAS

O objetivo desse capítulo é analisar o movimento de federalização do movimento cooperativo no país e que culminou com a criação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB) em 1934. Além disso, analisar os primeiros seis anos de vida dessa entidade, seus ideais e principais ações para promover a fraternidade e a cooperação eclesiástica. O texto é encerrado com os eventos que resultaram em novo cisma na Igreja Presbiteriana Independente e que, de certa maneira, questionaram os ideais em prol da aproximação fraternal de igrejas no seio do protestantismo brasileiro. Esse capítulo demonstra como o apego doutrinário, herança das missões estrangeiras, pode ser considerado como um dos principais empecilhos para o êxito das atividades de cooperação entre diferentes igrejas no período aqui estudado.

Conforme afirmado no capítulo anterior, os anos que se seguiram ao Congresso de Montevideú expressaram o período de tomada de consciência para com a tarefa missionária pelos protestantes latino-americanos engajados no esforço cooperativo.

O período que culminou com a criação da Confederação Evangélica significou a reavaliação das iniciativas de cooperação até então desenvolvidas e que resultou nos esforços em prol de uma simplificação estrutural do movimento, com a diminuição de entidades, e, ao mesmo tempo, a ampliação do olhar cooperativo, que passou paulatinamente a enfatizar o papel das igrejas perante a sociedade e suas mazelas.

A década de 1930 foi um período bastante agitado no cenário religioso do país. Católicos e protestantes buscaram o seu lugar ao sol no contexto das ações estatais modernizadoras encampadas pelo governo de Getúlio Vargas. Esse Governo soube buscar e incentivar no imaginário coletivo o suporte para a sua legitimação e, para isso, estabeleceu aliança, por exemplo, com a Igreja Católica, que por sua via também já buscava uma aproximação com o Estado. Houve um processo de cooperação entre Estado e Igreja, na medida em que o primeiro lançou mão de discursos e símbolos religiosos (o Cristo Redentor, a Padroeira Nacional) e sacralizou o político em busca de legitimidade, mesmo num período em que o Estado passava por um processo de laicização (RODRIGUES, 2005, p. 15).

“Sacralização da política” foi a expressão usada por Alcir Lenharo para se referir ao esforço do Estado para construir uma “ordem social” assentada em fundamentos “mais nobres que os tirados da política”, como a religiosidade, funcionando, assim, como escudo contra oposições não debeladas (1986, p. 18). Nesse sentido, os meios convencionais de

comunicação, por exemplo, alimentados pela religiosidade, foram utilizados como condutores mais eficazes dos dispositivos de convencimento e de poder pelo Governo. Nesse cenário, católicos e protestantes também mobilizaram ideias como nação, nacionalismo, patriotismo e modernidade, para legitimar seus projetos na sociedade e para aprimorar estratégias nas disputas no campo religioso. No campo religioso cristão (católico e protestante) o jogo com símbolos e discursos (cruz, a Padroeira, pátria, nacionalidade) cumpriu a função externa de legitimar a ordem estabelecida e, internamente, aprimorar estratégias nas disputas por posições nesse campo (BOURDIEU, 1998, p. 69).

A Igreja Católica aproveitou esse contexto de redefinição política e social do país para reconquistar sua influência política, em declínio desde a Proclamação da República. Intelectuais como Jackson de Figueiredo, Leonel Franca, Alceu Amoroso Lima, Plínio Correia de Oliveira, manifestaram esse empreendimento, sobretudo por meio da criação da revista *A Ordem*, do Centro Dom Vital e da Liga Eleitoral Católica. “Tais elementos funcionaram como orientadores e articuladores da ação da Igreja Católica e de seus fiéis no debate e na ação política nos anos 30” (LIMA, 2005, p. 26).

Diante desse cenário, os protestantes reagiram por meio de seus veículos de imprensa e por meio da criação de entidades de representação oficial. Foi também o período em que as igrejas propuseram esforços pela nacionalização de suas estruturas e buscaram uma reflexão teológica, ainda que não estruturada, com feições nacionais. Para essa meta, o apelo ao passado, por meio da escrita da história das respectivas igrejas e de seus pioneiros, teve papel destacado (WATANABE, 2011, p. 22-23).

Uma década marcada pelo intenso debate de ideologias, reflexo do cenário mundial (socialismo, capitalismo, liberalismo, nacionalismo, fascismo, integralismo, comunismo e anarquismo) e que direcionaram os debates sobre os rumos políticos do país dividido entre liberais e conservadores.

Entre católicos e protestantes ecoaram debates entre o Padre Leonel Franca, Othoniel Mota e Luiz Ernesto de Oliveira; além dos escritos de Remígio de Cerqueira Leite. O debate sobre a Constituição Republicana de 1934 e sobre o ensino religioso nas escolas públicas também opôs católicos a protestantes nas páginas da imprensa.

No interior do protestantismo permaneceram as denúncias contra o individualismo, sectarismo e dogmatismo, que conviveram ao lado das iniciativas em prol da fraternidade eclesial, como a Missão Evangélica Caiuá, estabelecida entre os índios de Mato Grosso. Além disso, eclodiu o conflito conhecido como a “Questão Doutrinária” no interior da IPI a partir de 1938 e que resultou no surgimento de duas novas igrejas (Igreja Cristã de São Paulo

e Igreja Presbiteriana Conservadora) em pleno contexto de combate ao “magno problema” do protestantismo, o divisionismo eclesiástico.

A CBC e os debates pró Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil

O Relatório da CBC referente ao ano de 1925 indica que houve pouco avanço na criação de iniciativas de cooperação desde o Congresso do Panamá, em 1916. Individualismo, dentro e fora das igrejas, desconfiança, preconceito e apego doutrinários, foram alguns dos obstáculos mencionados nesse Relatório como empecilhos para os avanços do movimento no país. O documento afirma que os ideais de cooperação tiveram uma repercussão mais “individual” do que coletiva, e que o envolvimento maior das igrejas seria um lento “processo educativo”. Esse registro se referia à ação de lideranças como Erasmo Braga, Hugh Clarence Tucker e Epaminondas Melo do Amaral que, entre outros, viam na cooperação eclesiástica uma estratégia para o estabelecimento da fraternidade denominacional e para a resolução de problemas “comuns” às diferentes igrejas, como a produção de literatura, de periódicos, a formação teológica, a ocupação de novas áreas missionárias, entre outras.

O “individualismo”, que em diversas fontes foi chamado de “sectarismo”, foi um termo utilizado pelos defensores da cooperação eclesiástica para se referir ao posicionamento das igrejas, enquanto instituições¹⁵¹, e aos seus respectivos membros que, imbuídos pelo “orgulho e apego eclesiástico” viam-se desobrigados de estabelecer laços de solidariedade para além de seus muros confessionais. O protestantismo de origem missionária foi caracterizado pela ênfase numa ética individualista e em parte excludente (como na negação de elementos culturais), mas que ao mesmo tempo chamava seus fiéis à lealdade denominacional (MENDONÇA; VESLASQUES FILHO, 2002, p. 33). O “processo educativo” se daria por meio da imprensa, de reuniões devocionais em conjunto, congressos e outras ações com o objetivo de contrapor a exclusividade eclesiástica e avançar no estabelecimento de atividades de cooperação.

Para a CBC, diversas lideranças no país esforçavam-se para desenvolver nos fiéis “o interesse e a lealdade na participação em planos gerais”, porém tais iniciativas não eram percebidas como “concretas, exigentes ou próximas” aos problemas locais ou regionais das denominações (RELATÓRIO DA CBC, 1925, p. 3). Segundo o Relatório, essa dificuldade de

¹⁵¹ “O exclusivismo batista: uma vergonha para o Evangelho”, discórdias entre metodistas e batistas nos jornais *Expositor Cristão* e *O Jornal Batista* em 1903, mencionadas no capítulo anterior, é um exemplo da crítica ao individualismo confessional. Alguns artigos publicados pelos metodistas foram intitulados de “O sectarismo batista ou O sectarismo eclesiástico”.

recrutamento também era vivenciada pelas lideranças no interior das próprias igrejas para com a concretização de “iniciativas maiores”. Somado a isso, os “preconceitos” e o “forte individualismo” para com as agendas cooperativas emperravam o surgimento de uma nova mentalidade que pudesse reunir as forças evangélicas:

As organizações eclesiais coletivamente participam também desse espírito [individualismo]. A criação de uma nova mentalidade capaz de combinar a noção da lealdade confessional e a premência das necessidades locais com a participação eficaz nos grandes movimentos de conjunto, sob um plano em que somos chamados ao exercício da abnegação voluntária e consciente, em benefício da vitória em toda a linha, é resultado de um lento processo educativo. Este é mais demorado na vida das corporações que na dos indivíduos. Sobre estes obstáculos ainda concorrem a pertinência de certos preconceitos e pressuposições quanto aos programas e objetivos do nosso movimento, e algumas diferenças de opinião quanto às várias obras cooperativas, nomeadamente a que visa à educação do ministério (RELATÓRIO DA CBC, 1925, p. 3-4).

É da necessidade de combinar a noção da lealdade confessional com o envolvimento em atividades de atendimento às “necessidades locais” que ressurgirá o movimento pró-federação de igrejas nacionais.

A primeira iniciativa de criação de uma entidade nacional e que congregasse apenas igrejas brasileiras surgiu em 1920 por iniciativa do Conselho Geral de Igrejas Evangélicas da cidade de São Paulo (CGIESP)¹⁵².

O projeto “Confederação das Igrejas Evangélicas do Brasil” foi publicado no jornal *O Estandarte* em novembro de 1920 e propôs a união orgânica de todas as igrejas presentes no país, sob a forma de uma confederação, e que passariam a adotar o nome comum de “Igrejas Unidas do Brasil”. O documento foi endereçado às igrejas Anglicana, Luterana, Metodista, Congregacional, Batista, Episcopal, Cristã, Presbiteriana do Brasil e Presbiteriana Independente (O ESTANDARTE, 18/11/1920, p. 8). Grosso modo, esse projeto foi a base para a definitiva constituição da Confederação Evangélica catorze anos mais tarde. Em ambas as iniciativas apareceram o desejo expresso por tornar concreta e visível a “unidade do protestantismo, desenvolver mais intensamente o amor da irmandade [...] economizar forças e

¹⁵² Esse Conselho foi formado em 15 de setembro de 1919 pelas igrejas Presbiteriana do Brasil, Presbiteriana Independente, Cristã Evangélica e Evangélica Paulista. Os objetivos eram “representar pública e oficialmente o protestantismo paulistano; promover e defender pela imprensa ou perante as autoridades constituídas, os interesses do protestantismo; promover movimentos de cooperação em todas as igrejas representadas” (O PURITANO, 9/10/1919, p. 1-2). Entre as representações promovidas esteve a ação contra a Câmara Municipal de São Paulo por aprovar o subsídio para a construção da Catedral da Sé, pela Igreja Católica em São Paulo e a representação destinada à Câmara Federal, contrariando a destinação de uma área e de verba pública para a construção do “Cristo no Corcovado” no Rio de Janeiro (O ESTANDARTE, 4/12/1919, p. 3; 9/11/1922, p. 6). Para Darli Alves de Souza, o Conselho foi uma iniciativa de cooperação com pleno êxito “geográfico” com o engajamento das comunidades locais, facilitado pela participação de suas respectivas lideranças e pela abordagem de temas e necessidades em sintonia com as realidades enfrentadas pelas igrejas (SOUZA, 2002, p. 85).

melhor utilizá-las” na evangelização e na resolução dos problemas sociais e representar as igrejas perante a sociedade civil (O ESTANDARTE, 18/11/1920, p. 8).

Além disso, o modelo de confederação também propôs manter a autonomia eclesiástica e de credo das respectivas igrejas participantes, desde que adotassem os dez princípios fundamentais da Aliança Evangélica Brasileira (elencados no segundo capítulo). Essa entidade atuaria nas seguintes esferas: educação (escolas, colégios, seminários); literatura (casas publicadoras, livros, tratados, revistas, jornais); “socorros” (hospitais, asilos, orfanatos, creches, beneficência); missões e “movimentos gerais de propaganda” (O ESTANDARTE, 18/11/1920, p. 8).

Cabe destacar que o concílio geral da entidade atuaria como “tribunal de última instância” para resolver conflitos entre igrejas membros. Além disso, dividir o campo evangélico em zonas que obedeceriam à divisão política do país entre as igrejas membros.

Essa primeira tentativa de confederação não obteve êxito¹⁵³. Ao que tudo indica, o principal motivo foi o ideal de fusão orgânica das igrejas, que em todo o período aqui estudado não teve boa aceitação nos meios eclesiásticos.

A segunda iniciativa veio em agosto de 1929 por meio do “Manifesto aos Evangélicos do Brasil”, publicado na revista *Lucerna* pela União de Obreiros Evangélicos de São Paulo. O Manifesto foi apresentado com o fim de defender dois objetivos: a necessidade do evangelismo aliado aos problemas sociais e a necessidade das igrejas brasileiras se constituírem como federação¹⁵⁴. A vinculação do evangelismo ao combate aos problemas sociais já havia sido lembrada no projeto apresentado em 1920; contudo, nas publicações encampadas pela *Lucerna* e pela União de Obreiros de São Paulo a partir desse momento, a temática ganhou mais relevo como fundamento para a futura federação, conforme se pode conferir no trecho abaixo dirigido aos “companheiros”.

Amados companheiros. O mundo cristão se encontra, não há dúvida, em uma de suas fases mais interessantes, sendo claros, em toda a parte, uma nova manifestação de vida e um pronunciado anseio de grandes realizações que anulem os extraordinários poderes do mal contemporâneo. O povo de Deus, especialmente acordado pelas duras lições da grande guerra, volta a compreender sublimidades esquecidas que são da essência do Evangelho, e por isso dirige sua atenção e sua alma para largos movimentos de evangelização e trabalho social que o mundo moderno reclama e para movimentos de aproximação espiritual exigidos pela consciência cristã (LUCERNA, ago. 1929, v. 1, n. 2, p. 44).

¹⁵³ A revista *Lucerna*, ao encampar o movimento pela criação da Federação de Igrejas, em princípios da década de 1930, lembrou esse esforço pioneiro (LUCERNA, v. 2, n. 4-5, abr./maio 1930, p. 66). Também o fez o boletim *Unum Corpus*, afirmando que as primeiras motivações para a federalização de igrejas tiveram início em 1919 (mar./abr. 1933, p. 2).

¹⁵⁴ Em algumas publicações da *Lucerna* e da União de Obreiros de São Paulo, ora é usada a palavra federação ora a palavra confederação.

A citação acima também contextualiza a futura federação nos “movimentos gerais” do mundo, aos quais os cristãos deveriam atentar. Na sequência do Manifesto são feitas referências aos congressos missionários de Estocolmo (1925), Lausanne (1927) e Jerusalém (1929) que se detiveram sobre a ação cristã frente aos problemas socioeconômicos de então. Mais do que congressos “meramente acadêmicos e de forasteiros” o Manifesto reconheceu que os eventos demonstraram que o cristianismo protestante deveria dar uma resposta concreta, material, aos grandes problemas da época.

Para tanto, o manifesto defendeu a retomada do modelo de “federação” para o movimento cooperativo, por considerá-lo mais bem ajustado às necessidades religiosas do Brasil e, assim, recomendou que a CBC pusesse em marcha os mecanismos para a criação dessa entidade. A “perda da identidade confessional” foi citada no Manifesto como um argumento sem validade, uma vez que o projeto que federação primária pela manutenção das particularidades confessionais das igrejas-membros. O modelo federativo foi apresentado como uma maneira de “mostrar-se ao mundo” e de coordenar esforços comuns.

A confederação é uma fórmula que abrange várias comunhões eclesíásticas (‘denominações’), deixando a cada uma delas plena autonomia nas suas particularidades, mas formando todas uma frente única de representação perante o mundo, e uma coordenação de forças para ação comum. A Igreja que entrar numa confederação não perde sua identidade, não toca em seu credo, não altera seu governo e nem muda essencialmente as suas praxes. Mas une-se fraternalmente com as demais igrejas para fins de defesa e de ação comum, e especialmente para criar o espírito do entendimento mútuo e a boa vontade que traduza nas diferentes particularidades do trabalho (LUCERNA, ago. 1929, v. 1, n. 2, p. 45).

A criação de uma federação passou a ser um projeto encampado pela CBC a partir desse mesmo ano. Por meio da Comissão de Cooperação, essa iniciativa ganhou amplitude, sobretudo por meio dos periódicos das diferentes igrejas. Para a apreciação conjunta da iniciativa, a CBC lançou a ideia de realizar em 1930 um “congresso evangélico” para avaliar o movimento cooperativo no país e definir pela criação da referida federação. As publicações da *Lucerna* e da CBC apontaram a criação da federação de igrejas como uma forma de “nacionalizar” o movimento cooperativo no país, embora o reconhecesse como fruto, sobretudo financeiro, do movimento missionário internacional, materializado nos congressos realizados no continente americano e europeu.

Não descremos da utilidade dos congressos que conferem ideias e aproximam corações. Sabemos o quanto têm valido no Brasil os influxos das grandes

assembleias americanas e mundiais. Cremos na imensa vantagem de um congresso nosso, fruto das necessidades sentidas em nosso meio, e que não possa ser acusado de resultado de decisões burocráticas, congresso que vá estudar, no mais profundo espírito cristão, os nossos grandes problemas, em nosso meio, e com o esforço nosso [...] O Brasil, cheio de angústias, apela para o concurso das forças evangélicas. Estas forças, irmãos brasileiros, precisam estar unidas para valer! (LUCERNA, ago. 1929, v. 1, n. 2, p. 45).

O Congresso em 1930 representaria para as forças evangélicas brasileiras o espaço para avaliar os esforços cooperativos até então desenvolvidos e para buscar soluções “à luz de suas próprias experiências e necessidades” (LUCERNA, v. 1, n. 4, out. 1929, p. 83). Em seu pouco mais de um ano de existência, a revista *Lucerna* foi o periódico que mais militou pela federalização das igrejas, tal como demonstrado no quadro de temas mencionado no capítulo anterior. Um de seus principais dirigentes, o reverendo Epaminondas Melo do Amaral, foi um árduo defensor do nacionalismo eclesiástico, de um modelo cooperativo que se voltasse apenas para as especificidades do país.

Com esse teor, a *Lucerna* criticou o modelo de cooperação promovido pela CBC, classificando-o de “meramente oficial” e centralizado em um “pequenino grupo” que trabalhava pelas causas gerais (LUCERNA, v. 1, n. 3, set. 1929, p. 60). Por isso, defendeu o modelo de federação que, ao congregar igrejas nacionais, seria mais eficaz à cooperação na evangelização, no campo social, no educativo, na imprensa.

As críticas dirigidas à CBC referem-se, sobretudo, à sua pouca eficácia no meio eclesiástico de então; de alguma maneira as igrejas não se sentiam atraídas ou envolvidas pelos mecanismos por ela desenvolvidos. Somado a isso, o esforço de personalidades como o reverendo Epaminondas Melo que propugnavam que as igrejas nacionais assumissem a direção de suas iniciativas de cooperação, sem o predomínio, por exemplo, do CCLA.

A CBC enfrentava dificuldades nesse momento. O Relatório referente aos anos de 1928 e 1929 ressaltou que, decorridos doze anos do início dos esforços cooperativos no Panamá, existiam no país duas correntes divergentes no seio das igrejas: “Um acentuado movimento de concentração de interesses denominacionais e a expressão do movimento cooperativo” (RELATÓRIO DA CBC, 1928/1929, p. 8)¹⁵⁵.

A concentração dos interesses denominacionais foi apresentada em tom de denúncia pela CBC que, apesar de registrar em seus relatórios anuais que contava com a simpatia das igrejas, não recebia auxílio financeiro oficial das igrejas Presbiteriana do Brasil e Episcopal; e

¹⁵⁵ “É notável o tom irônico da imprensa confessional, na discussão de pontos em que divergem os diversos grupos”, anotou o Relatório ao mencionar as duas correntes no protestantismo brasileiro (Relatório da CBC, 1928/1929, p. 8).

pouco recebia das igrejas Presbiteriana Independente e Metodista. A reclamação pela ausência de apoio financeiro por parte das igrejas representadas na CBC foi uma constante desde os seus primeiros relatórios anuais em 1921. Ao longo dos anos, figuras ilustres do protestantismo foram aderindo aos trabalhos da Comissão e, por meio dela, realizando algumas atividades; porém não contou ao longo de sua existência com o engajamento forte das denominações.

A própria estrutura da CBC, com diversas subcomissões, foi alvo de crítica nesse momento de reflexão sobre o movimento cooperativo no Brasil. A CBC dependeu ao longo de sua existência do empenho de pessoas como os reverendos Hugh Clarence Tucker e Erasmo Braga. Tanto é que a morte de Erasmo Braga, em 1932, causou certa letargia aos andamentos dos esforços cooperativos encampados pela Comissão.

Embora a CBC tenha sido criada com o objetivo de fazer representar o protestantismo perante a sociedade brasileira, seu modelo, seu raio de ação até então, não foi capaz de repassar essa importância às diferentes igrejas. A proposta de uma federação ou confederação de igrejas significou, na verdade, uma primeira análise mais densa dos esforços cooperativos no Brasil. Foi também fruto, como afirmado anteriormente, do momento pós Congresso de Montevideú, em que as lideranças protestantes decidiram pela organização cooperativa, segundo as realidades e necessidades de seus países.

O editorial da revista *Lucerna*, em fins de 1929, afirmou que o protestantismo não possuía uma entidade forte que o representasse perante o “mundo” e que instituições como a Aliança Evangélica possuía “laços frouxos e interesses especiais que não a capacitavam a bem solucionar” essa necessidade (LUCERNA, v. 1, n. 5, nov. 1929, p. 107). E nesse contexto, a presença protestante diante do principal adversário a ser confrontado – o catolicismo – permanecia um problema para as igrejas nacionais.

É ousadia negar que o protestantismo se ressentia da falta de uma frente única que o represente perante o mundo. Pode alegar-se a superioridade dessa condição, em face de uma unidade sem vida e sem liberdade como a papal, contudo serão inegáveis os inconvenientes nossos (LUCERNA, v. 1, n. 5, novembro 1929, p. 107).

Esse ressentimento das igrejas se dava nas experiências de “aparecer perante a sociedade ou diante dos poderes públicos, para fazer valerem direitos ou falar em nome dos interesses coletivos do evangelismo”, e uma vez organizada uma federação de igrejas, “um órgão visível, que encarne o protestantismo brasileiro” essa lacuna estaria fechada (LUCERNA, v. 1, n. 5, nov. 1929, p. 107). Nesse sentido, o ideal de unidade defendido pela

CBC ao longo de sua existência foi posto em xeque como pouco representativo. O terreno estava, assim, preparado para a federalização.

Da Federação à Confederação das Igrejas Evangélicas do Brasil

A FIEB foi constituída em 3 de fevereiro de 1931 numa reunião que contou com a presença de 13 delegados representantes das 5 denominações que já cooperavam na CBC: Igrejas Metodista, Presbiteriana, Presbiteriana Independente, Episcopal e Congregacional. A decisiva homologação por parte dos concílios superiores das referidas igrejas aconteceu ao longo de 1931 e princípios de 1932. Os objetivos da FIEB foram:

I – manifestar a unidade, exercitar a comunhão espiritual do Cristianismo evangélico no Brasil e expressar a sua solidariedade fraternal com a Igreja de Cristo no universo; II – coordenar a atividade das Igrejas federadas em planos de ação conjunta, bem servir a Cristo e à humanidade; III – ser o órgão de consulta das igrejas federadas; IV – ampliar a influência coletiva das igrejas evangélicas nacionais a fim de promover a aplicação da lei de Cristo a todas as relações humanas; V – estimular e auxiliar a organização de federações locais e regionais (*UNUM CORPUS*, mar./abr. 1933, p. 2).

Um diferencial da FIEB foi a meta de conferir uma feição mais nacional para o movimento cooperativo entre as igrejas brasileiras. A FIEB pode ser considerada o embrião da CEB, pois forneceu a esta última a sua espinha dorsal. Duas diferenças podem ser apontadas entre a FIEB e a CBC, e que foram fortalecidas no decorrer dos anos com a CEB: um direcionamento exclusivo para as necessidades consideradas “particulares das igrejas” no Brasil e a preocupação com os “males sociais” da época (*UNUM CORPUS*, mar./abr. 1933, p. 2). O desenvolvimento das ações sociais da FIEB e posteriormente da CEB foi congregado no objetivo das entidades de “relacionar-se com o grande público e com o Estado”.

Importante pontuar que a ideia de “unidade”, expressa nos objetivos da Federação, ganhou um sentido mais amplo, além do “bem servir a Cristo” – o “bem servir à humanidade”. O ideal de “servir à humanidade”, na CBC, havia ficado restrito a uma das subcomissões, a de “problemas sociais” que ao longo da existência da Comissão limitou-se a publicar notas sobre os males da época (saúde, educação), a corresponder-se com entidades públicas como o SPI, a Liga Nacional de Higiene Mental e o Departamento Nacional de Estatística (*UNUM CORPUS*, mar./abr. 1933, p. 2).

Outro problema à época de criação da FIEB foi a “produção e distribuição de literatura” (*UNUM CORPUS*, maio/jun. 1933, p. 1). Com a criação da Federação os esforços

em prol da literatura religiosa ganharam novo impulso, com a maior autonomia delegada ao Centro Brasileiro de Publicidade (órgão anteriormente subordinado à subcomissão de publicidade da CBC) e a renovação de seu quadro de pessoal, antes muito centralizado em Erasmo Braga. O Centro de Publicidade foi uma “modesta agência” publicadora que distribuía e divulgava obras religiosas. No espaço dedicado ao Centro Brasileiro de Publicidade no *Unum Corpus* eram listadas novas publicações, “novidades estrangeiras”, excertos de seções bibliográficas de “revistas autorizadas”, com o fim de divulgar as obras que chamavam a atenção do “protestantismo culto em todo o mundo” (*UNUM CORPUS*, maio/jun. 1933, p. 2). Os livros divulgados abordavam temas teológicos, devocionais, missionários e para formação de novos líderes. Entre as publicações brasileiras, além dos temas anteriores, sobressaíam publicações de polêmicas religiosas¹⁵⁶.

Os esforços em prol da publicação de literatura religiosa (traduções ou lançamentos de livros e folhetos), bem como de periódicos (jornais, boletins e revistas) tinham como propósito possibilitar o acesso da membresia das igrejas a publicações que possibilitassem o diálogo com as chamadas “classes cultas”, por meio da apresentação de temas então contemporâneos, como o debate a respeito da modernização do país, dos avanços na educação escolar, na área da saúde, dos meandros políticos, das ideologias como o nazismo, o comunismo e o integralismo, de movimentos como o operário, entre outros. É preciso ressaltar que para as lideranças envolvidas com o movimento de cooperação, como Erasmo Braga, Epaminondas Melo e Miguel Rizzo Júnior, o conceito de cultura estava indissociado da concepção do que se podia alcançar por meio da leitura e do estudo. Com esse mesmo propósito é que a CEB, posteriormente, investirá na criação de “centros de cultura espiritual”, para difundir a arte sacra e a “cultura religiosa em geral”, e na criação de “bibliotecas circulantes” (Relatório CEB, 1938-1940, p. 12-13).

¹⁵⁶ Exemplos: “Questions to Christendon”, do teólogo Karl Barth, que fazia uma comparação do cristianismo com outras correntes religiosas; “Ágape e Eros”, de A. Nigren, estudo comparativo sobre o conceito de amor no Novo Testamento e na filosofia grega; “The Republic of Brazil”, de Erasmo Braga e Kenneth Grubb, uma espécie de manual missionário sobre o país; “The Present – Day Summons to the Worldwide Mission of Cristency”, de John R. Mott, programa de ação missionária; “Triplo poder do Espírito Santo”, sem autoria, e “Provérbios”, autoria de P. Ellis; “Por que não posso ser espírita”, do reverendo Galdino Moreira; “Refutação ao romanismo”, de Blakeney; “Força do protestantismo americano”, sem autoria. Nos Estados Unidos havia o *Religious Book Club*, criado em 1927 e liderado por protestantes liberais simpáticos ao Evangelho Social e que buscavam por meio da propaganda da literatura promover o entrelaçamento entre a prática religiosa e a realidade vivenciada (SMITH, 2015). Uma iniciativa semelhante no Brasil foi o Instituto de Cultura Religiosa, criado pelo reverendo Miguel Rizzo Júnior em 1938. O instituto publicava a Revista *Fé e Vida* (posteriormente chamada de *Unitas*) e realizava conferências em igrejas e auditórios com o fim de “tornar o desafio da modernização uma experiência mais próxima do dia a dia das igrejas” e minimizar o tom acadêmico da literatura teológica, de maneira que pudesse ser mais bem propagandeada (LIMA, 2012, p. 175).

Esse remodelar do movimento cooperativo no Brasil coincidiu com o grave cenário econômico mundial desencadeado com a quebra da Bolsa de Nova Iorque em 1929. Conforme foi ressaltado anteriormente, a vida financeira das entidades cooperativas, em especial da CBC, sempre foi problemática. É possível afirmar que o pouco alcance ou desenvolvimento das atividades da referida Comissão, em muitos casos, emperrou devido à falta de recursos financeiros mais vultosos. É provável que o vínculo da CBC ao CCLA, bem como o seu financiamento estrangeiro, tenha contribuído para o pouco envolvimento financeiro das igrejas nela congregadas, uma vez que tal parceria poderia parecer mais uma ingerência do protestantismo externo nas igrejas brasileiras.

Diante da “nova fase da obra cooperativa” e do cenário econômico mundial, as igrejas brasileiras foram desafiadas a contribuir regularmente para a manutenção dos aparelhos cooperativos. Um dos efeitos da crise econômica foi a diminuição dos valores financeiros repassados pelo CCLA à CBC e da Associação Mundial de Escolas Dominicais ao Conselho Evangélico de Educação Religiosa (CEER, criado em 1928 em substituição à UEDB), o que reforçou ainda mais o apelo feito à “consciência do público evangélico [...] para assumirem o próprio sustento” (*UNUM CORPUS*, maio/jun. 1933, p. 2).

O movimento de tomada de direção do movimento religioso cooperativo no Brasil, somado ao contexto de crise econômica com a diminuição da verba estrangeira reclamou, portanto, dos evangélicos nacionais uma “maior responsabilidade” para com as organizações cooperativas, pois de outro modo elas “fatalmente não poderão continuar o seu trabalho” (*UNUM CORPUS*, maio/jun. 1933, p. 1).

A necessidade de simplificação dos aparelhos cooperativos somada ao desejo de nacionalização do movimento de cooperação, a partir de 1929, resultou na criação de mais uma entidade, a FIEB. Com isso, o protestantismo brasileiro iniciou a década de 1930 com cinco grandes entidades representativas da cooperação e aproximação eclesial: a Aliança Evangélica, a Comissão Brasileira de Cooperação, o Conselho Evangélico de Educação Religiosa, o Centro Brasileiro de Publicidade e a Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil. Todas com objetivos semelhantes e “gerais da obra cooperativa” e que resultava na “duplicidade de esforços” (*UNUM CORPUS*, maio/jun. 1933, p. 2).

Esse cenário levou as três referidas entidades a avaliarem as próprias existências. Em 24 de julho de 1933, em reunião conjunta da CBC, FIEB e CEER, chegou-se à conclusão de que o movimento cooperativo demandava “um ano geral de reorganização”, como se pode notar no trecho do editorial “Unificação cooperativa”, publicado no *Unum Corpus*, primeiro

periódico declaradamente ecumênico no país e que passou a ser o órgão oficial da CEB, a partir de 1934:

I – existe, no seio do protestantismo, número excessivo de organizações de caráter geral. Em atividade, mencionam-se a Comissão Brasileira de Cooperação, o Conselho Evangélico de Educação Religiosa e a Federação de Igrejas Evangélicas do Brasil. Existe ainda, embora quase nominalmente, a Aliança Evangélica, e também, em estado ainda embrionário, o Conselho Brasileiro pela Paz Internacional; II – as organizações que estão em atividade mostram-se bastante complicadas. As delegações das igrejas e de outras agências nelas representadas são numerosas, e, não raro as mesmas obrigadas a funcionar, apressadamente, em organismos diversos (*UNUM CORPUS*, jul./ago., 1933, p. 1).

Curiosamente, o desejo e os esforços em busca da “unidade” das igrejas geraram uma “complexidade de organizações”, algumas exercendo “uma só função” e todas evocando para si a função de representar a unidade protestante. Esse cenário foi apontado no editorial como uma das causas pelas quais os concílios das igrejas teriam demonstrado desinteresse na “compreensão e no apreço da importância dos trabalhos cooperativos [...] e seus objetivos” (*UNUM CORPUS*, jul./ago., 1933, p. 1).

A CBC e a FIEB advogavam para si representar a “unidade moral” das igrejas e tinham como objetivo desenvolver o espírito de solidariedade confessional bem como promover a colaboração em obras específicas. A diferença substancial residia apenas na configuração, sendo que a FIEB era constituída apenas de igrejas nacionais, como já afirmado anteriormente. Essa limitação de membros da FIEB prosseguiu até os primeiros anos de sua sucessora, a CEB, uma vez que seus dirigentes logo perceberam que não poderiam desenvolver uma ação “larga e eficiente” por muito tempo sem considerar as demais forças que atuavam no Brasil, como os *Boards* e sociedades missionárias do exterior, sobretudo devido à manutenção financeira (*UNUM CORPUS*, jul./ago. 1933, p. 1).

O Conselho Evangélico de Educação Religiosa foi uma entidade cooperativa com a função específica de promover literatura e contatos entre as escolas dominicais e seus dirigentes. O Centro Brasileiro de Publicidade permanecia como uma espécie de departamento da CBC no interior da FIEB. Ao justificar a existência das entidades cooperativas, o *Unum Corpus* publicou:

Todas as organizações nomeadas tiveram sua razão de ser. A Aliança Evangélica inspirou-se num belo pensamento e trouxe consigo muitas bênçãos; a CBC e o Conselho de Educação têm sido poderosos fatores de ação cristã. A Federação de Igrejas nasceu de uma aspiração legítima. Todavia parece ter chegado o tempo, aliás, de acordo com o gênio brasileiro e com a época, de processar-se a simplificação e a unificação dos organismos gerais do protestantismo (*UNUM CORPUS*, jul./ago. 1933, p. 1).

Essa simplificação consistiria na existência de apenas uma organização cooperativa à qual deveriam convergir os representantes que formavam as outras três entidades (CBC, FIEB e CEER). Dessa forma, igrejas, missões e outras agências religiosas nomeariam os seus representantes para um “grande centro geral cooperativo, uma sorte de confederação das forças evangélicas do Brasil”. Esse novo quartel general de cooperação concentraria também o intento de “manifestar a unidade substancial do protestantismo, e coordenar as suas atividades em ação conjunta” (*UNUM CORPUS*, jul./ago. 1933, p. 1).

Dessa aspiração pela simplificação nasceu a CEB. Essa nova entidade manteve, das outras três entidades cooperativas, apenas os objetivos considerados “distintos, reais e necessários”, e que seriam buscados por poucos órgãos. Essas funções foram resumidas em: “Cooperação geral na obra religiosa e social; cooperação especial da educação religiosa; representação pública do protestantismo e relações intereclesiais” (*UNUM CORPUS*, jul./ago. 1933, p. 1-2). A simplificação também atingiu a vida burocrática, pois a nova entidade se reuniria apenas de dois em dois anos, sendo que nesses intervalos as decisões seriam tomadas por uma mesa executiva.

Uma característica mantida da FIEB foi a constituição dos assentos principais da CEB, que seriam ocupados apenas por representantes de igrejas brasileiras, sendo que organismos como o CCLA, sociedades bíblicas, missões, teriam colaboração indireta. Além disso, a nova entidade seria aberta para a ação individual de fiéis cujas igrejas não participassem da entidade, a exemplo da Igreja Batista.

Uma comissão foi estruturada para desenvolver e apresentar o projeto da nova entidade de cooperação e que deveria contar apenas de “pontos básicos e essenciais, não sujeitos a modificações contínuas”. Após a conclusão, o projeto seria apreciado pelos três organismos cooperativos existentes e posteriormente submetido às igrejas que desejassem a ele aderir. Em 1934 os principais concílios das igrejas brasileiras teriam suas reuniões ordinárias, sendo, portanto, um ano oportuno para a real criação de uma “confederação” (*UNUM CORPUS*, jul./ago. 1933, p. 2).

O projeto foi concluído em meados de dezembro de 1933 e posto à apreciação das entidades cooperativas e posteriormente às igrejas. Foram aproximadamente seis meses de “prolongados trabalhos preparatórios, de conferências, correspondências, visitas a concílios e reuniões”, até que ocorreu no dia 19 de junho de 1934¹⁵⁷, no salão da biblioteca da Sociedade

¹⁵⁷ Nessa mesma data foi realizado um culto noturno solene de agradecimento, no templo da IPB do Rio de Janeiro, com a presença de grande quantidade de pessoas.

Bíblica Americana, no Rio de Janeiro, a instalação da Confederação Evangélica do Brasil. Desapareceram, portanto, a CBC (após 18 anos de existência), o Conselho Evangélico de Educação Religiosa (com 23 anos de existência) e a Federação de Igrejas, criada em 1931 e que ainda se encontrava em organização definitiva. Estava unificada a obra cooperativa no país e por intermédio da CEB haveria a ligação com “organizações internacionais e intereclesiásticas do estrangeiro (especialmente os movimentos de Jerusalém, Lausanne, Estocolmo, Aliança pela Paz e Aliança Evangélica)” (*UNUM CORPUS*, n. 7, outubro 1934, p. 2).

Foram consideradas como membros da CEB¹⁵⁸ as igrejas, missões e sociedades que faziam parte das três entidades que se fundiram, sendo que tais instituições figurariam como membros provisórios até que houvesse plena manifestação (*UNUM CORPUS*, n. 7, outubro 1934, p. 2).

O primeiro documento oficial da CEB foi a “Mensagem da CEB ao protestantismo”. Nesse texto, a Confederação explicou os motivos de seu surgimento, suas funções, seus objetivos e o seu funcionamento. Desse documento, vale a pena ressaltar o uso da palavra “ecumênico” para se referir aos esforços em prol da fraternidade e da cooperação eclesiástica que a entidade desenvolveria. Conforme a Mensagem, a CEB era uma entidade ecumênica por se relacionar com os movimentos Fé e Ordem, Vida e Obra e de Missões (Lausanne, Estocolmo e Jerusalém), órgãos “ecumênicos internacionais”. Foi o retorno das palavras ecumênico e ecumenismo numa publicação de entidade cooperativa no país, pois, conforme afirmado anteriormente, tais termos não foram adotados nos relatórios, boletins e demais publicações da CBC.

Anteriormente, ecumenismo e ecumênico apareceram em jornais como *O Estandarte*, *Expositor Cristão* e *O Jornal Batista* como sinônimos de “modernismo ou liberalismo teológico” ou eram associadas ao catolicismo. Tais leituras eram empregadas com o fim de desacreditar os esforços cooperativos que, não raro, eram percebidos como ameaças às particularidades confessionais (doutrinas, credos, costumes) das igrejas.

Ao retomar o uso do termo, as lideranças contextualizaram a CEB como fruto de um movimento mais amplo, iniciado desde o Congresso do Panamá e que adotaria com a atenção dada aos problemas sociais, uma ligação mais ampla com o protestantismo internacional. As

¹⁵⁸ A primeira diretoria foi assim constituída: reverendo Matatias Gomes dos Santos (presbiteriano – presidente); reverendo Odilon Moraes (presbiteriano independente – 1º vice-presidente); José Luiz Fernando Braga (presbiteriano – 2º vice-presidente); Epaminondas Melo do Amaral (presbiteriano independente – secretário-geral); Evônio Marques (presbiteriano independente – secretário de atas) e reverendo Franklin T. Osborn (tesoureiro) (*UNUM CORPUS*, n. 7, out. 1934, p. 2).

referências a Lausanne (questões doutrinárias) e Estocolmo (problemas sociais) foram constantes no Boletim *Unum Corpus* e nos Relatórios da CEB para explicitar esse vínculo.

Com a CEB, um personagem passou a ter progressiva notoriedade, o reverendo presbiteriano independente Epaminondas Melo do Amaral. Epaminondas Melo já cooperava com a CBC, com outras atividades fraternais e escrevia para periódicos como *O Estandarte*, *Lucerna*, *Revista de Cultura Religiosa*, a respeito dos esforços de fraternidade eclesiástica. Com a morte do reverendo Erasmo Braga, em 1932, Epaminondas Melo havia assumido as funções de secretário-geral da CBC e, com o fim dessa última, passou a ocupar a mesma função na CEB. Em sua gestão o termo “ecumênico” substituiu a palavra “cooperação”, que por sua vez passou a ser usada para significar uma derivação do primeiro.

Os três conselhos “simplificados” (Igrejas¹⁵⁹, Cooperação e Educação Religiosa), que formaram o núcleo da CEB, foram responsáveis pela representação pública das denominações, conciliação de conflitos intereclesiásticos, publicação de literatura¹⁶⁰, missões, evangelização e programas sociais (*UNUM CORPUS*, n. 7, out. 1934, p. 5).

A Mensagem dirigida às igrejas do país pode ser resumida no trecho:

Nessa altura da jornada, com a experiência dolorosa de competições e desperdícios, cumpre que penetre a mentalidade das igrejas a convicção de que não é possível mais que cada uma delas enfrente seus graves problemas, quando estes são os mesmos que afetam as demais, num espírito de indiferença ou esquecimento das mesmas necessidades e mesmas angústias de suas irmãs. Evangelizar, educar, fornecer literatura, não são problemas desta ou daquela igreja, e largos, muito largos, são os pontos comuns desses problemas, que, impossíveis de ser convenientemente solucionados em separado, reclamam, imperativamente, soluções conjugadas (*UNUM CORPUS*, n. 7, out. 1934, p. 4).

Além desses problemas comuns às igrejas no país, a Mensagem mencionou que a CEB estaria voltada para os “problemas de caráter ecumênico”, sobretudo no que dizia respeito a estar atenta aos grandes movimentos internacionais que também primavam pelo “sentimento de confraternização e ‘comunhão dos santos’”.

¹⁵⁹ Esse Conselho deu origem à comissão de problemas sociais e à comissão de ecumenismo, para atender aos “trabalhos do movimento ecumênico” internacional. Nessa Comissão, já haviam sido nomeados o reverendo Epaminondas Melo (presidente – metodista); Hugh Clarence Tucker (metodista), Dr. Bernardo C. Pereira (congregacional). Além desses, outros representantes poderiam ser indicados por igrejas, especialmente com o fim de participar da Conferência sobre Fé e Ordem a ser realizada em Lausanne em 1937 (*UNUM CORPUS*, n. 7, out. 1934, p. 5).

¹⁶⁰ Os Conselhos de Cooperação e Educação logo deram início à confecção de um “Hinário Evangélico” para ser de uso comum a todas as denominações e que foi publicado em 1945. Em 1940 foi publicado o livro “A Escola Dominical”, autoria do reverendo Rodolfo Anders, para nortear a organização do ensino religioso promovido nas igrejas. Ambas tiveram boa recepção nas igrejas do país, sendo “A Escola Dominical” reeditada em 1949 e o “Hinário Evangélico” reeditado na década de 1960.

Com a CEB, a palavra “ecumenismo” foi objeto de um texto explicativo escrito pelo reverendo presbiteriano Rodolfo Anders, que substituiu o reverendo Epaminondas Melo do Amaral após este deixar a CEB, no contexto da “Questão Doutrinária” e de mais uma crise financeira na entidade, em 1939. “O ecumenismo em face da formação religiosa da América Latina” foi publicado no *Unum Corpus* (n. 63, maio de 1952, p. 1). Nesse texto, Rodolfo Anders reconheceu que definir a palavra em face da formação religiosa no Continente era uma tarefa complexa e que havia quem a defendesse “com todo ardor” e quem a combatesse “com extrema intransigência”.

A definição apresentada, embora fora do período aqui estudado, vai ao encontro dos posicionamentos adotados pela CEB desde seus primeiros anos. Ecumenismo, para Rodolfo Anders, havia adquirido uma nova feição, complementar à ideia (grega) de “todo o mundo habitado” e incorporado, além da ideia de universalidade e de unidade. Num sentido absoluto, afirmou o autor, poucos movimentos à época podiam ser considerados ecumênicos e que havia um “ecumenismo relativo”, praticado por entidades que sem “abranjer todo o mundo habitado, em suas áreas de influências satisfazem à condição de cultivar a unidade e as relações universais” (*UNUM CORPUS*, n. 63, maio de 1952, p. 1). Mais especificamente, Rodolfo Anders afirmou que o termo não se ajustava à ideia de unidade orgânica, mas pressupunha um movimento de boas relações.

Ecumenismo é mais uma relação entre bons vizinhos do que boas relações internas de uma casa. O ecumenismo demanda boas relações, de amor e de fraternidade cristã, dos cristãos, de uns para com os outros; das igrejas, umas para com as outras; e de seus concílios, uns para com os outros. Movimento ecumênico, entretanto, é tudo aquilo que se bate pela unidade espiritual do evangelismo, dentro da variedade de organizações denominacionais (*UNUM CORPUS*, n. 63, maio de 1952, p. 1).

A forma como foi estruturada a CEB, com seus três conselhos independentes e harmônicos, direcionados para um objetivo comum, e o desejo (anteriormente previsto também pela CBC e FIEB) de não ser jurisdicional sobre seus membros, corrobora com a ideia de ecumenismo apresentada acima. A definição de Rodolfo Anders preconizou ainda que esse “relacionamento de vizinhos” poderia resultar em ações conjuntas, cooperativas entre diferentes igrejas. Tal como afirmou o reverendo Epaminondas Melo do Amaral: “Se a unidade espiritual merecer a primazia de nossa consagração, cultivaremos em nós um estado de espírito que terá consequências práticas no terreno da união eclesiástica” (AMARAL, 1934, p. 83).

O período aqui estudado corresponde aos seis primeiros anos da CEB, cujo principal expoente foi o reverendo Epaminondas Melo do Amaral. Seu principal destaque à frente da

CEB foi assentar as bases da nova entidade, criada para simplificar as forças promotoras da fraternidade eclesiástica no país. Esse objetivo foi alcançado por Amaral, que conseguiu realizar encontros, reuniões, congressos e publicar relatórios sobre as iniciativas ecumênicas¹⁶¹. Para o historiador Éber Ferreira Silveira Lima, no período que esteve à frente da CEB, o reverendo Epaminondas Melo foi “a alma do movimento ecumênico”, tal como o fora anteriormente o reverendo Erasmo Braga (LIMA, 1995, p. 40). Além disso, à frente da CEB adotou uma postura menos combativa ao catolicismo, posicionamento que lhe foi imputado para reforçar a acusação de “modernista, herege”, no decorrer dos debates em torno da “Questão Doutrinária” (na IPI a partir de 1938).

Os relatórios bianuais publicados pela Confederação contêm uma síntese e uma breve avaliação das ações da entidade em seus primeiros anos. Ao lado dos registros animadores e com perspectivas de êxitos futuros, sobressaíram os insucessos ou poucos avanços, especialmente pelo pequeno envolvimento de igrejas e fiéis nas ações da CEB. A entidade havia herdado problemas moribundos.

Conforme o Relatório do primeiro biênio (1934-1936), a unificação das iniciativas de cooperação foi possível devido à “feliz harmonia cristã que reina, intensa, entre secretários e os membros responsáveis pela obra”. Apesar dessa harmonia entre os dirigentes da Confederação, poucos resultados foram apresentados (RELATÓRIO CEB, 1934-1936, p. 3-4). A ação mais sólida foi o estabelecimento de delegacias regionais da CEB para tornar melhor conhecidos os objetivos da entidade e fazer representar regiões interioranas, juntamente com suas particularidades nas agendas da Confederação. Em 1935 foram criadas as regionais de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, e Pernambuco (RELATÓRIO CEB, 1934-1936, p. 8). Além disso, o secretário geral, reverendo Epaminondas Melo do Amaral, havia realizado diversas visitas e concílios, escolas dominicais e cultos nas diferentes igrejas do país com o fim de promover a obra cooperativa.

Os recursos financeiros, apesar de menores, continuaram a vir do CCLA e da União Mundial de Escolas Dominicais e, apesar de ser uma fonte de receita importante, a direção da CEB estabeleceu como meta a total independência financeira do estrangeiro para os anos futuros. A receita era complementada ainda com as doações das igrejas federadas (RELATÓRIO CEB, 1934-1936, p. 4). Essa dependência da Confederação não se dava apenas na área financeira, mas na falta de uma agenda nacional de ações. Para o reverendo

¹⁶¹ Em 1936 a CEB promoveu o 5º Congresso Evangélico Brasileiro, em São Paulo, para debater temas como juventude, evangelização, problemas sociais, educação, publicação. Desse evento, resultou a coletânea de documentos “Apreciações e diretrizes” (1937), um resumo das iniciativas promovidas pela CEB e dos assuntos debatidos no evento.

Epaminondas Melo, as diretrizes cooperativas no país ainda estavam bastante centradas em instituições como o CCLA e, portanto, “longe, muito longe, de alcançar o ponto de completa independência”, essencial para que a CEB “encarnasse interesses reais de evangelismo” para os brasileiros. Esse lamento do reverendo Epaminondas Melo veio também em forma de denúncia, especialmente no tocante ao envolvimento mais concreto dos adeptos da cooperação:

É preciso que todos nós cooperemos largamente na intensificação do espírito cooperativo, a fim de que haja uma real cooperação prática de indivíduos e corporações. É com muito pesar nosso que os trabalhos dos vários departamentos da CEB não raro encontram obstáculos na falta de resposta à correspondência e falta de comparecimento às reuniões (RELATÓRIO CEB, 1934-1936, p. 11).

O lamento do secretário geral baseou-se ainda nos trabalhos referentes ao banco de dados de igrejas e pastores (um dos grandes êxitos da CBC) em que pouco se avançou devido à falta de recursos financeiros e à falta de envio de informações pelos líderes das diferentes igrejas. Conforme o Relatório, essa ineficiência gerou “constantes constrangimentos” aos membros da CEB diante dos pedidos de informações a respeito das igrejas no país, em especial de pedidos vindos de fora do país ou de fora dos círculos eclesiásticos (RELATÓRIO CEB, 1934-1936, p. 7).

O velho problema da divisão de campos missionários, não resolvido pelas entidades cooperativas que precederam a Confederação, continuou a provocar “graves inconveniências e não poucos e nem sempre leves atritos” entre igrejas ou missões. O estabelecimento de um *modus vivendi* ainda se colocava como um ideal extremamente necessário e, para tanto, a CEB planejou formar uma comissão especial com representantes de igrejas e missões para estudar propostas. A persistência desse problema atesta como o movimento cooperativo, já com dezoito anos de existência, não obteve êxito em questões espinhosas que envolviam as diferentes igrejas. Um diferencial da CEB, conforme já afirmado, foi a ampliação de seu leque de preocupações, que passou a incluir os problemas sociais. Contudo, no primeiro biênio de atuação, ocorreram apenas “uma reunião e dados alguns passos” (RELATÓRIO CEB, 1934-1936, p. 20-22).

O Relatório referente ao biênio 1938-1940 também iniciou com um discurso motivador:

A acusação infundada, mas com aspectos de verossimilhança, que se assacava e que se opõe ao evangelismo, de que é uma “colcha de retalhos” [...] perdeu muito da ressonância que pudesse ter tido graças à obra da cooperação que se vem realizando

há vinte anos em nossa pátria, e, em particular, graças aos três biênios de vida e trabalho da CEB (RELATÓRIO CEB, 1938-1940, p. 10).

Essa compreensão positiva dos trabalhos da CEB também foi motivada pelo aumento do interesse dos “obreiros evangélicos na causa da cooperação”, atestada pelas visitas às escolas dominicais e às igrejas feitas pelo reverendo Epaminondas Melo para divulgar as atividades da CEB e motivar “aspectos gerais da cooperação”. Tais encontros alcançaram cidades do “norte, centro e sul” do país e foram crescentes desde o primeiro biênio de vida da Confederação: “1934 a 1936: 283 encontros; 1936 a 1938: 442 encontros; e, 1938 a 1940: 725 encontros” (RELATÓRIO CEB, 1938-1940, p. 7).

Todavia, foram registradas apenas ações pontuais, como conferências e auxílio jurídico para igrejas, publicação de manifestos ao poder público e à população, incentivo à criação de centros de “cultura religiosa”. Mais uma vez, ao finalizar o Relatório, os êxitos da marcha cooperativa são delegados para o futuro, na esperança de que “as sementes frutifiquem”.

Diante do contexto brasileiro caracterizado pela modernização promovida pelo Estado, pela aproximação do poder público com o catolicismo e pelo debate de ideologias das mais diversas, a CEB julgou necessário demarcar o papel ocupado pelas igrejas protestantes no país. Para tanto, publicou o “Manifesto ao Povo Brasileiro” para explicar os métodos de ação e afirmar o compromisso com o “engrandecimento da terra e com a espiritualização do povo”. Esse documento foi publicado em diversos jornais evangélicos e em jornais não religiosos, no Norte, Centro e Sul do país, e também foi enviado a “5.975 intelectuais, entre literatos, magistrados, médicos, juristas, homens do governo e educadores” (RELATÓRIO CEB, 1938-1940, p. 10). É perceptível o interesse dos líderes da Confederação em alcançar as “classes cultas” da sociedade e apresentar-lhes um modelo de religião afeita às realidades nacionais e aos desejos de modernização, progresso.

Para motivar a sociabilidade entre os fiéis, a CEB, por meio de suas delegacias regionais, correspondeu-se com “obreiros” de várias regiões para motivá-los a criar “centros de cultura espiritual” e difundir a arte sacra e a “cultura religiosa em geral”. Além disso, desenvolveu o projeto “bibliotecas circulantes” com o fim de facilitar o acesso a publicações ainda restritas a poucas pessoas no interior das igrejas. Com esse mesmo objetivo, criou uma seção no *Unum Corpus* para divulgar as publicações das editoras evangélicas (RELATÓRIO CEB, 1938-1940, p. 12-13).

O único registro da comissão de Ecumenismo e Pacifismo foi lançar o plano para criar o Dia de Cultivo à Fraternidade entre os povos da Península Ibérica e as Nações Latinas da América (RELATÓRIO CEB, 1938-1940, p. 12).

A “ação social” no interior da Confederação estava a cargo de uma comissão específica, sendo que, para o referido biênio, assim como ocorreu no anterior, nada havia sido realizado de concreto. A única ação foi o propósito de elaborar um “plano para o combate aos vícios e ao pecado” (RELATÓRIO CEB, 1938-1940, p. 13).

Nas fontes produzidas pela CEB a respeito do papel das igrejas ou de seus fiéis diante dos problemas sociais é perceptível o predomínio da ética individual sobre a coletividade, com o fim de formatá-la segundo a mensagem religiosa. A partir desse modelo de pensamento, não raro as ações das igrejas protestantes e dos aparelhos de cooperação estiveram limitadas ao combate ao alcoolismo, jogos e à prostituição, “males” ou “problemas sociais” que contrariavam a noção protestante de moralidade, cidadania, civilidade. Concorreu para essa concepção a necessidade de se diferenciar do indivíduo católico, mais afeito, segundo os protestantes, a tais “vícios”.

O debate a respeito da ação social das igrejas protestantes e a prática da cooperação foram as principais motivações do Congresso Missionário de Estocolmo, em 1925, na Suécia. Esse evento propugnou pelo estímulo à colaboração prática na ação social, sem cogitação de questões doutrinárias ou disciplinares. Nos anos seguintes, traços resultantes desse Congresso podem ser observados na constituição da Federação de Igrejas e na própria CEB, que dedicaram comissões específicas para lidarem com a temática. Tais grupos, no recorte temporal aqui analisado, pouco realizaram no tocante ao desenvolvimento de ações conjuntas nesse âmbito.

O que sobressaiu foram as ações voltadas aos males considerados “imorais, viciosos” citados acima. A ampliação da atuação da CEB no campo social, com preocupações voltadas às áreas do trabalho, saúde, educação, política, começara a conquistar lugar em fins da década de 1930 e início dos anos 1940, muito influenciada pelo avanço acentuado do capitalismo no país e pelos efeitos da Segunda Guerra Mundial. A partir desse período, gradativamente, os esforços da CEB caminharam no sentido de ampliar o diálogo ecumênico do âmbito eclesiástico para o da sociedade, “auxiliando na construção de um discurso específico para os movimentos sociais, sindicatos e intelectuais, em uma ação recíproca” (DIAS, 2007, p. 15, 16). A partir da década de 1950 essa atuação teve maior amplitude com o pleno funcionamento do Setor de Responsabilidade Social da CEB.

Conforme mencionado anteriormente, foram poucos os resultados alcançados na prática da cooperação eclesiástica. Por outro lado, o reforço dos laços fraternais obteve maior ganho com a realização de eventos, conferências, publicações. Por outro lado, sobressaem os registros do crescimento do “sectarismo, da desunião” protestante, especialmente no boletim *Unum Corpus*. Em jornais como *O Estandarte* e *Expositor Cristão*, a necessidade de promover a “unidade do protestantismo” continuou como um tema recorrente.

Além disso, o conflito entre conservadores e liberais no seio da IPI pode ser entendido como um freio à nascente CEB, pelo menos até princípio dos anos 1940, pois envolveu diretamente um de seus principais dirigentes, o reverendo Epaminondas Melo do Amaral.

Nesses primeiros anos, a situação financeira da CEB oscilou constantemente, pois as contribuições das igrejas confederadas não eram regulares. Uma grande crise financeira acometeu a CEB em 1939 e resultou, por exemplo, no corte de vencimentos a que fazia jus o reverendo Epaminondas Melo. Envolvido na “Questão Doutrinária”, o reverendo deixou a entidade que ajudou a criar. Contudo, continuou sua defesa das ideias liberais e ecumênicas em periódicos como *Cooperador Cristão*, que posteriormente deu origem à revista *Cristianismo* e ao jornal *O Estandarte*.

A unidade do protestantismo frente ao seu principal problema, o divisionismo, deu origem ao livro mais importante no contexto dos esforços pró-fraternidade eclesiástica no país no período aqui estudado. Trata-se do livro “Magno problema”, autoria do reverendo Epaminondas Melo do Amaral, publicado no mesmo ano de surgimento da CEB.

Considerações a respeito do “Magno problema” são importantes porque de certa maneira o livro expressou o direcionamento impresso à CEB em seus primeiros seis anos de vida, com a atuação do reverendo Epaminondas Melo. Além disso, a referida obra antecede posicionamentos, formas de pensar do autor que, a partir de 1938, com a eclosão da “Questão Doutrinária”, serão postas à prova e ressoarão nos esforços pela fraternidade protestante no país.

O Magno problema do protestantismo

A criação da Confederação Evangélica do Brasil e a escolha do reverendo Epaminondas Melo do Amaral¹⁶² como secretário geral da nova entidade foram um marco na

¹⁶² O historiador Éber Ferreira Lima escreveu a monografia “Epaminondas Melo do Amaral: protestantismo de vanguarda no pensamento religioso brasileiro (1916-1962)” (1995), na qual analisou o pensamento de “vanguarda/progressista” do Reverendo diante de um contexto eclesiástico proselitista, polêmico e

história do movimento cooperativo. Para Éber Ferreira Lima, o reverendo Erasmo Braga exerceu uma grande influência sobre a vida do reverendo Epaminondas Melo, não sendo coincidência ser substituído por Amaral na CBC quando de seu falecimento em 1932. “Uma profunda admiração, quase filial, ligava o discípulo ao mestre das lides ecumênicas.” O sonho ecumênico de Erasmo Braga teve sequência na atuação de Epaminondas Melo, sendo que o surgimento da CEB deve ser entendido como uma obra “feita a quatro mãos” (LIMA, 1995, p. 39).

Em 1934 veio a público o livro mais importante no contexto das iniciativas de fraternidade eclesiástica no país; “Magno problema”. Algumas considerações sobre essa obra são importantes porque o texto¹⁶³ funcionou como um norteador para o pensamento e para as ações de Epaminondas Melo, e foi um mecanismo de divulgação de suas ideias a respeito dos esforços de fraternidade eclesiástica.

Epaminondas Melo do Amaral foi um intelectual que desejou levar o protestantismo a outros pensadores e intelectuais, muito semelhante aos esforços realizados a partir de Dom Sebastião Leme, Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima¹⁶⁴ (LIMA, 1995, p. 42).

A história das iniciativas de cooperação e de solidariedade entre igrejas funcionou como pano de fundo para a escrita do livro¹⁶⁵ e o “ecumenismo” foi apontado como a solução para o “principal problema do protestantismo”: o divisionismo eclesiástico. Desde o início da obra, o autor deixou clara a sua predileção pela alternativa da “união orgânica” como solução ao problema debatido. O contexto é o do surgimento da CEB e o desenvolvimento do movimento ecumênico internacional. O país vivia sob o controle de Getúlio Vargas, com sua política nacionalista e de modernização econômica, graves crises na Europa e a gradual recuperação dos Estados Unidos depois da crise de 1929 (LIMA, 1995, p. 46).

Guiado pela concepção da “igreja universal”, Epaminondas Melo considerava o protestantismo brasileiro extremamente dogmático, “fruto de sua herança estrangeira”, e fechado “em si mesmo” (AMARAL, 1934, p. 24). Esse foi o desafio lançado às igrejas após a constatação de que a propalada unidade não era satisfatória, apesar da evocação de um

apologético. Por meio da análise de algumas publicações de Epaminondas, Éber traçou um perfil biográfico contextual da vida de Epaminondas.

¹⁶³ Outras publicações de Epaminondas: “Cristianismo intrépido” (1937); “Religião integral” (1949); “O protestantismo e a reforma” (1962).

¹⁶⁴ O posicionamento da Igreja Católica frente ao governo autoritário de Getúlio Vargas e o papel de Alceu Amoroso Lima foi debatido na tese “Amor em tempos de ressentimentos: Alceu Amoroso Lima, política e resistência à ditadura militar de 1964” (2011), autoria do historiador Renato Carneiro Junior.

¹⁶⁵ Reverendo Orlando Ferraz, elogio ao livro “Magno Problema”: “O amor está sendo sugado pelo denominacionalismo proliferante [...] o divisionismo operado no protestantismo [...] é oriundo do espírito de intolerância, da falta de amor cristão, ausência de uma visão superior quando ao Reino de Deus” (O ESTANDARTE, 11/5/1935, p. 2).

fundamento comum (Jesus Cristo). Conforme o autor, alguns de sua época julgaram “sem razão” a escrita do livro, em virtude da “sem razão da própria matéria apresentada”, já que a divisão de igrejas não importaria em nenhuma “inconveniência essencial”, pelo contrário, significava um atestado de dinâmica saudável (AMARAL, 1934, p. 9).

A obra foi dividida em quatro partes. Na primeira, o autor apresentou as justificativas encampadas pelos protestantes simpáticos ao divisionismo eclesiástico; na segunda os males oriundos do divisionismo; na terceira apresentou os esforços da época em prol da reunião das igrejas e a defesa da alternativa que julgava a mais adequada: a união orgânica; na última parte como o “problema” se dava no Brasil. Nessa seção, Epaminondas Melo deixou transparecer que não seria possível reunir organicamente as igrejas no país, apegadas demasiadamente às doutrinas e, portanto, seu livro era apenas um “brado de alarme” para despertar os corações e “atenuar os males” do divisionismo (AMARAL, 1934, p. 15).

Para o autor as divisões eclesiásticas, bem como as suas justificativas, foram fruto da história, de contextos específicos aos quais as diferentes igrejas se adaptaram. “A Igreja orientou-se pelas suas necessidades. Adaptou-se. Como então imaginar no programa de culto, na ministração do batismo e da ceia, obstáculos à união?”. Sobre a comunhão da ceia, Epaminondas Melo ressaltou o paradoxo de ser justamente o sacramento da “comunhão” um aspecto que concorria para as divisões e divergências entre as denominações. Nesse sentido, o livro foi escrito a partir da ideia de que o contexto então vivido reclamava das igrejas no país a aproximação eclesiástica e o cultivo da fraternidade, da tolerância como solução aos conflitos sectários (AMARAL, 1934, p. 47).

Tão numerosos, tão variados são os ramos eclesiásticos protestantes que, não raramente, no seio deles, desaparece a ideia de uma unidade geral, ecumênica, ou católica, e se obscurece lamentavelmente a consciência coletiva, e mesmo a de um todo protestante. A consciência una e coletiva é substituída pela consciência fracionária das diferentes organizações eclesiásticas. Cada indivíduo corre o risco de ficar absorvido pela ideia e pelos sentimentos de uma organização particular a que se filiou, e de não se animar – com graves consequências inegáveis – do largo sentimento que enlaça as almas em vastos interesses comuns (AMARAL, 1934, p. 11).

Conforme o trecho acima, a unidade deveria ser mediada apenas por princípios gerais e, não, doutrinários. Esse modelo de protestantismo, ou de igreja, favoreceria a tolerância para com a diferença de pensamento, de ideias, que não poderiam servir como justificativa para a divisão. O princípio da liberdade deveria ser expresso pela aceitação e reunião de modos de pensar diferentes numa mesma igreja, e não como justificativas para a divisão. Era o modelo

de uma igreja inclusiva: “Pode a igreja excluir alguém a que Cristo aceite?” (AMARAL, 1934, p. 21-23).

O autor reconheceu que algumas divisões ao longo do tempo se deram por motivos de perseguição, de gozo de direitos legítimos não reconhecidos; foram frutos de seu tempo. Ainda assim, afirmou que uma vez superadas as motivações divisionistas, deveria ocorrer a reunião dos “membros separados”. “A unidade doutrinária é im(possível) [...] mas a tolerância, convivência sim” (AMARAL, 1934, p. 29). O princípio da liberdade defendida por Epaminondas Melo era mediado pela tolerância às diferenças. Por outro lado, ao valorizar ao extremo a ortodoxia, o protestantismo brasileiro “perdia a sua identidade” de “igreja universal” e confundia “a fidelidade à fé com a rigidez de crenças” e com isso as divisões aumentavam (AMARAL, 1934, p. 22).

Conforme o livro, as doutrinas e credos eram formulações de homens e que se constituíram em fardos pesados e difíceis de viver. Epaminondas Melo enxergava os credos como uma maneira de tornar a vida religiosa “seca, estéril” e propensa às divisões (AMARAL, 1934, p. 26). As diferenças doutrinárias eram, assim, o fermento divisionista.

Em nome da vivência de uma religião saudável, as diferenças eclesiais, “meros discursos acadêmicos”, deveriam ser reclusas aos seminários, classes de estudo bíblico, pois além dessas esferas eram “questões mortas”. Epaminondas Melo defendeu que as igrejas brasileiras já abrigavam em seu interior fiéis portadores de uma multiplicidade de pensamentos, de maneiras de viver a fé (“alguns chegavam a dividir o mesmo púlpito”¹⁶⁶), sendo essa diversidade proveitosa desde que tratada com tolerância.

Dentro de uma Igreja, entre os adeptos de um credo particular – afora as multidões que, sobre muitos pontos, tem crença implícita, e aceitam pacificamente a fórmula que se lhes dá – dentro de um mesmo grupo, diferenças surgem, fatalmente, irreconciliáveis na interpretação, também secundária, de pontos de fé (AMARAL, 1934, p. 30).

Para Epaminondas Melo, se o espírito separatista fosse levado até as últimas consequências, sob a alegação de defender uma suposta pureza doutrinária ou unidade denominacional, as igrejas trilhariam caminhos de cismas contínuos que extinguiriam os grupos pela constante redução¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Numa passagem Epaminondas anotou: “Corre, e com acerto, a observação de que os calvinistas são arminianos quando pregam e os arminianos, calvinistas quando oram” (p. 27).

¹⁶⁷ “Conta-se que uma igreja escocesa do século XVI, cujo intuito era preservar a unidade da crença, pela exclusão contínua dos que se dissidiam da maioria, e que acabou num casal de velhos, sendo que a mulher já não confiava muito na ortodoxia do esposo” (p. 31).

Já com relação à justificativa de que a reunião de igrejas prejudicaria as “psicologias feitas” (a identidade eclesiástica), já assentadas num corpo doutrinário e burocrático, o reverendo Epaminondas Melo ressaltou que cada confissão formatava pouco a pouco a “psicologia dos elementos novos”, de maneira que todos se reconheciam como uma coletividade. Nesse contexto, ressaltou o reverendo, não haveria problema na existência de orientações diversas de grupos numa mesma igreja ou numa confederação de denominações. A fragmentação, por outro lado, prejudicaria “o sentimento de pertença a uma coletividade maior”, a igreja universal, espiritual (AMARAL, 1934, p. 52, 53).

A concepção acima ressalta a primazia do pertencimento coletivo mais amplo, que rompia com as paredes confessionais. Esse foi o objetivo intentado pela CBC e assumido pela CEB. Era, pois, a partir do cultivo de sentimentos de fraternidade, de identificação coletiva (o protestantismo) que os resultados práticos seriam alcançados. Em primeiro lugar, a identificação deveria ser com o cristianismo, em segundo com o protestantismo e “apenas em último lugar”, a identificação a alguma confissão específica. “Inverter esta ordem é inverter valores” (AMARAL, 1934, p. 81.). Nesse mesmo sentido, o reverendo afirmou:

[...] se a unidade espiritual merecer a primazia de nossa consagração, cultivaremos em nós um estado de espírito que terá consequências práticas no terreno da união eclesiástica [...] se a igreja for uma, é natural que esta unidade interna ache alguma forma exterior de expressão (AMARAL, 1934, p. 83).

Como exemplo para o cultivo desse sentimento cristão inclusivo, Epaminondas Melo lembrou que em São Paulo e no Rio de Janeiro diferentes igrejas celebravam a Ceia em conjunto em determinadas ocasiões. O caminho, portanto, seria investir na solidificação da fraternidade, do sentimento de pertencimento, para a qual a devoção em conjunto teria papel de destaque. “O que se nos impõe é a necessidade de cultivar outro espírito” – o fraterno (AMARAL, 1934, p. 91).

Após demonstrar as evidências de que o protestantismo brasileiro era extremamente seccionado, Epaminondas Melo reitera que as igrejas no país deveriam substituir o proselitismo dogmático por formas de intervenção social, como expressão dos esforços pela fraternidade cristã. Esse era um “desafio novo” e que pouca atenção havia recebido das igrejas no país. Os poucos recursos humanos somados à constatação de que as igrejas agiriam em um “meio social que, não raro, desconhecia, em questões dessa natureza, a autoridade de uma religião de minoria”, desencorajava alguns, pois tais ações seriam, assim, identificadas somente como proselitismo (AMARAL, 1943, p. 161).

Esse desafio de “ir ao encontro do social” foi uma das marcas impressas pelo reverendo Epaminondas Melo durante sua atuação na CEB. Ainda que nos cinco anos que esteve integrado à Confederação poucos avanços foram notados, ele contribuiu para solidificar essa tarefa como parte constituinte dos direcionamentos da entidade. O cenário sociopolítico brasileiro na década de 1930 inquietou algumas lideranças como o reverendo Epaminondas Melo e o reverendo Othoniel Mota que, embora não tenham realizados grandes ações por meio da CEB, por exemplo, foram vozes constantes de denúncias e clamores pelo envolvimento das igrejas para com as causas sociais.

O reverendo Epaminondas também fez críticas ao protestantismo brasileiro, como um todo, e aos esforços cooperativos até então realizados. Os temas problemáticos, as carências ressaltadas, foram as mesmas em que a CBC se debateu ao longo de seus dezoito anos de existência. Poucos avanços haviam sido obtidos. O protestantismo no país carecia da coordenação de esforços na criação de colégios, na organização do ensino religioso, na formação de novos obreiros, na manutenção de jornais (sem espírito polêmico), na publicação de livros¹⁶⁸. Além disso, de maneira geral, as igrejas brasileiras haviam centrado suas ações no anticatolicismo e, por outro lado, deixado de lado o combate ao espiritismo e ao teosofismo, expressões religiosas “cultas” e que, segundo o escritor, estavam “destruindo a civilização contemporânea”. Com relação à evangelização, Epaminondas Melo frisou que faltava dinamismo na propaganda do Evangelho, sobretudo quando levado às “massas incultas”, pois a pregação resumia-se a uma apresentação intelectualizada do plano de salvação e que não condizia com as realidades do país (AMARAL, 1934, p. 157-158).

Atentar para as realidades do país foi o remédio indicado para que as diferentes igrejas dinamizassem a sua presença no país. Com essa notificação, Epaminondas Melo fez críticas ao “exagerado” apego às igrejas do estrangeiro (igrejas-mãe). Embora reconhecesse a importância do auxílio financeiro que missões e igrejas ainda destinavam aos brasileiros (diminuídos pós-crise de 1929), propugnou por uma orientação nacional, voltada à realidade social e religiosa do país. A atuação de Epaminondas Melo do Amaral como um dos principais articuladores à frente da CEB também caminhou nesse sentido.

A intenção, desde a fundação da CEB, foi diminuir paulatinamente a dependência financeira, sobretudo, de organismos estrangeiros como o CCLA, e propugnar uma vida totalmente nacional ao cooperativismo eclesial. Essa meta ocorreu “naturalmente” nos anos seguintes à crise econômica internacional; da mesma forma como diminuíram as já

¹⁶⁸ “E nós vamos depender, indefinidamente, do estrangeiro altruísta, para imprimir, e até distribuir as nossas Bíblias?” (p. 161).

pequenas contribuições das igrejas brasileiras, o que explica as corriqueiras crises financeiras pelas quais a Confederação passou.

Conforme Éber Ferreira Lima, o ecumenismo entendido como viável e proposto por Epaminondas Melo estruturou-se em: a) promover a brasilidade das igrejas (busca pela autonomia eclesiástica frente ao estrangeiro) e eliminar o “sectarismo cultural”; b) criar passos concretos para a aproximação das igrejas; e, c) atuação das igrejas na resolução dos problemas sociais do país “para tornar o Reino de Deus acessível a todos” com a difusão de valores cristãos baseados na fraternidade, democracia e liberdade – uma clara alusão às bandeiras liberais (LIMA, 1995, p. 48).

Liberalismo, conservadorismo, modernismo foram palavras que afloraram no conflito conhecido como “Questão Doutrinária” na IPI a partir do ano de 1938, e que ressoou também nos esforços cooperativos promovidos pela CEB, sob a liderança principal de Epaminondas Melo do Amaral. Com o conflito na IPI algumas concepções do autor de “Magno problema” foram postas à prova, como se pode notar no último tópico desse trabalho. Mais do que uma proposta de ecumenismo ou fraternidade, o referido livro foi uma análise crítica do movimento cooperativo até então desenvolvido no país. Crítica à qual o próprio autor viu-se confrontado em anos seguintes.

Uma iniciativa de cooperação, fruto da Subcomissão de Missão aos índios da CBC, que alcançou resultados positivos ao envolver diferentes igrejas, foi a Missão aos índios Caiuá. Essa Missão, ainda em atuação, foi a materialização dos discursos religiosos em prol da solidariedade e da cooperação eclesiástica aqui estudadas. Além disso, as justificativas para a sua criação também espelharam discursos do cenário político e social da época, como o forjamento da nacionalidade e a busca pelo progresso ou civilização do país.

A Missão entre os índios Caiuá

Os povos indígenas figuraram como propósito para a evangelização de igrejas protestantes no Brasil desde o século XIX. O jornal *Imprensa Evangélica* em sua segunda edição publicou o texto “Como pregar aos índios”, no qual retratou as experiências de um missionário nos Estados Unidos e ressaltou que os povos indígenas deveriam figurar como “alvos da pregação” das igrejas no país (IMPENSA EVANGÉLICA, 20/1/1866, n. 2, p. 14). Textos semelhantes foram publicados nos anos seguintes no *Imprensa Evangélica* e n’O

*Estandarte*¹⁶⁹. Nesse último jornal, foi publicada uma série de textos intitulada “Evangelização brasileira”, escrita pelo reverendo José Primênio, do presbitério de Pernambuco.

Esses artigos ponderavam 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 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 nomenclatura de “crentes”, termo utilizado pelo autor para se referir a todos os que já “havia sido salvos mediante o Evangelho”.

A evangelização dos povos indígenas deveria, assim, ser um esforço comum. A imagem distorcida de que povos indígenas no Brasil eram selvagens, bárbaros e ansiavam a ajuda das igrejas continuou ao longo das primeiras décadas republicanas, quando as igrejas de origem missionária iniciaram atividades com o fim de incluir os povos indígenas como meta para a evangelização. Em alguns momentos, além de almas a serem salvas para o cristianismo, os indígenas foram vistos como os legítimos brasileiros, aqueles para os quais a evangelização adquiriu também uma feição de serviço patriótico. Para tal empreitada, as igrejas protestantes apresentavam-se como as verdadeiras portadoras de uma fé cristã capaz de proporcionar aos povos indígenas uma suposta civilização, advogada também pelo então SPI¹⁷⁰.

A evangelização do país foi o tema de maior preocupação nos círculos protestantes brasileiros em fins do século XIX¹⁷¹ e nas primeiras décadas do século XX. 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. O imperativo de evangelizar foi um dos pilares que apoiaram o

¹⁶⁹ *Imprensa Evangélica*: (6/10/1888, p. 315; 8/12/1888, p. 391; 23/3/1889, p. 93; 15/8/1891, p. 251). *O Estandarte*: (14/9/1895, p. 1; 26/10/1895, p. 1; 9/11/1895, p. 3; 14/12/1895, p. 3).

¹⁷⁰ Outras referências à evangelização dos povos indígenas no século XX: “Criação de uma escola para os índios Guarani”, *O Estandarte* (2/7/1903, p. 3; 9/7/1903, p. 3); “A Evangelização entre os indígenas brasileiros”, *O Jornal Batista* (23/8/1923, p. 5); “Trabalhos entre os índios”, *O Jornal Batista* (17/5/1923, p. 6); “Pelos nossos aborígenes”, *O Expositor Cristão* (15 e 22/4/1925, p. 1); “A evangelização aos índios”, *O Jornal Batista* (8/7/1926, p. 8). Sobre missões desenvolvidas por adventistas, consultar: Prestes Filho (2006).

¹⁷¹ Outro texto sobre a evangelização dos povos indígenas foi veiculado pelo periódico oficial da Igreja Metodista: “Evangelização dos índios e dos libertos do Brasil”, *Expositor Cristão*, 15/11/1889, p. 2. A evangelização de indígenas no Brasil também repercutiu em materiais publicados nos Estados Unidos: “The Indians of Brazil” (1898); Tucker (1902); “Medical Missions”, *The Missionary Survey*, august 1922, p. 605, 606.

surgimento das entidades cooperativas entre diferentes igrejas no Brasil, como a Missão Evangélica Caiuá.

O surgimento da Missão Caiuá mostra que o movimento cooperativo 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 missionários, como os da Obra Cristã na América Latina, foi possível constatar que houve na época um despertar 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 desse movimento de busca pela solidariedade eclesiástica 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, por exemplo, nas intervenções de lideranças proeminentes, como Erasmo Braga.

A criação da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI, 1928) e o estabelecimento da Missão Caiuá em Dourados (1929) foi resultado do movimento de cooperação entre as igrejas protestantes no Brasil, efetivada pela CBC. 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 dos diferentes povos indígenas, 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. Assim, o protestantismo inserido em Dourados teve um perfil solidário, não só pelos aspectos que o ligavam à criação da AECI, mas, sobretudo, pela colaboração e vivência dos missionários num mesmo campo de trabalho.

Civilização, patriotismo e protestantismo, foram três sinônimos para o trabalho missionário e cooperativo que culminou com a instalação da Missão Evangélica Caiuá em Dourados, antigo Sul de Mato Grosso, em abril de 1929¹⁷². Essa Missão, instalada bem próximo ao Posto do Serviço de Proteção ao Índio, nos limites da Reserva Indígena de Dourados, foi a primeira estação missionária dirigida por diferentes igrejas protestantes brasileiras entre indígenas. Ela foi idealizada pela Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil, organização criada na capital paulista em agosto de 1928 e que contou com o apoio da CBC desde sua idealização.

A primeira equipe de missionários protestantes que se fixou na então Vila de Dourados foi composta pelo reverendo Albert Sidney Maxwell e sua esposa, Sra. Mabel Davis Maxwell, membros da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos, o médico Nelson de Araújo, membro da Igreja Metodista do Brasil, o professor e dentista Esthon Marques, membro da Igreja Presbiteriana Independente, o agrônomo João José da Silva, acompanhado da professora Guilhermina Alves da Silva (esposa) e o pequeno filho Erasmo¹⁷³. Essa equipe estabeleceu-se em Dourados no início do mês de abril de 1929, pondo em marcha um conjunto de ações referentes à instalação e organização da Missão Caiuá, ao conhecimento do campo de trabalho e ao estabelecimento dos primeiros contatos com os grupos indígenas¹⁷⁴ e a população não índia do lugar. O estabelecimento da equipe missionária no Sul de Mato Grosso repercutiu nos jornais denominacionais das respectivas igrejas consorciadas na Missão. Uma dessas publicações relatou:

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 a fim 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

¹⁷² O município de Dourados é a segunda maior cidade do atual estado de Mato Grosso do Sul (criado em 1977 com a repartição do estado de Mato Grosso). Possui aproximadamente duzentos mil habitantes não indígenas e aproximadamente doze mil índios, sendo a maior parte da etnia Guarani. A Reserva Indígena, criada em 1915, hoje pode ser considerada um bairro da cidade, uma vez que está contígua geograficamente ao município. Os missionários a serviço da AECI foram os primeiros protestantes que chegaram a Dourados.

¹⁷³ A instalação da Missão entre os índios Caiuá de Dourados foi precedida de viagens exploratórias pelos missionários Maxwell e Nelson de Araújo, relatadas nos jornais denominacionais. A última dessas viagens ocorreu entre os meses de maio e junho de 1928.

¹⁷⁴ Ocupavam a Reserva Indígena de Dourados as etnias Terena e Guarani (Caiuá).

certo de que o seu trabalho será grandemente abençoado (O PURITANO, 6/4/1929, p. 5).

A citação acima fez parte de uma carta enviada por Eurípedez C. Menezes¹⁷⁵ 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. 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 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 eclesial. A fundação da missão representava para o autor a morte do “sectarismo” que “tanto prejudicava o avanço do Evangelho” e as ideias de cooperação¹⁷⁶. “A primeira missão brasileira para os índios é simplesmente e felizmente evangélica [...] Graças a Deus!”

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 e década de 1930. Entre estes, destacava-se a preocupação com a preservação e o engrandecimento da pátria e nacionalidade brasileiras. Além disso, 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 protestante.

¹⁷⁵ À época, Eurípedez C. Menezes era o presidente da Associação Cristã de Moços de São Paulo.

¹⁷⁶ A criação da Missão Caiuá e o movimento cooperativo entre igrejas protestantes foi o tema da pesquisa que desenvolvi no Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado) da UFGD. Esse trabalho originou o livro “Até aos confins da Terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas” (2011). Desde então, publiquei outros textos sobre essa temática.

No caso da parte Sul de Mato Grosso, o indígena foi o elemento tomado como destinatário dos esforços de expansão dos benefícios culturais e religiosos presentes no protestantismo. Os jornais denominacionais o apresentavam ora como legítimos brasileiros ora como habitantes das selvas, ignorantes e pagãos.

O discurso das narrativas missionárias, veiculados pelos jornais, visava estimular à fé, 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. Por meio dos jornais denominacionais foi possível notar ainda que as igrejas que integravam a Missão Caiuá não contribuíram financeiramente de forma regular ao longo da primeira década de existência da entidade, o que motivou a publicação de constantes pedidos de doações nos diferentes jornais eclesiásticos. Além da doação financeira, os missionários recebiam em Mato Grosso roupas, calçados, alimentos, sementes e ferramentas agrícolas, fruto de campanhas missionárias promovidas em igrejas de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro.

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 evangelização dos índios, pois a Missão era consoante com as concepções e atividades desenvolvidas pelo SPI no Mato Grosso. 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.

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, 6/4/1929, p. 5).

A comparação publicada no jornal *O Puritano* contém implícita uma contradição, uma vez que as bandeiras paulistas objetivaram a captura e escravização dos indígenas; por outro lado, foi reflexo do contexto político e econômico do país naquele momento, cuja balança comercial estava alicerçada numa economia monocultora (o café) e de exportação, cujo principal problema seria a vastidão de terras consideradas “vazias” e com mão de obra subutilizada e espalhada nos “sertões”. Nessa perspectiva, o trabalho missionário bandeirante ganhou um aspecto positivo, pois os religiosos iriam ao encontro dos “selvagens” que ocupavam terras subutilizadas e, assim, ao resgatá-los das trevas religiosas os conduziriam no processo de integração à sociedade “civilizada” nacional¹⁷⁷.

A evangelização do país era compreendida pelas denominações protestantes brasileiras como um requisito para o adiantamento/progresso da nação e, esse projeto de santificação evangélica para o Brasil, destinava-se a alcançar não somente o “selvagem”; também o “povo queria ter uma religião”. Conforme já mencionado, na visão dos protestantes os brasileiros se deleitavam em “práticas e vícios” considerados perniciosos pelas igrejas protestantes, tais como o consumo de bebidas alcoólicas, o fumo, os jogos, a prostituição, entre outros (O ESTANDARTE, 11/9/1930, capa).

No espaço mato-grossense, os índios não ficaram indiferentes à presença dos novos indivíduos na região. Numa carta escrita em 25 de abril de 1929, o missionário Albert Maxwell relatou que alguns índios Caiuá visitaram a casa alugada pelos religiosos em Dourados e se mostraram interessados sobre as intenções/planos dos missionários na Reserva Indígena. Além disso, o reverendo anotou que os índios frequentaram a residência dos religiosos com “coisas para vender, como peles, milho etc.”; a amizade se estabeleceu aos poucos, segundo a carta escrita por Maxwell¹⁷⁸. O interesse dos Caiuá na busca por informações sobre a presença dos religiosos também foi registrado pelo missionário Nelson de Araújo que, “nas conversas com os índios contando o que pretendiam fazer”, acreditava

¹⁷⁷ Importante dizer que essa imagem distorcida de que os povos indígenas no Mato Grosso do Sul ocupam grandes quantidades de terras sem utilizá-las para o trabalho ainda permanece no imaginário da população desse Estado. Sem considerar o modo de conceber a terra pelos indígenas, em particular pelos Guarani, reforça-se o estereótipo de que a etnia não é dada ao trabalho e, portanto, não tem o direito de reivindicar os territórios que lhes foram tirados “naturalmente na marcha do progresso”. Após longo período de pleno domínio do cultivo da soja no Estado, atualmente é a cana de açúcar que passou a ocupar enormes áreas de terras com a instalação de usinas (grande parte com capital estrangeiro) e, nos trabalhos braçais que envolvem a produção e o beneficiamento da cana, os indígenas compõem a maior parte da massa chamada de “trabalhadores rurais” (adesivo que estampa os ônibus contratados pelas empresas para o transporte dos empregados) e que, contraditoriamente, lavram a terra outrora ocupada por seus ancestrais em troca de subsalários. Uma análise desse processo de desterritorialização é encontrada na dissertação de Mota (2011).

¹⁷⁸ Trata-se de uma carta endereçada ao senhor Sebastião Machado, da cidade de Campinas, São Paulo.

obter algum êxito futuro para a Missão (EXPOSITOR CRISTÃO, 15/5/1929, p. 1)¹⁷⁹. As visitas de indígenas à residência dos missionários foram constantes ao longo dos primeiros meses de 1929, bem como a ida dos religiosos ao interior da Reserva Indígena.

Numa dessas incursões às moradias dos índios, feitas a pé em meio à mata, o missionário João José da Silva contou com a ajuda de um trabalhador paraguaio para interpretar o Guarani, uma vez que os religiosos desconheciam o idioma usado pelos Caiuá. Nesses encontros entre indígenas e missionários, a comunicação causava dificuldades para os religiosos, que procuravam “aprender algumas palavras em Guarani, mas às vezes falavam tão mal que a criança ria-se a valer de todos”, relatou João José da Silva. Ao espaço e ao modo de vida da região, conhecido dos indígenas, os missionários tiveram que adaptar-se. Ao narrar uma caminhada pela mata entre as moradas dos índios, João José da Silva registrou:

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 (O PURITANO, 22/6/1929, p. 6).

As trocas e negociações caracterizaram o relacionamento entre os indígenas e os missionários. Assim, com o decorrer dos anos, a Missão Caiuá tornou-se um espaço no qual os indígenas puderam estabelecer relações com a sociedade envolvente. Esse cenário desenvolveu-se por meio da própria estrutura missional proposta pelos religiosos, que se dividiu, desde o início, em três frentes: educação, saúde e trabalhos agrícolas. Somado a isso, o ensino cristão, através de cultos e escolas dominicais. O plano de “aldear, civilizar, educar, cristianizar e curar as enfermidades” começou a ser desenvolvido com maior empenho a partir da compra, entre 1930 e 1931, das terras que abrigariam a sede missionária (EXPOSITOR CRISTÃO, 19/9/1929, p. 1). A área onde atualmente se encontra a Missão foi adquirida contígua à sede da administração da Reserva. Isso certamente facilitou o trabalho conjunto com os agentes do S.P.I. e o acesso aos índios que buscavam benefícios na sede do Posto Indígena.

Concomitantemente à preocupação dos missionários protestantes de manter os primeiros contatos com os índios de forma amistosa, eles adentravam a Reserva buscando conhecer o espaço geográfico e cultural destes últimos. As primeiras experiências dos

¹⁷⁹ Uma análise a respeito da instalação da Missão entre os Caiuá, a partir da ótica dos próprios indígenas, é tema do capítulo: “Missão Caiuá: um ideário de fé e civilização nos confins de Mato Grosso (1929-1970)”, escrito em coautoria com a historiadora Renata Lourenço (UEMS). Esse trabalho está em vias de publicação e integra o livro: **Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais**, organizado pelas historiadoras Graciela Chamorro e Isabelle Combès.

missionários junto aos índios de Dourados deram-se de forma mais elaborada e sistemática com as tentativas de alfabetização de adultos e de crianças a partir de 1929 e 1930. A educação escolar, os serviços de saúde e o ensino agrícola foram o campo privilegiado de atuação missionária.

Os planos missionais que foram colocados diante dos indígenas estavam diretamente relacionados à formação dos membros da equipe de missionários. A formação profissional secular dos religiosos brasileiros 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 realizados previamente. Cada um dos integrantes da equipe tornou-se responsável pela direção da atividade de sua competência, que, junto com as outras ações, 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” (EXPOSITOR CRISTÃO, 21/8/1929, p. 4-5).

Contudo, a “civilização” mencionada somente seria alcançada através da adoção de novos costumes e práticas relacionados à saúde, ao 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 justificava-se 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 cânticos¹⁸⁰, como também das orações e das devoções.

Convém lembrar que, ao mesmo tempo em que o Estado, através do SPI, e as missões religiosas propugnavam tornar os indígenas aptos e autônomos para conviverem com

¹⁸⁰ Em uma entrevista ao jornal *O Puritano*, em 1939, a missionária/professora Elda Rizzo Emerique afirmou que as crianças indígenas gostavam “imensamente” de música, eram muito “inteligentes, vivos, indagadores, perspicazes em tudo”. Conforme o relato, os missionários tinham que “cantar, tocar instrumentos, rodar” para tentar atrair os alunos (25/12/1939, p. 3).

a população não índia, 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 social¹⁸¹.

É importante frisar que, para os missionários, civilização foi sinônimo de protestantismo. 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 de um suposto estágio de civilidade, mas o principal motivador seria a mudança religiosa que desencadearia, então, transformações em todos os outros aspectos da vida. Essa afirmação pode ser percebida nas ênfases das cartas e dos relatos publicados nos jornais protestantes a respeito da necessidade de se fazer os indígenas abandonarem a “vida selvagem” e, por meio do Evangelho, alcançar a “civilização”.

Em 2015, completaram-se 86 anos da chegada dos primeiros missionários protestantes em Dourados. Devido à longa história que os indígenas de Dourados mantêm com a Missão, frequentando a escola, os cultos, usando o hospital, o Instituto Bíblico, de certa maneira já não há um estranhamento de parte da comunidade indígena frente ao trabalho da Missão (CHAMORRO, 2009). Além disso, ao longo dos anos, a Missão teve um papel importante na formação de lideranças indígenas, político/religiosas, egressas das escolas missionárias, engajadas na promoção dos referenciais culturais étnicos, na luta pelo reconhecimento e demarcação dos territórios anteriormente ocupados, entre outras batalhas. A Missão, nesse sentido, serviu como um instrumento que preparou os indígenas para o contato e o convívio com o universo do “branco”.

Ao longo de seus 86 anos a Missão Caiuá passou por algumas transformações¹⁸², administrativas e de atuação missionária, como o maior estreitamento da atuação (inclusive

¹⁸¹ Sobre a política indigenista do estado republicano, especialmente com uma visão a partir da Aldeia Panambizinho em Dourados, consultar: Lourenço (2008).

¹⁸² Hoje a Missão Caiuá conta apenas com a participação da Igreja Presbiteriana do Brasil e Presbiteriana Independente. A Igreja Metodista, devido a atritos com os presbiterianos pela abertura de atividades religiosas entre os não índios em Dourados, retirou-se desse trabalho em meados da década de 1940. Em 1979, por meio do Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME, um órgão ecumênico protestante) criou em Dourados a Missão Metodista Tapeporã (caminho bom), que também atua na Reserva Indígena de Dourados. Informações a respeito do surgimento dessa Missão podem ser encontradas no livro **Minha prece (1992)**. Scilla Franco foi o primeiro missionário a atuar nessa Missão.

com investimento de dinheiro público) em parceria com órgãos dos governos municipal, estadual e federal. Nesse contexto, convém lembrar a valorização jurídica do “ser índio” no Brasil pós Constituição de 1988. A promulgação da Carta Magna redefiniu o Estado Brasileiro como pluriétnico, o que possibilitou aos povos indígenas o direito à diferença e, com isso, gradativamente desenvolveram-se mecanismos de proteção (jurídicos e sociais) dos modos de ser, viver e existir das diferenças. Mas a principal alteração após a Constituinte diz respeito ao abandono da política integracionista, homogeneizadora, que sempre objetivou integrar os povos indígenas à sociedade nacional, a uma suposta civilização.

Essa mudança repercutiu também na maneira como a Missão Caiuá continuou a atuar entre os índios de Mato Grosso do Sul. Assim, nos últimos anos, é possível notar que a Igreja Presbiteriana (principal igreja à frente da Missão) passou a desenvolver atividades missionárias menos agressivas para com o modo de vida dos próprios índios. É bastante significativa, nesse contexto, a criação (com apoio da Missão Caiuá) da Igreja Indígena Presbiteriana em 2008. Essa Igreja tem à sua frente lideranças indígenas oriundas das formações religiosas ofertadas na sede da Missão Caiuá. Vale a pena registrar ainda que, nas últimas décadas, cresceu enormemente na Reserva Indígena de Dourados, a quantidade de templos de igrejas com perfil pentecostal, sob a liderança de indígenas com ou sem a colaboração de igrejas sediadas na cidade. Tais igrejas possuem uma postura mais ofensiva contra a chamada cultura religiosa tradicional¹⁸³.

Outro aspecto a ser lembrado são as intensas (e não poucas vezes sob o signo da violência física contra os indígenas) disputas por terras entre fazendeiros e índios. Tais conflitos intensificaram-se com as (tardias) publicações pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) das portarias de autorização para o início de estudos para identificação de territórios tradicionais indígenas. Nos últimos anos houve reocupação de terras pelos indígenas, assassinatos de professores índios, de crianças, destruição de acampamentos, intensa propaganda na mídia local e estadual contrária às reivindicações dos indígenas e o reforço de estereótipos, preconceitos e imagens negativas dos índios pelos não indígenas. Neste “novo” e complexo cenário, pouco se tem notado a atuação dos agentes religiosos cristãos, sobretudo evangélicos, em defesa das lutas indígenas. O desejo de justiça e/ou paz entre os homens não

¹⁸³ O surgimento da Igreja Indígena Presbiteriana foi objeto de estudo da tese de Reis (2010). Importante dizer que após décadas de atuação de diferentes igrejas entre os povos indígenas de Dourados houve apropriações e ressignificações da fé cristã entre esses povos. Além da tese de Gustavo Soldati Reis, citada a pouco, o antropólogo Levi Marques Pereira (2012) e a historiadora Graciela Chamorro (2009) escreveram a esse respeito. Atualmente o mestrando em História pela UFGD, José Augusto Santos Moraes, desenvolve uma pesquisa a respeito das identidades étnicas de indígenas convertidos ao pentecostalismo.

deveriam ser entendidos como faces de uma missão de todos? (GONÇALVES; POSSADAGUA, 2012).

Fraternidade, solidariedade, paz, unidade, foram palavras que inspiraram lideranças eclesiais e materializaram em atividades como a Missão Caiuá. Contudo, lado a lado aos esforços pela unidade das igrejas, permaneceram divergências e conflitos que resultaram no divisionismo eclesial. Esse foi o caso da chamada Questão Doutrinária.

Velhos problemas, velhas soluções e novas igrejas. A Questão Doutrinária

O apego às doutrinas eclesiais sempre foi denunciado pelos defensores do movimento cooperativo como o principal obstáculo à prática da cooperação e ao estabelecimento de vínculos fraternais mais sólidos no seio do protestantismo. As primeiras cisões entre protestantes no país (Igreja Evangélica Brasileira e IPI) foram motivadas, em grande medida, por questões doutrinárias. As justificativas dos batistas, como já demonstrado, para não aderir ao movimento cooperativo também foram baseadas em princípios doutrinários. Além disso, no interior das próprias igrejas envolvidas nos esforços pela cooperação e fraternidade eclesiais, ecoaram vozes temerárias de que a aproximação confessional poderia, de alguma maneira, causar prejuízos às doutrinas denominacionais.

Cabe ressaltar que a confessionalidade (doutrina, ritos, costumes, credos) das respectivas igrejas era entendida como aquilo que conferia, ou materializava, uma suposta identidade protestante de ser presbiteriano, batista, metodista etc. Além disso, por trás da materialização das respectivas confessionalidades estaria uma compreensão particular da “boa e perfeita interpretação das Escrituras” e, dessa forma, qualquer ameaça a essa plausibilidade era encarada como uma afronta ao próprio Evangelho, ao próprio cristianismo protestante.

Um exemplo foi o conflito conhecido como a “Questão Doutrinária” no interior da Igreja Presbiteriana Independente a partir de 1938. A abordagem desse evento é importante porque envolveu diretamente o principal representante dos esforços pró-unidade eclesial nesse período, o reverendo Epaminondas Melo do Amaral, e porque a polarização de conservadores *versus* liberais também ressoou nos esforços então empreendidos pela CEB. O desfecho foi a cisão do presbiterianismo independente e o surgimento de novas igrejas, num momento da história protestante em que se proclama, com grande afincamento, a necessidade de união das igrejas e o combate ao divisionismo eclesial. O apego doutrinário era um velho

problema a que se defrontavam os militantes pró-união protestante e, nesse sentido, a divisão de igrejas era também uma velha solução.

A “Questão Doutrinária” polarizou dois grupos distintos no interior da IPI: liberais e conservadores. Esse conflito também ecoou para além dos arraiais independentes, já que tornou o debate sobre o liberalismo teológico um tema passível de apreciação em outras igrejas.

O termo liberalismo conjugou-se à teologia protestante a partir do século XIX e tomou a ênfase “da liberdade de pensamento e da tolerância das diferenças”. Na Europa, sobretudo a partir da Alemanha, o liberalismo buscou atualizar a teologia frente às transformações sociais e econômicas da época, aos avanços da ciência e do saber humano. Com esse enfoque, o cristianismo protestante deveria envolver-se na resolução dos problemas sociais, uma vez que a vitalidade da fé seria afirmada no envolvimento com as realidades sociais (LIMA, 2005, p. 37-38).

Nos Estados Unidos, berço do protestantismo de origem missionária que se inseriu no país, o liberalismo teológico também primou pela aproximação da fé à ciência moderna, contudo, de maneira que a primeira fosse quase subordinada à segunda. Com isso, surgiram ideias que contrariavam, naquele país, a postura conservadora do protestantismo estadunidense, que rechaçou entre outras coisas a crítica científica da Bíblia (análise de contextos, incompatibilidades), o acolhimento de teorias científicas da época, como o evolucionismo, que colocava em xeque o criacionismo (LIMA, 2005, p. 37-38).

O conservadorismo das igrejas estadunidenses levou ao surgimento do chamado fundamentalismo teológico que privilegiou, sobretudo, o combate à crítica científica da Bíblia e às teorias de Charles Darwin. O marco bibliográfico do fundamentalismo foi a publicação nos EUA do livro “Os fundamentos” (*The Fundamentals*), entre 1910 e 1915. Desde os debates em fins do século XIX, cristãos protestantes passaram a considerar os adeptos das ideias liberais como hereges, modernistas, anticristãos, já que permitia que doutrinas fundamentais da fé pudessem ser questionadas pelo saber terreno.

Como bem afirmou Éber Ferreira, o protestantismo missionário que chegou ao Brasil foi fruto do esforço missionário desse protestantismo conservador estadunidense, e refletiu, assim, uma mentalidade e teologia conservadora (LIMA, 2005, p. 39). Nas décadas aqui estudadas, por diversos momentos, as iniciativas de cooperação foram associadas ao liberalismo teológico, sobretudo quando tachadas como uma ameaça às confessionalidades das diferentes igrejas.

A Igreja Presbiteriana Independente era uma instituição teologicamente moderada no que se referiu ao debate entre conservadores e liberais. Optou pela acomodação de seus conflitos internos com o objetivo de afastar extremismos ideológicos ou teológicos. Assim, no desenrolar dos embates entre os dois polos adotou, a princípio, uma postura hesitante, mas que culminou numa atitude conservadora de seu Sínodo em 1941, e que reforçou o posicionamento fechado a mudanças, apesar das concessões. A IPI refletiu o contexto de debates de ideologias e de transformações pelas quais passava o país sob o governo de Getúlio Vargas. Houve “uma inter-relação e um vínculo entre o debate maior e o debate menor” (que aconteceu na igreja) (LIMA, 2005, p. 21-22).

Tal como as demais igrejas protestantes no país, a IPI não formava um todo coerente e livre de tensões, mas abrigava diferenças de ideologias, concepções de mundo. A forte liderança do reverendo Eduardo Carlos Pereira inibiu ou ocultou as diferenças de pensamento no interior dessa Igreja, de maneira que, após a sua morte em 1923, começaram a aflorar embates entre posturas conservadoras dos “mais velhos” e novas ideias dos “jovens” (LIMA, 2005, p. 60). O grupo nominado como “mais velhos” se refere às lideranças contemporâneas ao fundador Eduardo Carlos Pereira e que tiveram papel importante na criação e sustentação da IPI no decorrer dos anos; entre esses, os reverendos Bento Ferraz e Alípio do Vale, que primaram pela manutenção do conservadorismo vindo com os missionários presbiterianos. No grupo de “jovens” encontravam-se lideranças como Epaminondas Melo do Amaral e Jorge Bertolaso Stella, que passaram a ter papel mais destacado no interior da IPI a partir dos anos 1920.

Ao lado de Epaminondas Melo podem ser lembradas figuras como Erasmo Braga, Othoniel Mota e Miguel Rizzo Junior, que constituíram uma face culta do protestantismo desse período e que aspiravam a uma igreja “urbana e moderna; queriam o protestantismo livre de preconceitos relativos às ciências, falando às classes dominantes e sendo ouvido com respeito e atenção” (LIMA, 2012, p. 12).

No interior da IPI, os primeiros embates de posturas caracteristicamente liberais começaram a ocorrer em princípio dos anos 1920, especialmente a partir da criação da *Revista de Cultura Religiosa* (1921-1926), e pelas páginas d’*O Estandarte*, principal periódico independente.

Além das discordâncias entre jovens e velhas lideranças que ocuparam as páginas de periódicos, outra raiz para os eventos que culminaram com a “Questão Doutrinária” foi a disputa entre os jornais *O Estandarte* e *A Semana Evangélica*. Esse conflito teve início em 1927, quando a direção da IPI solicitou aos dirigentes d’*O Estandarte* que esse periódico

passasse a ser o órgão oficial da Igreja e, assim, passasse ao controle da mesma. Com a recusa do reverendo Bento Ferraz, dirigente do *Estandarte*, o Sínodo criou o jornal *A Semana Evangélica*. O novo jornal teve uma vida curta – 1927-1929 – quando o *Estandarte* passou à propriedade definitiva da Igreja, com maiores condições financeiras para mantê-lo diante de um cenário de crise econômica.

A eclosão do conflito chamado de “Questão Doutrinária” teve início com a inquirição do egresso do Seminário Independente, Rui Gutierrez, recém-formado em 1937. Interrogado pelo reverendo Alípio do Vale a respeito das “penas eternas” diante do Presbitério do Leste em 1938, afirmou “não ter opinião formada sobre a doutrina das penas eternas, tendo simpatia para a teoria do aniquilamento” da alma dos ímpios (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 3). Esse posicionamento contrariava a crença na condenação ao sofrimento eterno no inferno da alma das pessoas não salvas, uma vez que morto o indivíduo teria a sua alma aniquilada. Essa maneira de pensar também colocava em xeque as concepções presbiterianas sobre o sacrifício salvífico de Jesus Cristo e a eterna recompensa das pessoas salvas.

Diante dessa resposta, o reverendo Alípio do Vale fez duas consultas ao Sínodo da IPI e questionou se era válido licenciar ao ministério pastoral um candidato que apresentasse tais dúvidas. O Sínodo, após avaliar a questão, delegou a decisão final ao Presbitério Oeste, ao qual estava ligado o referido candidato (O ESTANDARTE, 11/6/1938, p. 2).

Na reunião desse Presbitério (fevereiro 1938), os reverendos Epaminondas Melo do Amaral, Othoniel Mota, Eduardo Pereira de Magalhães, Lívio Teixeira e João Euclides Pereira (os liberais) expressaram simpatia pelo modo de pensar do candidato Rui Gutierrez. Tal posicionamento resultou em “grande alarme e intolerância repulsiva” e provocou a polarização dos grupos liberal e conservador.

O grupo dos conservadores, tendo à frente o reverendo Bento Ferraz, promoveu “forte campanha” ao longo dos meses seguintes contra a “ameaça” que os liberais representavam. Os jornais *O Estandarte* e *O Presbiteriano Independente* foram o palco para os embates e para a publicação oficial da Igreja. As polêmicas foram publicadas entre março e agosto de 1938. *O Presbiteriano Independente*¹⁸⁴ foi criado em março de 1938 com o fim específico de “defender e sustentar os princípios conservadores do presbiterianismo”. Do lado conservador, os principais polemistas foram o reverendo Bento Ferraz e o presbítero Flamínio

¹⁸⁴ Publicação quinzenal que teve como diretor o reverendo Bento Ferraz, vice-diretor Presbítero Flamínio Fávero e como redator e gerente o reverendo Francisco A. Pereira Júnior. A última edição desse periódico saiu em 15 de agosto de 1938, logo após a última reunião do Sínodo Independente. Trouxe como divisa “Clama: não cesses. Se eles se calarem, as pedras clamarão”, referência ao texto de Lucas 19:40.

Fávero; dos liberais, escreveram Othoniel Mota, Epaminondas Melo¹⁸⁵, Eduardo Pereira de Magalhães e Alfredo Borges Teixeira¹⁸⁶. Houve também publicações de textos por pessoas “neutras”, como os textos do reverendo Antônio Corrêa Alvarenga¹⁸⁷, que abordaram um tom conciliatório para os debates então em curso.

No primeiro número do *Presbiteriano Independente* foi anunciada a formação da Coligação Conservadora para combater as “ideias liberais, infiltradas na Igreja” e, sobretudo, na Faculdade de Teologia. Nessa edição o periódico apresentou uma Plataforma¹⁸⁸ que nortearia a ação da Liga. O documento contestou qualquer “revisão dos símbolos doutrinários” da Igreja; recomendou o impedimento de candidatos com dúvidas a respeito dos princípios de fé presbiterianos ou que “fossem modernistas confessos”¹⁸⁹; recomendou também que os princípios antimacônicos voltassem a ser ressaltados, em especial com o fim de “interessar na matéria as demais igrejas evangélicas, especialmente a Igreja Presbiteriana do Brasil” (O PRESBITERIANO INDEPENDENTE, 15/3/1938, p. 1-2).

A Plataforma também fez referência ao movimento de federação de igrejas, então em curso pela CEB e que tinha como principal expoente o “liberal” Epaminondas Melo. Afirmou que a Confederação deveria estabelecer princípios doutrinários a serem seguidos pelas igrejas que desejassem a federação. “Aceitação do Credo Apostólico, inspiração da Bíblia, divindade de Jesus, salvação só por Cristo, imortalidade da alma e castigo eterno dos ímpios” (O PRESBITERIANO INDEPENDENTE, 15/3/1938, p. 2). Esses princípios formaram o núcleo do pensamento defendido pelos conservadores; ideais representantes da “verdadeira interpretação das Escrituras” segundo a leitura dos mesmos.

O texto apontou para um redirecionamento dogmático da IPI para com o relacionamento com igrejas diferentes ao explicitar o interesse de aproximar-se da “Igreja originária”, mais próxima aos seus credos: “Manifestar a maior simpatia para com todas as igrejas realmente irmãs e dispensar-lhes a máxima cooperação, notadamente à Igreja Presbiteriana do Brasil” (O PRESBITERIANO INDEPENDENTE, 15/3/1938, p. 1-2).

¹⁸⁵ Exemplo: “Estaremos certos” (série de textos), *O Estandarte*, 11/8/1938, p. 2.

¹⁸⁶ Exemplo: “Declaração necessária”, *O Estandarte*, 21/4/1938, p. 1-2.

¹⁸⁷ Exemplo: “Polêmica inútil”, *O Estandarte*, 11/6/1938, p. 1; 21/7/1938, p. 5.

¹⁸⁸ Foi assinada pelo reverendo Bento Ferraz (então jubilado), reverendo Francisco Augusto Pereira Júnior, Presbítero Adolfo Hempel, Presbítero Anacleto de Matos Silva, Presbítero Flamínio Fávero e diversos membros independentes. Com a publicação do *Presbiteriano Independente*, a Liga Conservadora ganhou notoriedade e, na última edição do periódico, a Plataforma contou com 1.918 aderentes, sendo 8 pastores, 88 presbíteros, 60 diáconos e diaconisas e 1.759 membros (SANTOS, 2011, p. 16).

¹⁸⁹ Trecho de um texto conciliador do presbiteriano independente Antônio Corrêa Alvarenga, ao tratar sobre o título de “modernista” conferido ao grupo de Epaminondas: “Tanto a doutrina das penas eternas, como a da imortalidade condicional e da restauração universal surgiram nos primeiros séculos da Igreja Cristã. De modo que o apelido ‘modernistas’ – é outra coisa sem razão de ser” (O ESTANDARTE, 21/7/1938, p. 5).

As justificativas dos liberais vieram nas páginas do jornal *O Estandarte*, que mais tarde compôs o folheto “Ao protestantismo no Brasil”, uma espécie de “declaração de fé”.

Declaramos, em face das discussões em plenário, que nos sentimos dentro das ideias e dos sentimentos cristãos e bíblicos, aceitando os princípios básicos da fé [...], porém acrescentamos que mantemos divergências, em diferentes particularidades, na interpretação tradicional da fé, divergências a despeito das quais nos julgamos dentro da Igreja de Cristo e não afastados dos irmãos que adotam posição teológica diversa, sustentando, como enfaticamente sustentamos, que o espírito do Cristianismo é de tolerância e não de dogmatismo que mata (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 3).

A situação acirrou de tal modo que em agosto de 1938 o Sínodo reuniu-se extraordinariamente para avaliar a questão novamente. Porém, nesse momento, Rui Gutierrez já havia sido licenciado ministro pelo Presbitério Oeste, em fevereiro do mesmo ano. Essa postura do Presbitério levou o reverendo Bento Ferraz a apresentar uma declaração de renúncia à autoridade da Igreja “com a mais profunda mágoa e indescritível angústia da alma e do coração” (O PRESBITERIANO INDEPENDENTE, 15/7/1938, p. 5).

Os liberais haviam publicado a “declaração de fé”¹⁹⁰ e reafirmado em dez tópicos a sua leitura dos “princípios do cristianismo protestante” para sustentar que “correntes diversas cabem fraternalmente na mesma Igreja”. O grupo de Epaminondas Melo e Othoniel Mota assumiu o uso do termo “liberal” como bandeira e como sinônimo de “liberdade de livre exame” da Bíblia (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 4).

O manifesto dos liberais não acalmou o “espírito de intolerância” e o primeiro a deixar oficialmente a IPI foi o reverendo Othoniel Mota. As divergências e ataques mútuos prosseguiram nos meses seguintes, estendendo-se para os anos de 1939 e 1940, quando o Sínodo adotou um posicionamento definitivo. O debate que originalmente partiu de um caso específico, ganhou proporções mais amplas que levaram ao questionamento da atuação ministerial de todos os ministros considerados liberais.

Assim, tal como o reverendo Othoniel Mota, “outros foram forçados a tomar o mesmo caminho”. Conforme o texto dos liberais, na última reunião do Sínodo em 1941 permaneceu “reafirmações de ortodoxia” que resultou na ameaça a todos que discordassem das decisões oficiais e “deixou sem resolver o ponto debatido – se os liberais poderiam ou não exercer o ministério, sem as restrições de direitos que vinham sendo feitas e preconizadas” (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 5).

¹⁹⁰ Além dos personagens liberais mencionados anteriormente, assinaram a declaração de fé o reverendo Jorge Bertolaso Stella, Alfredo Borges Teixeira e Seth Ferraz.

Em 20 de dezembro de 1941 os liberais publicaram o folheto “A Questão Doutrinária. À Igreja Presbiteriana Independente do Brasil”, no qual apresentaram as ideias liberais com o fim de “deixar patente que a teologia liberal é evangélica”, e que os seus assinantes não se conformavam com a situação “injusta e dúbia” a que haviam sido colocados.

O nosso liberalismo é, fundamentalmente, um espírito, uma atitude, uma tendência que nos leva a encarar de um ponto de vista largo e tolerante os problemas religiosos. O espírito liberal procura manter-se emancipado; livre, e só escravo de Jesus Cristo; pronto a sempre aceitar a verdade, venha de onde vier, e a rever a sua própria posição, quando uma nova luz se anuncie [...] Em pontos secundários e discutíveis, queremos o direito de afirmar, e o de divergir (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 6).

No referido Folheto, foram elencados oito pontos de fé que reafirmavam o modo de crer dos liberais. O ponto oito fez referência ao “espírito ecumênico e fraternal” tão debatido até aqueles anos e que apontava para a convivência de diferenças de pensamentos entre e nas igrejas do país. Os redatores do Folheto se diziam “impressionados” que mediante o contexto de “promoção do espírito de unidade” havia se manifestado forte intolerância no seio da IPI. O ideal não dogmático e ecumênico dos liberais foi pautado pela concepção de “igreja universal” que possuía “mais alto e mais largo” valor, sendo que “se todos emprestassem realmente valor secundário a estas questões nomeadas agora [doutrinas, costumes, ritos] desapareceriam o sectarismo e as inúteis divisões” (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 7, 8).

Outro posicionamento dos liberais que merece ser ressaltado foi a defesa de uma igreja mais tolerante e menos combativa à Igreja Católica, “cujos erros eram reconhecidos”, mas em cujas doutrinas e práticas haviam elementos cristãos. Esse ideal condiz com as posturas da CEB nos anos em que o reverendo Epaminondas Melo permaneceu à frente da entidade. Apesar de ter sido criada para contrapor o discurso católico perante a sociedade e o poder público, a CEB não encampou nenhum discurso acirrado de combate às doutrinas e dogmas católicos, como nos períodos de existência da CBC. Adotou uma política de boa vizinhança, sem deixar de “reconhecer os erros alheios” (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 8).

A publicação das ideias liberais no *Estandarte* e no “Manifesto à IPI” movimentou toda a denominação e suas lideranças, sendo que para alguns membros de presbitérios independentes as declarações impressas foram tomadas como uma confissão de crime, “sendo desnecessário ouvir os acusados”. Tais declarações foram tachadas como “verdadeiro

divórcio” entre os liberais e a Igreja (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 8-10). O primeiro Presbitério a sentenciar oficialmente os liberais foi o Noroeste:

É de justiça sejam processados sumariamente e imediatamente despojados das suas funções eclesiásticas, pois a atitude desses ministros, manifestada na declaração de princípios expostos em publicação amplamente difundida, constitui uma afronta à nossa Igreja (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 10).

Esse também foi o veredito de cinco, dos seis presbitérios da IPI em 1941. O Presbitério do Leste, por julgar “o liberalismo presente no Manifesto incompatível com a IPI” recomendou que os ministros que o assinaram procedessem ao pedido de exoneração (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 11). Para os liberais, tal decisão “condenou e afastou” os ministros que defendiam ideias que não poderiam ser consideradas heréticas, mas “rigorosamente cristãs [...] permitidas ou aceitas, umas e outras, em maior ou menor grau, nas igrejas irmãs e, como é notório, na própria Igreja Presbiteriana Independente” (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 13).

Diante do pronunciamento oficial da IPI, renunciaram à Igreja os seguintes personagens: Epaminondas Melo do Amaral, Eduardo Pereira de Magalhães, Erintos Batista de Carvalho, Lívio Teixeira, Olimpio Batista de Carvalho, Othoniel Mota, Ruy Gutierrez e Thomas Pinheiro Guimarães.

Com a saída de Bento Ferraz (conservador) e Othoniel Mota (liberal), em 1938, e em 1941 do grupo chamado de liberal, tiveram início as ações para o nascimento de duas novas igrejas no país: a Igreja Presbiteriana Conservadora e a Igreja Cristã de São Paulo.

Igreja Presbiteriana Conservadora: nas fileiras da ortodoxia

O Sínodo Presbiteriano Independente nas reuniões de 1938 e 1940 adotou uma postura hesitante para com os membros divididos entre liberais e conservadores. Estava em jogo a possibilidade de uma nova divisão da IPI e esse receio levou as principais lideranças da Igreja a primarem pela conciliação ao longo de três anos de embates. Contudo, ambos os lados desgastaram-se. Para os liberais “não havia clima” para permanecer no seio da Igreja, alguns já haviam manifestado desligamento ainda em 1938, e para os conservadores “a fórmula de conciliar firmeza e tolerância doutrinária” não foi satisfatória (SANTOS, 2011, p. 45).

No dia 11 de fevereiro de 1940, sete dias após o encerramento do Sínodo Independente, a 2ª IPI de São Paulo declarou-se desligada da jurisdição denominacional, juntamente com seu pastor, o reverendo Rafael Pages Camacho “transformando-se em Igreja Presbiteriana Conservadora por não concordar com as decisões do Sínodo de 1940”. Os membros do referido templo que não aderiram ao movimento divisionista foram “arrolados na 1ª Igreja de São Paulo” (O ESTANDARTE, 30/3/1940, p. 7).

Assim foram lançadas as bases para o nascimento da Igreja Presbiteriana Conservadora de São Paulo. Os novos líderes dessa igreja publicaram o “Manifesto da Igreja Presbiteriana Conservadora de São Paulo às igrejas evangélicas do Brasil”, no qual justificaram a “atitude extrema” de separação da IPI após “haver empregado todos os esforços para evitá-la”. O zelo pela pureza doutrinária, na ótica dos conservadores, foi o norteador para os três anos de batalha no interior da IPI: “Nós que, no seio da referida denominação [...] lutamos pelo retorno dela à sua primitiva posição rigorosamente ortodoxa, damos por finda a grande campanha em que nos empenhamos” (O PRESBITERIANO CONSERVADOR, 28/3/1940, p. 2. In: SANTOS, 2011, p. 45).

O tempo das polêmicas com os liberais encerrou-se. No Manifesto, os presbiterianos conservadores deixaram explícito que a divisão deu-se por “acendrado apego à doutrina”, em contraposição às supostas verdades intelectuais “estéreis e improdutivas”. A defesa pela verdadeira interpretação do Evangelho, tal como ocorrido em 1903, e que esteve na base do surgimento da IPI, foi também a causa de sua divisão. Para os conservadores o dogma e a defesa da doutrina deveriam ser uma das “condições essenciais para o estabelecimento daquela vida [da Igreja]. Este é o real ensino de Cristo”. Pela defesa cerrada “nas fileiras da ortodoxia” os membros da nova igreja desejaram ser “chamados de conservadores” (O PRESBITERIANO CONSERVADOR, 28/3/1940, p. 2 *apud* SANTOS, 2011, p. 46).

No Manifesto, os conservadores propugnaram por manter boas relações com as demais igrejas do país, afirmando que o seu surgimento possuía uma “origem histórica” e de retorno à ortodoxia, tal como os eventos que deram origem à IPI em 1903. Afirmaram ainda que reconheciam o esforço das demais igrejas para, ao seu modo, “manter a defesa do dogma”. O passado foi evocado para legitimar o novo nascimento e, assim, conferir uma concretude histórica e identitária à nova igreja, a de defesa pela pureza da interpretação do Evangelho.

Assim, em 27 de junho de 1940, com a adesão de outras dez igrejas foi realizado o 1º Presbitério Conservador e oficialmente constituída a Igreja Presbiteriana Conservadora de São Paulo. Seu grupo dirigente foi constituído pelos reverendos Bento Ferraz, Rafael Pages

Camacho, João Rodrigues Bicas, Armando Pinto de Oliveira e Alfredo Alípio do Vale. Nesse mesmo ano foi criado *O Presbiteriano Conservador*, jornal oficial dos conservadores, em circulação ainda hoje.

Igreja Cristã de São Paulo: “primazia ao espírito”

O nascimento da Igreja Presbiteriana Conservadora motivou o Sínodo da IPI a endurecer o posicionamento contra os liberais. Pouco a pouco não restou mais “clima” para a permanência do grupo na IPI e, em 1941, foi publicado o manifesto “Ao protestantismo no Brasil” e assumida a saída do grupo da denominação independente. Assim, em 1942, surgiu a Igreja Cristã de São Paulo. Os reverendos Epaminondas Melo, então secretário geral da CEB, e Othoniel Motta, que já havia se desligado da IPI em 1938, foram os principais mentores da nova igreja¹⁹¹.

A princípio, os fundadores dessa Igreja, fiéis aos ideais ecumênicos que preconizavam, não a apresentaram como fruto de uma dissidência, mas como “um núcleo de uma igreja que fosse emancipada e que conferisse primazia ao espírito” (AO PROTESTANTISMO NO BRASIL, 1942, p. 3). Ao grupo com vários personagens identificados como liberais, que advogavam respeito às diferenças de pensamento, pareceu não restar outro caminho, a não ser criar uma nova igreja e contrariar, sobretudo, os ideais do reverendo Epaminondas Melo do Amaral, anteriormente evocados no livro “Magno Problema”.

A Igreja Cristã passou a ser mais uma denominação no país, criada no contexto da reivindicação por “tolerância” no interior de uma igreja que participava de organismos de fraternidade eclesiástica, como a CEB.

O reverendo Epaminondas Melo foi logo conduzido à direção da nova Igreja. Continuou a publicar e defender suas ideias em jornais eclesiásticos e, sobretudo, por meio da revista *Cristianismo*¹⁹², periódico oficial da Igreja Cristã de São Paulo, a qual dirigiu até o seu falecimento em agosto de 1962.

¹⁹¹ Em 20/12/1941 (p. 2-3), *O Estandarte* publicou o Programa da Semana Universal de Oração, agendada para os dias 4 a 11 de janeiro de 1942, com o subtítulo *Unum corpus sumus in Cristo*. A oração em prol da unidade e fraternidade das igrejas, mais do que nunca, ganhou contornos fortes no seio da IPI.

¹⁹² “Órgão de renovação espiritual e orientação ecumênica [...] tem como objetivo dar ênfase ao caráter espiritual e dinâmico da religião cristã, manter em relevo a feição ecumênica do cristianismo e salientar o aspecto social do Evangelho” (set./dez. 1962, p. 2).

As memórias sobre o reverendo Epaminondas Melo, escritas após a sua morte¹⁹³, retrataram que a divisão da IPI e a criação da Igreja Cristã de São Paulo abalaram profundamente o seu espírito, uma vez que tal desfecho contrariou seus esforços ecumênicos defendidos havia anos no interior do protestantismo.

O reverendo Epaminondas Melo permaneceu à frente da Igreja Cristã até 1959, quando julgou superados os motivos que anteriormente deram razão ao surgimento da nova Igreja e, “fiel aos seus ideais”, propôs a extinção da referida Igreja e o retorno ao seio da IPI. Vencido em sua proposta, renunciou ao pastorado de sua “segunda igreja”. Em 15 de janeiro de 1960, o Presbitério Independente de São Paulo dirigiu-lhe o convite de retorno à sua antiga Igreja e à sua função ministerial. “Foi para ele a maior das alegrias”, pois significou o retorno aos seus ideais “ecumênicos”, de certa maneira prejudicados com o desfecho da “Questão Doutrinária” (CRISTIANISMO, set./dez. 1962, p. 11). *O Estandarte* ao publicar as memórias de Epaminondas Melo retratou:

Durante os 43 anos de vida ministerial lutara nos púlpitos, na cátedra, nos jornais, nos livros que escrevera, por um ideal de cooperação, de liberalismo e tolerância e vinha encontrá-lo agora esboçado, a caminho da realidade, na mesma igreja em que se ordenara aos 22 anos! (O ESTANDARTE, 30/9/1962, p. 1, 11).

O desfecho da “Questão Doutrinária” abalou o ideal cooperativo e de fraternidade encampado pela CEB, sobretudo por envolver o seu principal promotor. Embora restrito à IPI, o conflito serve como exemplo para os entraves que as ideias cooperativas encontraram no seio das diferentes igrejas protestantes no país, caracterizadas pelo conservadorismo herdado de suas origens estrangeiras e pelo combate a qualquer sombra de ameaça às respectivas confessionalidades e à correta e particular interpretação do texto sagrado.

Conforme mencionado anteriormente, as ações da CEB em seus primeiros seis anos tiveram poucos resultados no que se referiu a ações cooperativas entre as igrejas nela representadas. O protagonismo do reverendo Epaminondas Melo do Amaral à frente da CEB o permitiu conhecer a realidade de diversas instituições pelo país e difundir o ideal de fraternidade eclesial entre igrejas e indivíduos. A maior conquista da entidade nesse período foi estruturar-se, em conselhos e comissões bem definidas e com metas bem traçadas. Além disso, a entidade diversificou suas linhas de atuação para além das disputas no interior do campo religioso, ao adotar um discurso menos combativo para com o catolicismo e

¹⁹³ A edição do jornal *O Estandarte* em 30/9/1962 e da revista *Cristianismo* em set./dez. 1962 foram dedicadas às memórias do reverendo Epaminondas. Em diversas páginas escreveram ex-colegas de ministério, membros e lideranças das igrejas Presbiteriana Independente e Cristã de São Paulo.

estabelecer bandeiras que no decorrer dos anos incluiu os problemas sociais que assolavam não apenas os protestantes, mas toda a sociedade. Esse período de reorganização do movimento cooperativo possibilitou à CEB figurar como uma importante agência representante do protestantismo brasileiro a partir da década de 1940, não apenas no incentivo à fraternidade eclesial como também no envolvimento mais sólido com as questões sociais a ela contemporâneas.

O conflito na IPI e o surgimento das novas igrejas podem ser considerados ápices para a questão que motivou a escrita dessa tese. Questionamento formado por palavras que deram corpo à justificativa e ao ideal encampado pelo movimento cooperativo no país no período aqui estudado: *Unum corpus sumus in Cristo* ?

A busca por uma unidade fraternal, solidária entre igrejas protestantes, por meio da colaboração (individual ou institucional), esteve presente desde os primeiros anos de estabelecimento das igrejas missionárias no país. Ao longo do período aqui estudado essa “utopia” foi expressa em ações como a divisão de campos missionários, a realização de reuniões devocionais em conjunto, a colaboração em entidades como os hospitais evangélicos, as ACM's, na defesa de ideais comuns como a liberdade religiosa e na criação de entidades de cooperativas. Essa última ganhou impulso após a realização do Congresso do Panamá (1916), com a criação da CBC.

A partir desse momento, a CBC passou a apoiar iniciativas de cooperação como o funcionamento de um seminário teológico comum, a confecção e divulgação de literatura religiosa (hinário, lições para escola dominical), o estabelecimento de relações cordiais entre as igrejas na ocupação de novas áreas missionárias e a criação da estação missionária entre os Caiuá, em Mato Grosso. Por meio de tais ações, a entidade buscou minimizar os apegos denominacionais e fazer sobressair, entre os protestantes, o sentimento de “cristão” ao de identificação confessional.

Tais iniciativas encontraram resistência no interior das igrejas que aderiram ao movimento de cooperação e as discordâncias foram manifestadas, sobretudo por meio dos periódicos. Além disso, uma das maiores denominações, a Igreja Batista, não foi simpática ao movimento de união, bem como o desqualificou.

Na documentação produzida pela CBC e por sua sucessora a CEB, a queixa sobre o pouco envolvimento (financeiro, humano) das igrejas cooperantes foi constante. Ainda assim, iniciativas como a Missão Caiuá resistiram ao longo da década de 1930.

O apego doutrinário e confessional foi o maior obstáculo ao estabelecimento de relações fraternais e de atividades de cooperação. Motivou discórdias entre os próprios

protestantes, lado a lado às iniciativas que miravam a unidade eclesiástica. Essa coexistência ficou evidente no movimento que originou a Igreja Cristã de São Paulo e a Igreja Presbiteriana Conservadora. O *unum corpus* (a unidade do protestantismo), ancorada em concepções como de “igreja universal”, fez parte da agenda das diferentes igrejas no país, em momentos de disputas com o catolicismo ou de divergências internas. Foi o lema que inspirou iniciativas como a Aliança Evangélica, a Comissão de Cooperação e a Confederação Evangélica. Esse ideal de unidade defendido por essas entidades foi o da solidariedade confessional e não o da criação de uma única igreja protestante no país, por meio da união orgânica. Nesse sentido, é possível dizer que a ideia de “unidade protestante” ficou relegada ao plano discursivo, atendendo em diferentes momentos às expectativas confessionais, e quando encampada pelas entidades de cooperação alcançou êxitos parciais.

Como demonstram os dois últimos capítulos de nossa tese, o protestantismo brasileiro acolheu, de maneira conflituosa, a instrumentalização do desejo e disposição à fraternidade e à cooperação por meio de um movimento ecumênico organizado após o Congresso do Panamá. Ainda que o termo “ecumênico” tenha sido, num primeiro momento, deixado à margem, o cooperativismo protestante contribuiu para a construção do ideal de *ecumene* como o relacionamento tolerante entre vizinhos. “Irmãos” que no convívio lado a lado, num mesmo campo, ora realizam obras em comum ora divergem e se embatem, sem deixar o conforto e a segurança de suas próprias casas (*oikos*).

Predominou o denominacionalismo.



6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Deus nos deu asas, mas as religiões inventaram gaiolas” (ALVES, 2004).

Finalizar uma tese é tão difícil como iniciá-la. Ao longo da escrita do trabalho novas ideias, novas intenções e motivações foram surgindo de tal maneira que seria possível não concluir nunca. No fundo, essa é a intenção “final”...não dar pôr encerrado o estudo das temáticas aqui apresentadas.

Como afirmei de início, minha motivação em estudar as iniciativas de fraternidade entre protestantes no Brasil surgiu de experiências em igrejas evangélicas da cidade de Dourados/MS e de inquietações acadêmicas. O ambiente “divisionista” que conhecia no meio protestante, somado aos conhecimentos universitários, levou-me a buscar explicações para a fragmentação eclesiástica que conhecia e possíveis iniciativas não predatórias. Assim, este estudo nunca perdeu de vista o contemporâneo.

No decorrer da pesquisa, pouco a pouco fui deparando-me com esforços 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, ao longo da história, desembocado também em cismas, divisões e missões proselitistas ela é, sobretudo, marcada pela busca da unidade no cristianismo protestante. “União” e “desunião” foram palavras-chave presentes nas fontes analisadas. Convivência desarmônica, expressa especialmente nos periódicos eclesiásticos, e que pode ser tomada como uma condensação das barreiras e dificuldades que as iniciativas de fraternidade e de cooperação eclesiástica enfrentaram no protestantismo brasileiro, das últimas décadas do século XIX a fins da década de 1930, do século XX.

A ideia de “igreja universal” foi uma das essencialidades compartilhadas pelas igrejas protestantes; reconheciam e afirmavam a existência de uma igreja universal (espiritual), invisível, formada pela reunião de todos os fiéis espalhados pelo mundo

independente da tradição adotada, e que por isso mesmo seria maior, transcenderia as instituições terrenas, acima de qualquer confessionalidade. As denominações foram entendidas, assim, como instituições passageiras, terrenas. Igreja universal pode ser entendida como um conceito-âncora ao qual as igrejas e organizações se apegaram (am) em momentos de crise ou tendência à dispersão. Também foi utilizada como justificativa para a aproximação e investimento na expansão missionária protestante nos séculos XIX e XX. Sob o manto da “igreja universal” a mensagem religiosa ofertada pelos protestantes conteve particularidades que também foram instrumentalizadas para estabelecer posições e marcar a diferença diante do catolicismo e, em menor escala, do espiritismo.

Ecumenismo foi apreendido como um forjador de sentidos e aglutinador de forças do protestantismo brasileiro, no contexto das disputas no campo religioso, para fazer-se representar perante a sociedade brasileira e para se opor aos demais concorrentes, sobretudo o catolicismo. Materializou-se em iniciativas de aproximação espiritual, de cooperação eclesial e de confederação. O período estudado nesta pesquisa coincidiu com uma temporalidade em que o próprio conceito de ecumênico estava por fazer-se. Assim, essa narrativa mostrou, a partir das conjunturas históricas brasileiras, como e por meio de quais agentes se constituiu, ou se buscou definir uma ideia de ecumenicidade entre os protestantes.

Desse modo, estudei o ecumenismo protestante no Brasil constituído por três expressões, ou ênfases: as **iniciativas de aproximação espiritual** – que se referiram ao envolvimento individual de fiéis e lideranças em ações que objetivaram o estabelecimento de relações fraternais sem o objetivo final de união de suas respectivas igrejas; as **iniciativas de cooperação eclesial** – nas quais foram as igrejas que passaram a propor as ações específicas para o estabelecimento da fraternidade cristã por meio da organização de entidades de cooperação entre diferentes denominações; e o **movimento de confederação** – no qual as diferentes igrejas formaram um organismo geral, uma frente única, que as aproximou, representou e executou atividades em nome das igrejas afiliadas que mantiveram a sua autonomia eclesial. Essa alternativa equilibrou duas forças diversas: manteve intacta a continuidade de cada igreja e promoveu entre elas uma colaboração mais estreita. A representante desse movimento foi a Confederação Evangélica do Brasil, entidade que até a década de 1960 foi a principal articuladora dos empreendimentos ecumênicos no país.

A divisão que propus não significou a existência de três movimentos separados, desconexos; ao contrário, foram integrados como frutos das configurações do campo religioso brasileiro no qual estiveram inseridos protestantes, católicos, espíritas, candomblés, entre outros, e do cenário protestante internacional, sobretudo após a realização do Congresso do

Panamá, em 1916. Essas três expressões do ecumenismo protestante, além de promoverem a fraternidade cristã e a aproximação eclesiástica, visaram aprimorar estratégias de luta diante dos concorrentes pelos espaços da religião no país. Nessas três configurações houve avanços e recuos na busca pelo ideal de unidade. Nesse contexto ressaltarei a existência de entidades **extraeclesiásticas**, como as Associações Cristãs de Moços/as, as sociedades bíblicas, a Associação Mundial de Escolas Dominicais, o Comitê de Cooperação da América Latina, o Conselho Internacional de Missões, entre outras. Tais instituições também colaboraram para que a disposição à fraternidade e à cooperação eclesiástica entre protestantes obtivesse ganhos, ainda que parciais ou localizados. Em todo o conjunto, todas as iniciativas apresentadas nessa tese contribuíram para que, no decorrer dos anos, fosse gradativamente tomando forma uma definição de ecumenismo, por meio dos diferentes sujeitos envolvidos nas iniciativas de aproximação cristã.

É preciso lembrar que os termos “ecumênico” e “ecumenismo” motivaram divergências entre os próprios protestantes desde seus primeiros usos no país, em princípios do século XX; em especial por terem sido associados ao catolicismo, que possuía em sua história a realização de concílios chamados de ecumênicos. Nesse sentido, ecumenismo ganhou também um significado negativo no discurso dos críticos ao movimento de cooperação (lideranças ou fiéis). Além disso, essas palavras foram, em alguns momentos, associadas à ideia de união de orgânica (fusão) das diferentes igrejas, o que também motivou conflitos.

A cooperação ou união de igrejas foi associada à perda da identidade denominacional, à diluição das particularidades confessionais (doutrinas, credos, estrutura) das respectivas igrejas. O próprio uso da palavra “ecumenismo” como expressão da fraternidade eclesiástica foi tomado com cautela pelos protestantes unionistas. Assim, o movimento cooperativo que vingou no país foi fortemente caracterizado pelo anticatolicismo que predominou no protestantismo brasileiro. Esse enfoque ficou evidente no grande esforço concentrado e na repercussão que a “propaganda do Evangelho” teve ao longo do funcionamento da CBC. Mesmo no âmbito da chamada “obra social” os esforços se davam com o intuito de combater vícios, imoralidades associadas ao catolicismo e que diferenciariam o protestante dos demais brasileiros. Mesmo assim, as iniciativas de cooperação não foram unanimidade entre os fiéis das igrejas simpáticas ao movimento, bem como de igrejas não diretamente envolvidas, como a Igreja Batista.

O agir ecumênico das igrejas no país, embora tenha repercutido com maior concretude entre presbiterianos e metodistas, integrou várias instituições, vários eventos e

agentes. 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.

Essa tese mostrou um novo momento para as igrejas protestantes no país, no qual tiveram lugar iniciativas que procuraram minimizar as discordâncias e diferenças eclesiais em nome de um projeto comum de convivência e de existência em sociedade. Esses esforços foram aqui apresentados como frutos do contexto de disputas pelos espaços da religião entre protestantes e católicos, protestantes e espíritas e entre os próprios protestantes. Lado a lado com as iniciativas de solidariedade confessional estiveram ações de reforço das identidades denominacionais, eclesiais. Embora tenha sido utilizada como principal bandeira da Aliança Evangélica, criada em 1903, e da CBC e CEB, a máxima *unum corpus sumus in Cristo* permaneceu como uma indagação, e que pode ser aplicada no cenário evangélico contemporâneo. Houve avanços e recuos nas iniciativas de aproximação cristã e nas de cooperação, como demonstrado por meio da CBC e da Missão Evangélica Caiuá. O intento de fazer sobrepujar a identidade de cristãos protestantes em detrimento da identificação denominacional não obteve êxito.

Permaneceram as disputas em torno de diferenças doutrinárias, teológicas; em torno dos interesses pela ocupação do campo religioso. Mesmo entre representantes dos empreendimentos ecumênicos foram geradas divergências que culminaram no surgimento de novas igrejas, como nos eventos da Questão Doutrinária.

Uma possibilidade para estudos futuros é: até que ponto os fiéis vivenciaram os ideais de fraternidade cristã? Uma vez que o discurso aqui apresentado foi em grande medida formatado pelas lideranças eclesiais, cada qual à sua maneira. Apesar de amplamente divulgado o pensamento de *unum corpus*, na prática ocorreu um relacionamento quase que predatório pela conquista de espaço institucional e de adeptos. No relacionamento com o catolicismo, considerado o principal adversário, os protestantes constantemente queixaram-se de perseguições de todos os tipos; por outro lado, reproduziram as mesmas ações belicosas para com os espíritas e, no campo das concepções doutrinárias, com os membros do próprio *corpus*.

O que todo esse esforço agregou às denominações, ao cristianismo?

Para o período estudado, é possível dizer que as maiores contribuições foram a feitura da palavra “ecumenismo” e a concretude de sua primeira grande entidade, a Confederação Evangélica, que existiu até ser fechada durante os governos militares, sobretudo

por incorporar o profetismo (denúncia) das condições sociais ruins enfrentadas pela sociedade. No âmbito mais geral, do cristianismo, é válido dizer que esse período ficou marcado, nos cenários nacional e internacional, como o fundacional para as iniciativas de aproximação entre as diferentes expressões do cristianismo. Tais momentos podem ser considerados como os germes para a reflexão (teológica, doutrinária, burocrática) interna às próprias instituições, no sentido de readequá-las aos desafios surgidos no decorrer das décadas seguintes.

Apesar disso, mais recentemente, o cenário vivenciado pelas igrejas chamadas evangélicas no Brasil não pode ser considerado como animador no quesito fraternidade. As diferentes igrejas vivem sob o espectro da mais acirrada disputa religiosa, por meio dos mais diferentes mecanismos, sobretudo o midiático. Nesse campo de batalha, a desvalorização, estigmatização do outro (igreja, fiel, líder) é potencializada. Proliferam práticas de intolerância religiosa, étnica, política, gênero...No vale tudo pela pesca de almas, a diversificação (que em detrimento da palavra “divisão” talvez seja mais adequada ao presente contexto) do chamado campo “evangélico” é cada vez mais acentuado, fluído. Nesse âmbito surgiram as igrejas voltadas para o público LGBT (gays, lésbicas, transgêneros), para os diferentes estilos ou tribos urbanas (igrejas dos roqueiros, dos jovens descolados) e ainda das “tribos” indígenas, como a Igreja Presbiteriana Indígena, em Dourados/MS. Nesse contexto, como pensar as identidades confessionais das igrejas mais antigas, as abordadas nessa tese? As mudanças, adaptações, readequações...tendo em vista, sobretudo, o surgimento de grandes lideranças midiáticas que personalizam, ou quem sabe podemos considerar, que corporificam determinada igreja.

Outra característica desse cenário foi o envolvimento direto de grandes igrejas na política partidária; fenômeno acentuado desde fins da década de 1980. Uma das expressões mais conhecidas desse “movimento” é a “bancada evangélica” de Brasília. Tais “representantes de igrejas”, aliados a outros grupos (conservadores católicos, ruralistas), no legislativo e no executivo, tem emplacado leis e projetos que colocam em xeque o respeito ao ideal de estado laico e de diversidade religiosa no país. A concorrência religiosa (busca por adeptos) e as batalhas pela ocupação de espaços nas entidades civis têm perpetuado fissuras e criado dificuldades para o estabelecimento do diálogo entre as diferentes igrejas e, destas, para com as outras expressões religiosas.

Como mencionado nas primeiras páginas dessa tese, no ano de 2010 foi criada a Aliança Cristã Evangélica Brasileira, mais conhecida como Aliança Evangélica, pois foi uma espécie de retomada das iniciativas, ou melhor, dos ideais surgidos em princípios do século

XX e estudados nessa tese. Lá se foram 5 anos de atuação. A visão dessa nova Aliança: “manifestar a unidade da Igreja através do testemunho visível de amor e serviço no evangelho de Jesus Cristo”. Permanece uma concepção de “igreja” maior, inclusiva e aplicada a todos os cristãos; o “testemunho de amor e serviço” chama a atenção para o posicionamento dos cristãos frente aos diversos problemas sociais do país. Essa entidade não intenta reunir igrejas, mas é formada pela adesão voluntária de pessoas identificadas com seus propósitos. Apesar disso, igrejas podem ser inscritas como participantes (apoiadoras) dos objetivos da entidade. Entre os esforços desenvolvidos estão conferências e congressos para debater problemas como a corrupção, a intolerância religiosa, a pobreza...

A Aliança pouco repercutiu no seio da grande massa evangélica do país; de tal maneira que ainda permanece como um debate entre lideranças “esclarecidas, intelectualizadas”, vinculadas, sobretudo à igrejas chamadas de históricas.

O Bispo anglicano Robinson Cavalcanti, falecido em 2012, nos meses em que se deram os passos para a (re) criação da Aliança Evangélica publicou um pequeno texto intitulado “A (des)unidade protestante no Brasil”, do qual é válido transcrever um trecho:

[...] no lugar da cooperação e da busca pela unidade, acelerou-se o divisionismo, baixou o espírito de ‘cada um por si e Deus por todos’ (e satanás por alguns...). Hoje é muito provável que não possamos mais construir uma Arca só, mas vamos terminar na pluralidade de uma flotilha, com diversas Arcas, barcos e solitárias jangadas. Tenho um sonho mais modesto para a nascente Aliança Evangélica: que ela seja uma das Arcas, menor em tamanho, mas que termine por abrigar os setores sérios, éticos e sadios do protestantismo brasileiro. Algo até fácil de encontrar nas bases. Quanto às cúpulas...Não podemos viver sem sonhos, e sem trabalhar para transformá-los em realidade.

Ao contrário das primeiras iniciativas de fraternidade no século XX que intentaram centralizar o protestantismo em um único grande órgão, o contexto atual reclama um novo modelo, um *pluricorpus*, como bem ressaltado no trecho acima.

Como se pode notar, essa tese aponta para um cenário ainda por fazer-se. Por isso mesmo, a narrativa aqui apresentada não esgota as possibilidades de estudo das iniciativas de solidariedade e de aproximação cristãs entre fiéis protestantes e suas respectivas igrejas. Sem essa pretensão, espero que essa pesquisa propicie à coletividade acadêmica e às igrejas evangélicas um reencontro com momentos fundacionais do protestantismo brasileiro e do ecumenismo no Brasil. Vivemos numa sociedade caracterizada pela fragmentação das mais variadas esferas, individual, social, cultural e religiosa. Nesse contexto pluralista, cabe refletir sobre qual o sentido ou lugar (se é que ele existe) para a “unidade”, o que ela pode significar numa perspectiva mais ampla para a humanidade e, em específico, para as igrejas cristãs.

Diante desse desafio, espero, pelo menos, que essa tese inspire interesse pelas fontes analisadas e novas interpretações dessa (s) história (s).

Por fim, vale ressaltar que em 2015 completaram-se 115 anos da celebração do Congresso Missionário de Edimburgo, tido como um dos principais símbolos do movimento ecumênico internacional. E no próximo ano, 2016, será comemorado o centenário da primeira grande conferência sobre missões protestantes nos países latino-americanos, o Congresso do Panamá. Essa data 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.

Entendo o ecumenismo, o ecumênico, como termos que carregam algo de utópico. Quando penso assim, para não desmotivar, apelo para as palavras do jornalista e escritor uruguaio Eduardo Galeano (amante do futebol assim como eu): “A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Pra que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar”.

Apesar das gaiolas, podemos continuar caminhando¹⁹⁴.

¹⁹⁴ Fala do professor Euclides Marchi na Banca de Defesa.

7. REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA

ADAMOVICZ, Anna Lúcia Collyer. **Imprensa protestante na Primeira República: evangelismo, informação e produção cultural. O Jornal Batista (1901-1922)**. Tese de Doutorado em História. 432 f. São Paulo, USP, 2008.

ALMEIDA, Angélica Aparecida da Silva. **Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)**. Tese de Doutorado em História. Campinas: UNICAMP, 2007.

ALMEIDA, Vasni de. O metodismo e a ordem social republicana. **Revista de Estudos da Religião – REVER**, São Paulo, n. 1, jan./jun. 2003, p. 41-60.

ALVES, Rubem. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.

AMARAL, Epaminondas Melo do. **Magno problema**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1934.

ANDERS, Rodolfo. **A Confederação Evangélica do Brasil e suas relações com o evangelismo mundial**. Rio de Janeiro: CEB, 1950.

AZEVEDO, Israel Belo de. **A palavra marcada: um estudo da teologia política dos batistas brasileiros, de 1901 a 1964, a partir do *Jornal O Batista***. Dissertação de Mestrado em Teologia. 393 f. Rio de Janeiro, STBSB, 1983.

_____. **A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

BARBOSA, José Carlos. **Negro não entra na igreja, espia da banda de fora. Protestantismo e escravidão no Brasil Império**. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

_____. **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 en America Latina**. México: CUPSA, 1986.

BEDA, Ephraim de Figueiredo. **Editoração evangélica no Brasil: troncos, expoentes e modelos**. Tese de Doutorado em Comunicação. 49 f. São Paulo, USP, 1993.

BELLOTTI, Karina Kosicki. **Delas é o reino dos céus: mídia evangélica infantil na cultura pós-moderna**. São Paulo: Annablume, 2010.

BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. **Ide por todo mundo: a Província de São Paulo, campo da missão presbiteriana 1889-1982**. Campinas: Centro de Memória – Unicamp, 1996.

Bíblia Sagrada. Edição Pastoral Catequética. 122. ed. São Paulo: Ave-Maria, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

- BRAKEMEIER, Gottfried. Unidade. **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.
- CARVALHO, Marcone Bezerra (Org.). **Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Leonard**. São Paulo: Mackenzie, 2013.
- CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- CÉSAR, Elben M. Lenz. **Mochila nas costas e diário na mão: a fascinante história de Ashbel Green Simonton**. Viçosa: Ultimato, 2009.
- CHAMORRO, Graciela. O pluralismo religioso entre babel e pentecostes: igrejas cristãs e alteridade indígena. In: **III SIMPÓSIO INTERNACIONAL SOBRE RELIGIOSIDADES, DIÁLOGOS CULTURAIS E HIBRIDAÇÕES...** Campo Grande, 2009.
- CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2002.
- DAL POZZO, Edson Luiz. **“Para que todos sejam um”**: estudo exegético-teológico de João 17, 20-26. Dissertação de Mestrado em Teologia, 138 f. São Leopoldo: EST, 2006.
- DIAS, Agemir de Carvalho. **O movimento ecumênico no Brasil (1954-1994). A serviço da igreja e dos movimentos populares**. Tese de Doutorado em História, 293 f. Curitiba: UFPR, 2007.
- DIAS, Romualdo. **“Cor unum et anima uma”**: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1935). Tese de Doutorado em História, 291 f. Campinas: UNICAMP, 1993.
- DIAS, Zwínglio Mota. Ecumenismo. In: **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008, p. 324-325.
- FERNANDES, Magali Oliveira. **Vozes do céu: os primeiros momentos do impresso kardecista no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2010.
- FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. 139 f. Brasília DF: UnB, 2008.
- FERREIRA, Valdinei. **Protestantismo e modernidade no Brasil: da utopia à nostalgia**. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.
- FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. **O Brasil e os brasileiros: esboço histórico e descritivo**. Trad. Elias Dolianiti. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1941.
- GLASS, Frederick C. **Aventuras com a Bíblia no Brasil**. Trad. Nithinia Wills. Rio de Janeiro: Livraria Evangélica, [196...].
- GOMES, Adriana. O processo de laicização do Estado brasileiro e a criminalização do espiritismo no Código Penal de 1890. **Tribuna Virtual**, ano 1, ed. 4, maio 2013, p. 28-40.
- 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. As polêmicas antiprotestantismo nas primeiras décadas do século XX: Cuiabá 1926, 1927. **Fronteiras Revista de História**, jan./jun. 2010, v. 12, n.21, p. 151-178.

____. **Até aos confins da Terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas.** Dourados: UFGD, 2011.

____; POSSADAGUA, Leandro. Missão Evangélica Caiuá: 83 anos de uma história entre os Guarani, **Revista Índio**, 2012, ano 2, n. 2, p. 48-51.

GONZÁLEZ, Justo. **Breve dicionário de Teologia.** São Paulo: Hagnos, 2009.

GOODALL, Norman. **El movimiento ecuménico: que es y cómo trabaja.** Buenos Aires: La Aurora, 1970.

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 22, n. 2, jul./dez. 2003, p. 15-46.

____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Liv Sovik (Org.). Belo Horizonte: UFMG, 2011.

JULIA, Dominique. História religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: novas abordagens.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LENHARO, Alcyr. **A sacralização da política.** Campinas: Papirus, 1986.

LESSA, Vicente Themudo. **Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903).** São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

LIMA, Éber Ferreira Silveira. **Epaminondas Melo do Amaral: protestantismo de vanguarda no pensamento religioso brasileiro (1916-1962).** Monografia de Especialização em Filosofia. 83 f. Londrina/PR, 1995.

____. **Protestantes em confronto: conservadores e liberais na época de Vargas (1930-1945).** São Paulo: Pendão Real, 2005.

____. **Entre a sacristia e o laboratório: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942).** São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

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.

MACIEL, Laura Antunes. Produzindo notícias e histórias: algumas questões em torno da relação telégrafo e imprensa – 1880-1920. In: FENELON, Déa Ribeiro; MACIEL, Laura Antunes; ALMEIDA, Paulo Roberto de; KHOURY, Yar a Aun (Org.). **Muitas memórias, outras histórias.** São Paulo: Olho d'Água, 2004.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia e poder simbólico: um ensaio sobre comunicação e campo religioso.** São Paulo: Paulus, 2003.

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: UEMESP, 1997.

____. Uma macrorreflexão sobre o campo religioso brasileiro: variações sobre dois temas “bourdieuanos” – A propósito da morte de Pierre Bourdieu (23/1/2002). **Estudos de Religião**, ano XVI, n. 23, 22-40, jul./dez. 2002.

____. Denominacionalismo. In: **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008, p. 263.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MICELI, Sérgio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

MINHA PRECE: coletânea de textos indígenas e missionários do Bispo Scilla Franco. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1992.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados multiterritorialidade**. Dissertação de Mestrado em Geografia. 406 f. Dourados: UFGD, 2011.

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: Editora Universidade de Brasília, 2002.

NICACIO, Jamilly da Cunha. **A presença feminina na ação educacional presbiteriana no Brasil do século XIX (1859-1899)**. Dissertação de Mestrado em História. 136 f. Assis: UNESP, 2011.

NIEBUHR, H. Richard. **As origens sociais das denominações cristãs**. São Paulo: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião: ASTE, 1992.

OLIVEIRA, Débora Villela de. **A “sólida e estável” monarquia nos trópicos: imagens sobre o Brasil e os brasileiros no livro Brazil and the brazilians – portrayed in historical and descriptive sketches, de Kidder e Flether, 1857**. Dissertação de Mestrado em História. 190 f. São Paulo: USP, 2013.

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.

PEREIRA, Levi Marques. Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guarani ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. In: CHAMORRO, Graciela; LANGER, Protásio Paulo. **Missões, militância indigenista e protagonismo indígena**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

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 en 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.

PRESTES FILHO, Ubirajara de Farias. **O indígena e a mensagem do segundo advento: missionários adventistas e povos indígenas na primeira metade do século XX**. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da igreja evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil**. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

PRIORE, Mary del. **A história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Planeta, 2014.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2003.

REIS, Gustavo Soldati. **Ambiguidade como inventividade: um estudo sobre o sincretismo religioso, na fronteira entre antropologia e teologia, exemplificando na experiência guarani e kaiowá em torno do projeto da “Igreja Indígena Presbiteriana” na terra indígena de Dourados/MS**. 233 f. Tese de Doutorado em Ciências da Religião, UMESP, São Bernardo do Campo, 2010.

ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do passado. Ensaio histórico do início e desenvolvimento do trabalho evangélico no Brasil, do qual resultou a fundação da Igreja Evangélica Fluminense, pelo Dr. Robert Reid Kalley. Primeira fase – 1855-1864**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1941.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem: uma revista de intelectuais católicos 1934-1945**. Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.

SANTOS, Edwiges Rosa dos. **O jornal Imprensa Evangélica: diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892)**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2009.

SANTOS, João Alves dos. **A Questão Doutrinária: os fatos que levaram à formação da Igreja Presbiteriana Conservadora do Brasil**. São Paulo: LPC, 2011.

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 UFMA).

SCHWARCZ, Lília Moritz. **A abertura para o mundo 1889-1930**. Col. História do Brasil nação 1808-2010. Madri/ES: Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

SILVA (a), Eliane Moura da. “Os anjos do progresso no Brasil”: as missionárias protestantes americanas (1870-1920). **Revista de Estudos da Religião – Rever**, São Paulo, n. 1, jan./jun. 2012, p. 101-123.

SILVA, Elizete da. O Conselho Mundial de Igrejas e a trajetória do ecumenismo no Brasil. SIMPÓSIO DA ABHR, XII, 2011, Juiz de Fora/MG. **Experiências e interpretações do sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos...** Juiz de Fora, 2012.

SILVA, Nilo Tavares. **Do confronto ao diálogo: o estilo batista de ser e a questão ecumênica no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SINNER, Rudolf Von. Ecumenismo. In: **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008.

SMITH, Erin A. **What would Jesus read? – Popular religious books and everyday life in the 20th century America**. University of North Carolina Press, 2015.

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**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. 115 f. São Bernardo do Campo: UMESP, 2002.

SOUZA, Edilson Soares de. **Cristãos em confronto: discórdias entre intelectuais religiosos num Estado não confessional (Brasil, 1890-1960)**. Tese de Doutorado em História. 315 f. Curitiba: UFPR, 2012.

SOUZA, Silas Luiz de. **Pensamento social e político no protestantismo brasileiro**. São Paulo: Mackenzie, 2005.

TUCKER, Hugh Clarence. **The Bible in Brazil: colporters experiences**. New York: Fleming H. Revell Company, 1902.

VASCONCELOS, Micheline Reinaux de. **As boas novas pela palavra impressa: impressos e imprensa protestante no Brasil (1837-1930)**. Tese de Doutorado em História. 208 f. São Paulo: USP, 2010.

VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Ed. UnB, 1980.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. **Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982)**. 276 f. Tese de Doutorado em História. Assis: UNESP, 2011.

_____. **Ashbel Green Simonton: um peregrino em terras tropicais?** Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva**. 3. ed. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. UnB, 1994.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença. Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JORNAIS E REVISTAS

A Revista Popular: edições de 1895.

As Boas Novas: edições de 1895.

Aurora do Evangelho: edições de 1899.

Boletim Unum Corpus: edições de 1933-1952.

Eco da Verdade: edições de 1887.

Expositor Cristão: edições de 1888-1925.

Imprensa Evangélica: edições de 1864-1891.

Jornal do Comércio: edição de 1921.

Metodista Católico: edições de 1886-1887.

O Bíblia: edições de 1891.

O Cristão (a): edições de 1885.

O Cristão: edições de 1892.

O Escudo da Verdade: edições de 1894.

O Estandarte: edições de 1893-1962.

O Jornal Batista: edições de 1903-1934.

O Pastor: edições de 1893.

O Pregador Cristão: edições de 1879.

O Presbiteriano Independente: edições de 1938.

O Púlpito Evangélico: edições de 1874.

O Puritano: 1903-1939.

Revista Cristianismo: edição de 1962.

Revista de Missões Nacionais: edições de 1903-1906.

Revista Lucerna: edições de 1929-1930.

Revista Ultimato: edições de 2010.

Salvação de Graça: edições de 1875.

The Missionary Survey: edições de 1922.

DOCUMENTOS

A Ação Cristã na América Latina. **Expansão do cooperativismo religioso**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1923.

Ao protestantismo no Brasil. Por Eduardo Pereira de Magalhães *et al.* 31/3/1942.

Atas da Diretoria da Sociedade União Evangélica. Manuscrito, 1893.

Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil. Sessões de setembro de 1888 celebradas na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. São Paulo: Tipografia Internacional, 1888.

Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil. Sessões de setembro de 1891 celebradas na Igreja Presbiteriana de São Paulo. Campinas: Tip [?], 1891.

Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil. Sessões de setembro de 1894, celebradas na Primeira Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. São Paulo: J. B. Endrizzi & C., 1895.

Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil. Sessões extraordinárias de janeiro de 1896 celebradas no Edifício do Colégio Internacional em Campinas. São Paulo: Casa Eclética, s.d.

Atas do Sínodo da Igreja Presbiteriana no Brasil. Sessões de julho de 1897, celebradas na 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo. São Paulo: Casa Eclética, s.d.

Atas do Primeiro Congresso Evangélico realizado em São Paulo nos dias 25 a 28 de julho de 1903. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1903.

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.

_____. The claims of Christ on thinking. In: **Christian Work in Latin America.** Reports presented to the Congress in Panamá. Committee on Cooperation on Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917.

_____. **Religião e cultura.** São Paulo: União Cultural, 1944.

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.

Centro Brasileiro de Publicidade. **A cooperação evangélica no Brasil – 1922-1923.**

Christian Work in Latin America. Reports presented to the Congress in Panamá. Committee on Cooperation on Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917.

Comissão Brasileira de Cooperação. **Relatório Anual, 1921-1929.**

Committee on Cooperation on Latin America. **Christian Work in Latin America.** Official Report of the Congress on Christian Work, at Montevideo. vol. I. New York: Fleming H. Revell, 1925.

Confederação Evangélica do Brasil. **Relatórios.** 1934-1936; 1936-1938; 1938-1940.

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.

MOTT, John R. Mott. Closing address. In: **World Missionary Conference, 1910. The history and records of the conference.** New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1910, p. 347-351.

PEREIRA, Eduardo Carlos. True leadership the fundamental need. In: **Christian 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 maintainde. In: **Christian Work in Latin America**. Reports presented to the Congress in Panamá. Committee on Cooperation on Latin America. New York: The Missionary Education Movement, 1917.

RIBEIRO, Domingos. Origens do evangelismo brasileiro. In: MOREIRA, Galdino. “**O Cristo Vivo**”. **Relatório Oficial da 11ª Convenção Mundial de Escolas Dominicais**. Rio de Janeiro, 25 a 31 de julho de 1932. Rio de Janeiro: Conselho Evangélico de Educação Religiosa, 1932.

The indians of Brazil. **The Brazilian Bulletin – organ of Mackenzie College**, v. 1, n. 2, september 1898, p. 66-74.

SITES CONSULTADOS

CAVALCANTI, Robinson. **A (des)unidade protestante no Brasil**. Disponível em: <http://aliancaevangelica.org.br> – acesso em: junho de 2015.

FERRO, Waldir. **Os perigos do ecumenismo**. Disponível em: <www.jesussite.com.br>. Acesso em: julho de 2015.

GARDNER, Calvin. **Ecumenismo: devo participar?** Disponível em: <www.vivos.com.br>. Acesso em: julho de 2015.

GONÇALVES, Luis. **Ecumenismo do mal**. Disponível em: <adventismoemfoco.wordpress.com>. Acesso em: julho de 2015.

MALAFAIA, Silas. **Ecumenismo pode levar à apostasia da fé cristã?** Disponível em: <www.verdadegospel.com.br>. Acesso em: julho de 2015.

MATOS, Alderi de Souza. **Ministérios de juventude: conquistas e percalços de um movimento**. Disponível em: <www.mackenzie.com.br>. Acesso em: abril de 2014.

_____. **A atividade literária dos presbiterianos**. Disponível em: <www.mackenzie.com.br>. Acesso em: abril de 2014.

Os perigos do ecumenismo. Disponível em: <solascriptura-tt.org>. Acesso em: julho de 2015.

Princeton Theological Seminary. Disponível em: <<http://www.ptsem.edu/library/>>.

RIBEIRO, Áureo. **O ecumenismo de cantores e pastores evangélicos**. Disponível em: <www.cacp.org.br>. Acesso em: julho de 2015.

Salmos e Hinos. Disponível em: <www.iefluminense.com.br>. Acesso em: maio de 2015.

SANCHES, Ciro. **Ecumenismo religioso: uma armadilha de satanás**. Disponível em: <cirozibordi.blogspot.com.br>. Acesso em: julho de 2015.