



DOSSIÊ

“388 ANOS DE ESCRAVIDÃO: E A IGREJA COM ISSO?”







DOSSIÊ

**“388 ANOS DE ESCRAVIDÃO:
E A IGREJA COM ISSO?”**

APOIO INSTITUCIONAL

IBIRAPITANGA

icci

 OPEN SOCIETY
FOUNDATIONS

ISBN: 978-65-02-14720-7

CL



9 786502 147207

FICHA TÉCNICA

Movimento Negro Evangélico *Programa Martin Luther King de Formação e Articulação Política*

Coordenador Geral
Ronan Lima

Coordenadora de Comunicação
Carolina Barreto

Designer
Ana Moura

**Social Media e Assessora
de imprensa**
Rafaelle Silva

Fotógrafo e videomaker
Rafael Brito

Analista Administrativo
Raquel Pires

Assessora de Advocacy
Esther Souza

Assessor de clima
José Vitor Gomes

Articuladoras regionais
Vanessa Santos
Raquel Matoso

Dossiê 388 anos de escravidão: E a igreja com isso?

**Pesquisa bibliográfica e produção
de texto**

Brian Kibuuka
Lucas Oliveira

Edição e revisão

Esther Souza
José Vitor Gomes
Raquel Matoso
Vanessa Santos

Revisão ortográfica

Rafaelle Silva

Pesquisa e produção de texto

Parte II

Esther Souza
Valdenice José Raimundo
Vanessa Barboza
Emiliano Jamba
Adriele Martins
Jackson Augusto

Projeto gráfico e diagramação

Carolina Barreto

Revisão técnica

Ronan Lima

SUMÁRIO

O Relatório das Denominações: Igrejas Evangélicas, a Escravidão e o Racismo até 13 de Maio de 1888

O Relatório das Denominações: Igrejas Evangélicas, a Escravidão e o Racismo até 13 de Maio de 1888 .

INTRODUÇÃO.....12

ANGLICANOS.....14

As Primeiras Congregações.....15

A Política Britânica contra a Escravidão e a Tolerância Anglicana: Incompatibilidade e Incoerência.....17

Ações Missionárias da Igreja Episcopal dos Estados Unidos no Brasil....22

As Resistências ao Trabalho Anglicano no Brasil.....24

A Transição Anglicana: Da Colonização à Missão.....27

Anglicanismo, Escravidão e Reparação Histórica.....29

Bibliografia.....26

METODISTAS.....41

As primeiras iniciativas para implantação do trabalho metodista no Brasil.....42

O reinício do trabalho metodista até 1888.....54

John James Ransom.....61

Ransom e a escravidão.....66

O ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque e a sua escrava negra:

evidências de complacência com a escravidão.....	67
O Pós-Abolição e a exclusão dos negros no Metodismo (1888-1900).....	81
Justin Spaulding e a rejeição da escravidão.....	86
O caso de Flora Maria Blumer de Toledo: Escravidão, Alforria e Subalternização.....	88
Metodismo e Escravidão nos dias de hoje.....	93
Bibliografia.....	95
PRESBITERIANOS.....	105
A Chegada de Ashbel Green Simonton e o Início da Missão Presbiteriana no Brasil.....	109
Expansão Presbiteriana e Chegada de Novos Missionários.....	111
Conflitos com a Igreja Católica e a Perseguição ao Protestantismo....	114
A Criação da “Imprensa Evangélica” (1864).....	116
A Educação Presbiteriana e a Fundação de Escolas.....	118
A Consolidação do Presbiterianismo no Brasil, a Chegada dos Confederados e a escravidão no Brasil.....	121
O Silêncio da Igreja Presbiteriana sobre a Escravidão.....	126
O Jornal Imprensa Evangélica e os poucos posicionamentos a respeito.....	128
Negros, escravizados e membros da Igreja: ecos do Diário de Simonton, a pastoral de Chamberlain e o “ano dos escravos”.....	129
Posicionamento da Igreja Presbiteriana contra a Escravidão.....	131
O Presbiterianismo e a Imigração Sulista: Entre o Racismo e a Expansão Religiosa.....	132

O Legado do Protestantismo na Luta pela Abolição.....	134
Perfil.....	135
<i>Eduardo Carlos Pereira</i>	135
<i>Rev. James Theodore Houston e o Discurso Abolicionista no Protestantismo</i>	138
Emanuel Vanorden e o posicionamento firme contra a escravidão.....	139
Bibliografia	141
BATISTAS	147
Doutrinas Distintivas dos Batistas.....	149
O Batismo de Crentes.....	150
A Autoridade das Escrituras.....	150
O Governo Congregacional.....	151
A Separação entre Igreja e Estado.....	151
A Expansão Batista para a América do Norte e a Formação de Missões.....	152
A Expansão Batista e a Questão da Escravidão.....	153
A Influência dos Batistas do Sul no Brasil.....	154
O Papel da Guerra Civil Americana e a Chegada dos Missionários.....	154
Os Primeiros Passos para a Evangelização dos Brasileiros.....	155
A Chegada dos Batistas Sulistas ao Brasil e a Fundação da Primeira Igreja Batista.....	156
O Estabelecimento dos Batistas em Santa Bárbara d'Oeste.....	157
Richard Ratcliff e o pastorado da Primeira Igreja Batista do Brasil.....	158
Elias Hoton Quillin e a continuação do pastorado na Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara d'Oeste.....	162

Robert Porter Thomas e o pastorado na Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara d'Oeste.....	165
A Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara e os Escravizados.....	168
A Chegada dos Primeiros Missionários e a Expansão Batista no Brasil.....	171
<i>William Buck Bagby e Anne Ellen Luther.....</i>	<i>171</i>
<i>Zachary Clay Taylor e Katherine Steves Crawford Taylor.....</i>	<i>178</i>
Antônio Teixeira de Albuquerque.....	185
A Construção da Estrutura Batista e a Expansão Geográfica.....	193
A Relação dos Batistas com a Sociedade Pós-Escravista.....	194
Perfil.....	195
<i>Thomas Jefferson Bowen e a evangelização escravocrata.....</i>	<i>195</i>
<i>O casal Bagby e o "problema" da evangelização de escravizados.....</i>	<i>208</i>
<i>O abolicionismo de Benjamin Nogueira Paranaguá.....</i>	<i>215</i>
Diferenças entre Benjamin Nogueira Paranaguá e os missionários batistas americanos.....	220
Semelhanças entre Benjamin Nogueira Paranaguá e os missionários batistas americanos.....	222
Bibliografia.....	223
LUTERANOS.....	237
As colônias alemãs fundadas no Brasil.....	243
A atuação de missionários e pastores alemães nas colônias alemãs no Brasil novecentista.....	245
As condições jurídicas dos luteranos instalados no Brasil.....	249
Luteranismo, escravidão e relações raciais no Brasil imperial.....	251

Um estudo de caso: os escravizados luteranos em Hamburgo Velho.....	253
A abolição e os luteranos no Brasil:.....	256
Perfil.....	259
<i>Maria, da Nação Nagô: liderança afrodescendente na Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas.....</i>	<i>259</i>
Bibliografia.....	262
CONGREGACIONAIS.....	267
Robert Browne e a Organização do Congregacionalismo no Século XVI.....	270
Princípios Doutrinários e Organização Eclesiástica.....	271
<i>Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley: da Ilha da Madeira ao Brasil.....</i>	<i>274</i>
O Primeiro Trabalho Missionário em Petrópolis e no Rio de Janeiro.....	275
A Educação Como Ferramenta de Evangelização.....	284
A Saída de Kalley e a Nacionalização da Liderança Congregacional.....	285
Os Congregacionais e a Escravidão.....	288
Perfil.....	289
A Pastoral da Liberdade de Kalley.....	289
Medidas de Reparação.....	287
Bibliografia.....	298
PARTE II- E A IGREJA COM ISSO HOJE? - Reflexões sobre o presente	305
Lei 10.639/2003: Possibilidades e Desafios para uma Formação Teológica Antirracista - Profa. Dra. Valdenice José Raimundo	307

O lugar das mulheres negras nas igrejas evangélicas - Vanessa Barboza..... **310**

Os espaços de liderança nas igrejas e a presença negra: a igreja e a questão da representatividade - Emiliano Jamba..... **314**

Entre a inclusão e o apagamento: as origens marginais do pentecostalismo - Adriele da Cruz Silva Martins..... **318**

Teologia, memória e reparação: Um Clamor para lembramos do dia do Senhor - Jackson Augusto..... **325**

INTRODUÇÃO

Este dossiê tem como objetivo reunir uma pesquisa bibliográfica significativa que ajude a compreender o papel das igrejas evangélicas no Brasil durante o período colonial escravagista. O estudo examina a relação dessas igrejas com as questões raciais no que se refere às políticas de escravização, considerando as especificidades do contexto evangélico, no período colonial até a promulgação da Lei Áurea em 13 de maio de 1888. Além disso, analisa como esse legado histórico influencia as dinâmicas da igreja na atualidade. A pesquisa baseia-se na análise de fontes documentais, incluindo livros, artigos acadêmicos e teses que discutem a presença e atuação das igrejas evangélicas no Brasil durante o século XIX. Esse levantamento permite compreender os diferentes posicionamentos adotados por essas denominações e de que forma suas práticas teológicas e sociais se relacionavam com a estrutura escravocrata vigente. Ao longo do estudo, foram analisados mais de 100 textos acadêmicos, coletados em repositórios institucionais, bibliotecas digitais e bancos de periódicos científicos. No entanto, algumas dificuldades foram encontradas, especialmente na obtenção de materiais específicos, dado que a atuação de determinadas denominações nesse período ainda é pouco explorada e os documentos sobre o tema nem sempre estão amplamente disponíveis. Diante desse cenário, a pesquisa foi estruturada em duas etapas, permitindo uma investigação aprofundada que abranja tanto a produção historiográfica já consolidada quanto a análise de novas fontes documentais que possam contribuir para o entendimento da relação entre igrejas evangélicas, escravidão e racismo no Brasil até a abolição formal da escravidão.

A pesquisa foi estruturada em duas etapas metodológicas distintas para garantir uma análise abrangente e aprofundada sobre a relação entre as igrejas evangélicas, a escravidão e o racismo no Brasil até 13 de maio de 1888. A primeira etapa consistiu em uma busca ampla por meio de palavras-chave, permitindo um levantamento macroscópico sobre o tema. Foram utilizadas expressões como o nome das denominações seguido de termos relacionados à escravidão no Brasil, possibilitando a identificação de fontes que abordassem, de forma geral, a participação dessas igrejas no contexto escravocrata. A segunda etapa envolveu uma pesquisa mais detalhada e direcionada, focada na identificação de indivíduos e instituições diretamente ligados às denominações analisadas. Para isso, foram pesquisados os nomes de missionários pioneiros, líderes religiosos e membros influentes dessas igrejas, bem como instituições educacionais, assistenciais e eclesiais vinculadas a elas. Essa abordagem permitiu um mapeamento mais preciso da atuação das denominações evangélicas e de seus membros no período escravocrata, contribuindo para uma compreensão mais aprofundada de seu papel histórico. Após a realização dessa pesquisa em duas etapas, os documentos encontrados tornaram-se a base fundamental para a elaboração deste relatório, servindo como referência para a construção de suas análises, conclusões e parecer final. A partir do material coletado, foi possível examinar, de maneira criteriosa, a atuação das igrejas evangélicas no contexto escravocrata brasileiro, bem como identificar os posicionamentos adotados por suas lideranças e instituições. Dessa forma, as informações extraídas das fontes documentais não apenas embasaram a argumentação deste estudo, mas também proporcionaram uma visão mais abrangente e fundamentada sobre a relação entre essas denominações, a escravidão e o racismo no Brasil até a abolição formal da escravatura.

The image is a vertical composition of layered, torn paper scraps in various shades of teal and green. The top edge is jagged, suggesting torn paper. In the center, a large, dark teal cross is superimposed over the background. Below the cross, the word "ANGLICANOS" is written in a bold, white, sans-serif font. The background contains several faint, semi-transparent text elements: "TV NOW" in the upper left, "A" in the upper right, "LAW" in the middle right, "E." and "MP" in the lower left, and "& DURGA" with a phone number "perform 109.011" at the bottom left. There are also some abstract shapes and patterns, including a large, light-colored 'A' shape at the bottom center and a circular pattern of dots in the middle right.

ANGLICANOS

A presença da Igreja Anglicana no Brasil está diretamente ligada à influência britânica no país, especialmente após a transferência da família real portuguesa para o Rio de Janeiro em 1808. A assinatura do **Tratado de Comércio e Navegação**¹ entre Portugal e Inglaterra em 1810 garantiu aos súditos britânicos liberdade religiosa, possibilitando a instalação das primeiras comunidades anglicanas no Brasil. Esse tratado refletia os interesses políticos e econômicos britânicos na região, consolidando a presença inglesa e fortalecendo o comércio entre os dois países.²

AS PRIMEIRAS CONGREGAÇÕES

A **Constituição de 1824**, ao reafirmar o catolicismo como religião oficial do Brasil, estabeleceu que outras práticas religiosas poderiam ocorrer, mas de forma privada, sem manifestações públicas. Isso manteve a Igreja Anglicana em uma posição de relativa invisibilidade dentro da sociedade brasileira.

1 PORTUGAL; GRÃ-BRETANHA. *Tratado de commercio, e navegação entre os muito altos e muito poderosos senhores o Principe Regente de Portugal, e Elrei do Reino Unido da Grande Bretanha e Irlanda*, assignado no Rio de Janeiro pelos plenipotenciarios de huma e outra corte em 19 de fevereiro de 1810 e ratificado por ambas. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1810. Disponível em: https://objdigital.bn.br/acervo_digital/rede_memoria/itamaraty/AHI_REE_01120/AHI_REE_01120.pdf.

2 O *Tratado de Amizade, Comércio e Navegação* de 1810 garantiu aos súditos britânicos liberdade de culto no Brasil, proibindo a instalação da Inquisição no território, conforme estabelecido no artigo 9º. A medida visava atrair imigrantes protestantes e remover barreiras jurídicas à sua fixação. Embora restrita, essa concessão influenciou a legislação posterior, como a Constituição de 1824, cujo artigo 5º permitiu o culto privado de outras religiões, mantendo o catolicismo como religião oficial do Estado. Já o Código Criminal de 1830, no artigo 277, criminalizou ofensas contra religiões toleradas pelo Estado. Essas mudanças pavimentaram o caminho para a plena liberdade religiosa consolidada na Constituição Republicana de 1891, no artigo 72, §3º, que assegurou a separação entre Igreja e Estado e a liberdade de crença e culto para todos os cidadãos. Ver: BRASIL. Constituição política do Império do Brazil (1824). Rio de Janeiro, 1824. Título I, art. 5. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm; BRASIL. Código Criminal do Império do Brasil (1830). Recife: Tipografia Universal, 1858. Art. 277, p. 103. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221763>.

A primeira congregação anglicana formal foi estabelecida no Rio de Janeiro em 1819, com a inauguração do templo **Christ Church**. Esse templo é considerado **a primeira igreja protestante ativa na América do Sul após a expulsão dos holandeses do Nordeste no século XVII.**³ Paralelamente, na Bahia, registros indicam que cultos anglicanos já eram realizados desde 1813,⁴ e, em 1822, foi organizada a **Saint George Church**, posteriormente denominada **Bahia British Church**.

A Igreja Anglicana operava sob severas restrições, pois a religião oficial do Brasil era o catolicismo, conforme reafirmado na **Constituição de 1824.**⁵ Apesar dessas limitações, a colônia britânica expandiu suas atividades comerciais e fortaleceu sua estrutura religiosa.

3 O *Tratado de Amizade, Comércio e Navegação* de 1810, assinado entre Portugal e a Inglaterra, garantiu aos súditos britânicos no Brasil o direito de praticar sua fé sem perseguições. Como resultado, a Igreja Anglicana foi estabelecida no Rio de Janeiro, com a pedra fundamental de seu templo, lançada em 12 de agosto de 1819, na então Rua dos Borbonos. A igreja foi dedicada a São Jorge, padroeiro da Inglaterra, e a São João Batista, em homenagem a Dom João VI. Segundo o reverendo Robert Walsh, capelão da comitiva de Lorde Strangford, que esteve no Rio de Janeiro no período, a Christ Church, como foi denominada, tornou-se a primeira igreja protestante da América do Sul desde a ocupação holandesa em Pernambuco no século XVII. Walsh também destaca que, embora o anglicanismo possua uma vertente mais próxima ao catolicismo e outra protestante, foi esta última que se consolidou no Brasil (WALSH, Robert. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, p. 143).

4 SILVA, Elizete da. Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia. Salvador: Saga Editora, 2017, p. 30-31. Segundo Silva: “Em virtude da ascendência britânica sobre o governo de D. João, a Igreja Anglicana instalou-se no País, em 1819, no Rio de Janeiro, capital do Império, num templo denominado Christ Church. Na Bahia, desde 1813 havia uma colônia inglesa que realizava cultos. Em 1822, constata-se a existência, em Salvador, da Saint George Church, posteriormente Bahia British Church, além do Cemitério Britânico na Ladeira da Barra. Era um protestantismo de imigração, com serviços religiosos em inglês, para prestar assistência espiritual aos comerciantes e capitalistas britânicos, sem interesse em converter os brasileiros” SILVA, Elizete da. *Protestantismo e Cultura Brasileira: Tensões e Acomodações*. São Paulo: ANPUH, 2011, p. 1-2.

5 BRASIL. Constituição Política do Império do Brasil (1824). *Carta de Lei de 25 de março de 1824*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm

A POLÍTICA BRITÂNICA CONTRA A ESCRAVIDÃO E A TOLERÂNCIA ANGLICANA: INCOMPATIBILIDADE E INCOERÊNCIA

Fazia parte da política estrangeira britânica a repressão ao comércio negreiro, impulsionada pela **Lei Abolicionista** de 1807, que proibiu o tráfico de escravizados no Império Britânico;⁶ e pelo **Congresso de Viena** de 1815, que classificava o tráfico negreiro como “contrário aos princípios da civilização humana”.⁷

Em 1826, foi assinado um acordo diplomático entre o Brasil e a Grã-Bretanha em meio às negociações para o reconhecimento da independência brasileira, proclamada em 1822. Como parte das condições impostas pelos britânicos para reconhecer o novo Império, foi estabelecido o **Tratado Anglo-Brasileiro** de 1826, no qual o Brasil havia se comprometido a abolir o tráfico de escravizados em um prazo de três anos.⁸

O governo brasileiro não cumpriu sua promessa e, mesmo após 1830, o tráfico continuou sendo realizado em larga escala. Durante os anos seguintes, milhares de africanos foram desembarcados clandestina-

6 GRÃ-BRETANHA. *An Act for the Abolition of the Slave Trade* (47° Georgii III, Session 1, cap. XXXVI), 25 mar. 1807. Disponível em: https://www.pdavis.nl/Legis_06.htm

7 O Congresso de Viena não apenas estabeleceu uma nova tentativa de regulação internacional para superar mais de duas décadas de instabilidade e conflitos na Europa, mas também deixou legados significativos para o direito internacional. O Ato Final do Congresso, juntamente com seus anexos, foi responsável por redefinir as fronteiras europeias, abordar a abolição do tráfico de escravos, institucionalizar a classificação dos agentes diplomáticos e regulamentar a livre navegação nos rios internacionais. Ver: CORREIA, Maldonado. O Congresso de Viena: fórum da diplomacia conservadora no refazer da carta europeia. *Nação e Defesa*, v. 19, n. 69, jan./mar. 1994, p. 37-66.

8 O Tratado anglo-brasileiro de 1826 comparava o tráfico de escravizados à pirataria. YOUSSEF, Alain El. *Imprensa e escravidão: política e tráfico negreiro no império do Brasil (Rio de Janeiro, 1822- 1850)* [Dissertação]. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2010, p. 189.

mente em portos brasileiros, especialmente na costa sudeste, alimentando a crescente demanda de mão de obra para as lavouras de café. A falta de fiscalização interna e a conivência de autoridades locais permitiram que a prática continuasse, apesar da pressão britânica.

Diante da recusa do Brasil em abolir efetivamente o tráfico, a Grã-Bretanha decidiu endurecer suas ações unilaterais. Em 1831, o Brasil promulgou sua primeira lei abolicionista - conhecida como **Lei Feijó**, que determinava que qualquer africano desembarcado no Brasil a partir daquela data seria considerado livre. Entretanto, a legislação foi amplamente ignorada e ficou conhecida como “lei para inglês ver”, já que sua aplicação era quase inexistente.⁹

A **Lei de Palmerston**, promulgada em 1839 pelo Parlamento Britânico, foi uma medida extrema da política abolicionista britânica, que autorizava a Marinha Real do Reino Unido a interceptar, apreender e confiscar qualquer embarcação brasileira ou portuguesa suspeita de estar envolvida no tráfico transatlântico de escravizados.¹⁰

9 Segundo Azevedo, “Em 31 de maio de 1831, Felisberto Caldeira Brant, o Marquês de Barbacena, introduziu no Senado um projeto de lei contra o comércio que escravos, que foi aprovado em curto espaço de tempo. O Marquês apresentava a supressão do tráfico como uma questão moral. De acordo com Tâmis Parron era fato curioso Barbacena, não se limitando à condenação do transplante de negros acoimasse o próprio cativo de intrinsecamente imoral, em expansão teórica maior que a necessária, pois ninguém obrigava o Brasil a soltar pronunciamentos contra a instituição. Caldeira Brant associava o fim do tráfico à independência e soberania do Brasil, dois pontos que os deputados brasileiros haviam considerados ofendidos pela assinatura do Tratado com a Grã-Bretanha em 1827, sem a consulta ao Parlamento. O deputado Diogo Antônio Feijó, que em julho assumiria o Ministério da Justiça durante a Regência Trina Permanente, seria o responsável pela condução do projeto na Câmara, que finalmente tornou-se lei em 7 de novembro de 1831. Poucos meses após a abdicação de D. Pedro I, o parlamento brasileiro aprovava uma lei nacional que dava fim ao tráfico negreiro e mostrava-se ainda mais severa que o tratado ratificado em 1827 com a Grã-Bretanha.” AZEVEDO, Romero de. A lei de 7 de Novembro de 1831 e a defesa do tráfico negreiro no Brasil (1831-1837). *Revista Cantareira*, n. 29, 2019, p. 289.

10 SÁ DA BANDEIRA, Visconde de. *Análise a história da abolição do comércio de escravos e os desdobramentos diplomáticos gerados entre Portugal e a Grã-Bretanha, pela adoção*

Essa decisão gerou grande insatisfação no Brasil, pois foi vista como uma violação da soberania nacional e um ato de agressão britânica disfarçado de humanitarismo. Patrulhas navais britânicas passaram a atacar e destruir navios negreiros, capturando suas tripulações e, em alguns casos, libertando os escravizados transportados. Isso afetou diretamente a economia brasileira, que dependia da contínua importação de mão de obra escravizada para sustentar sua agricultura baseada em monoculturas, especialmente no setor cafeeiro.

Apesar da repressão britânica, o tráfico ilegal persistiu de forma clandestina até 1850, sustentado por redes organizadas de contrabandistas, que utilizavam rotas alternativas, falsificação de documentos e desembarques em praias isoladas para driblar a fiscalização britânica. Essa resistência por parte dos traficantes e proprietários de escravizados reflete a dependência estrutural da economia brasileira da exploração do trabalho cativo.

O endurecimento da política britânica e a necessidade de evitar conflitos diplomáticos forçaram o Império Brasileiro a tomar medidas definitivas. Em 4 de setembro de 1850, foi aprovada a **Lei Eusébio de Queiroz**, que criminalizava o tráfico negreiro, autorizava a Marinha do Brasil a capturar navios negreiros e estabelecer penas severas para os envolvidos no comércio de pessoas escravizadas.¹¹ Essa legislação representou o fim oficial do tráfico transatlântico de escravizados no Brasil, alinhando-se à política britânica e encerrando um ciclo de

do parlamento britânico do "Bill de Lord Palmertston". Rio de Janeiro: Typ. J. Villeneuve e Comp., 1840. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174456>

11 QUEIROZ, Eusébio de. *1850 - Lei Eusébio de Queiroz: o tráfico negreiro. Histórico da Lei 581, de 4 de setembro de 1850.* Sessão de 16 jul. 1852. *Anais da Constituinte*, 16 jul. 1852, p. 244-256. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/plenario/discursos/escrevendohistoria/125-anos-da-lei-aurea/euzebio-queiroz>

negociações e pressões que remontavam ao **Tratado Anglo Brasileiro** de 1826.

No entanto, mesmo após a interrupção do tráfico internacional, a escravidão permaneceu como a base da economia brasileira, e a exploração de trabalhadores escravizados continuou por mais 38 anos. Sem acesso a um fluxo tão grande de novos africanos escravizados, os fazendeiros passaram a utilizar o tráfico interno de escravizados, deslocando grandes contingentes de cativos das regiões Norte e Nordeste para o Sudeste, onde estavam as principais lavouras de café. Esse processo intensificou a violência contra os escravizados, que passaram a sofrer ainda mais com a separação de suas famílias e o agravamento das condições de trabalho.

O sistema escravista no Brasil só seria definitivamente abolido em 13 de maio de 1888, com a promulgação da **Lei Áurea**, quase seis décadas após o compromisso inicial assumido pelo país no Tratado de 1826.

A pesquisa documental revela que a **Igreja Anglicana da Inglaterra**, especialmente sua vertente ligada à Coroa Britânica, manteve uma relação de conivência estrutural com a escravidão, seja por meio da omissão de suas lideranças, seja pela participação ativa de seus membros na posse e exploração de pessoas escravizadas.

A influência britânica no Brasil estava fortemente associada ao comércio e à política, e muitos anglicanos britânicos residentes no país estavam envolvidos em atividades econômicas que dependiam do trabalho escravo. Testamentos e inventários de britânicos anglicanos que viviam no Brasil no século XIX mostram que muitos deles pos-

suíam escravizados em suas residências e propriedades rurais. Entre os nomes identificados estão:

- **Eduardo Jones**, proprietário de seis escravizados domésticos;
- **George Mumford**, dono de onze escravizados que trabalhavam em sua roça no Acupe;
- **George Blandy**, que mantinha quatro escravizados sob sua posse.¹²

Além disso, um dos eventos mais emblemáticos que evidenciam a participação de anglicanos britânicos na escravidão foi a **Revolta dos Malês**, em 1835, na cidade de Salvador. Esse levante, organizado por africanos muçulmanos escravizados, foi duramente reprimido pelo governo imperial. Dos 160 revoltosos acusados, 45 eram escravizados de ingleses anglicanos residentes no bairro da Vitória. Esse dado demonstra que, apesar da pressão internacional da Grã-Bretanha contra o tráfico transatlântico de escravizados, a comunidade britânica residente no Brasil continuava a usufruir economicamente desse sistema.¹³

O capelão anglicano **Robert Walsh**, que esteve no Brasil entre 1828 e 1829, também deixou registros sobre a brutalidade do sistema escravista e a participação de seus próprios compatriotas nesse comércio. Em um de seus relatos mais chocantes, ele descreveu sua indignação ao presenciar um inglês vendendo seus próprios filhos mestiços, nascidos de relações com mulheres escravizadas. Walsh relata:



12 SILVA, Elizete da. Visões protestantes sobre a escravidão. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, 2003, p. 1-26.

13 REIS, João José. Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês de 1835. Ed. rev. e ampl. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

Ele passa a vender não só a mãe de seus filhos como os filhos propriamente ditos, e com tanta indiferença como se tratasse de uma porca com a sua ninhada.¹⁴

Apesar da abolição oficial do tráfico transatlântico de escravizados em 1850, a posse e exploração de pessoas escravizadas continuaram entre os anglicanos residentes no Brasil até a abolição definitiva do regime escravocrata, em 1888. Ao não condenar publicamente essa prática dentro de suas próprias comunidades, a Igreja Anglicana legitimava, ainda que indiretamente, a continuidade da escravidão no país.

AÇÕES MISSIONÁRIAS DA IGREJA EPISCOPAL DOS ESTADOS UNIDOS NO BRASIL

Enquanto a Igreja Anglicana da Inglaterra mantinha sua atuação focada exclusivamente na colônia britânica no Brasil e permanecia conivente com a escravidão, a Igreja Episcopal dos Estados Unidos iniciou tentativas de evangelização voltadas diretamente para a população brasileira. No entanto, essas missões enfrentaram inúmeros desafios e não obtiveram sucesso antes da abolição da escravidão.

A primeira tentativa ocorreu em 1853, quando a Igreja Episcopal dos Estados Unidos enviou o missionário **William Cooper** ao Brasil, atendendo a um pedido da **Sociedade Missionária Episcopal**. O objetivo era estabelecer uma missão que evangelizasse os brasileiros e expandisse a presença episcopal no país. No entanto, durante a viagem, seu navio naufragou no Mar do Caribe, e **Cooper**, desmotivado, desistiu da missão e retornou aos Estados Unidos. Pouco se sabe sobre sua vida e ministério após esse episódio.

14 WALSH, Richard. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982, p. 164.

Uma segunda tentativa missionária ocorreu em 1860, com o envio do missionário **Richard Holden**. Diferente dos anglicanos britânicos, que se limitavam à comunidade inglesa, Holden tinha um propósito claramente evangélico voltado para os brasileiros. Ele chegou ao Brasil e estabeleceu-se em Belém do Pará, onde começou a traduzir materiais religiosos para o português e a distribuir exemplares do **Livro de Oração Comum**. No entanto, sua missão encontrou forte resistência. A predominância do catolicismo no país, somada à hostilidade de setores da sociedade brasileira, dificultou seu trabalho.¹⁵

Diante das dificuldades no Pará, **Holden** transferiu-se para a Bahia em 1863, onde tomou uma atitude inédita para os anglicanos ao realizar cultos e escola dominical em português e distribuir panfletos evangélicos. Depois, Holden seguiu para o Rio de Janeiro, onde cooperou com presbiterianos e com a Igreja Evangélica Fluminense. Em apoio aos pioneiros, ele recomendou o pastor presbiteriano Schneider quando em 1871 ele foi à Bahia. Ele também auxiliou o Rev. Simonton e seus companheiros no Rio de Janeiro. Na Igreja Evangélica Fluminense, Holden atuou como co-pastor e pastor na ausência do Dr. Kalley entre março de 1865 e 1871. Ao fim, Holden aderiu ao sistema difundido pelo inglês John Darby, que, na mesma época, se espalhava pelo mundo protestante. Darby afirmava que a Igreja, após os tempos apostólicos, perdera seu caráter de dispensação divina. Ele declarou, portanto, a ilegitimidade de todas as instituições eclesiais, fossem elas protestantes ou católicas, Darby defendia apenas a evangelização individual, sem qualquer estrutura organizacional além de pequenos grupos sem pastores.¹⁶

15 COSTA, Rafael Vilaça Epifani. "Unidade na diversidade, unidade na adversidade": A Igreja Episcopal Anglicana no Brasil e as múltiplas identidades do anglicanismo no século XXI. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2021, p. 45.

16 LESSA, Vicente Themudo. Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 76-77; LÉONARD, Émile-G. O protestantismo

A adesão de Richard Holden ao darbismo, por volta de 1870, foi o caminho pelo qual essas ideias se disseminaram na Igreja Evangélica Fluminense, que posteriormente abandonou. Ele permaneceu no Brasil até 1872, quando deixou o país, encerrando a segunda tentativa frustrada de evangelização anglicana antes da abolição da escravidão, resultando em um longo período de quase total ausência de anglicanismo missionário entre a população brasileira até o final do século XIX.

Diferente da Igreja Anglicana britânica, que estava diretamente vinculada a uma elite econômica e escravocrata, não há registros encontrados durante a pesquisa que indiquem que a **Igreja Episcopal dos Estados Unidos** tenha participado ou se beneficiado do sistema escravista no Brasil.

AS RESISTÊNCIAS AO TRABALHO ANGLICANO NO BRASIL

A presença da Igreja Anglicana no Brasil, apesar de consolidada entre os estrangeiros, enfrentou forte resistência por parte da **Igreja Católica**, que mantinha o *status* de religião oficial do Império. O protestantismo era permitido apenas como prática privada, e a construção de templos deveria seguir regras rígidas, como a proibição de torres ou sineiras. Essa restrição gerou tensões entre anglicanos e católicos, especialmente à medida que a colônia britânica crescia e passava a ocupar mais espaço no cenário religioso brasileiro.

Entre dezembro de 1860 e junho de 1861, Holden percorreu vilas e cidades próximas aos afluentes do Amazonas com o objetivo de vender Bíblias, sem enfrentar grandes dificuldades. No entanto, durante uma nova viagem entre 13 de junho e 6 de agosto de 1861, foi sur-

brasileiro: estudo de eclesiologia e história social. São Paulo: ASTE, 2002, p. 72-73.

preendido pelo subdelegado de Iritúria, que o proibiu de comercializar as Escrituras. Na ocasião, tomou conhecimento de que, na cidade vizinha de Ourém, um padre havia queimado exemplares da literatura evangélica em uma fogueira. Diante desses incidentes, Holden levou a questão ao cônsul britânico em Belém, mas os conflitos se intensificaram com o apoio do novo bispo, Dom Antônio de Macedo Costa. Em 30 de agosto de 1861, o bispo publicou uma carta pastoral na qual alertava os fiéis sobre as chamadas “Bíblia falsificadas” e “opúsculos heréticos”, reforçando a oposição ao protestantismo. Holden chegou a debater publicamente com membros do clero, incluindo o próprio bispo do Pará.¹⁷

Quando Holden partiu para atuar na Bahia, foi designado a ele pelo pastor Alexander L. Blackford o colportor Thomas Gallart, que desembarcou em abril de 1862, antes da chegada de Holden. Ambos trabalharam em Salvador, Santo Amaro, Cachoeira, Nazaré e regiões vizinhas distribuindo Bíblias e literatura protestante. Sua presença na região gerou forte reação do arcebispo Dom Manoel Joaquim da Silveira, que, a exemplo do bispo do Pará, publicou em 2 de agosto de 1862 uma carta pastoral condenando a difusão dessas Bíblias. Como representante da hierarquia católica, ele combateu a propagação do protestantismo por meio de cartas pastorais que instruíam o clero e os fiéis sobre os perigos da literatura evangélica para a comunidade católica. Em resposta às restrições impostas, Holden escreveu um artigo para o *Jornal do Commercio*, defendendo a inocência do colportor Cardoso. No texto intitulado *A Bíblia e as leis do Império*, publicado em 10 de abril de 1867, argumentou que a decisão das autoridades da província de Sergipe era um desrespeito às leis nacionais

17 VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 178-179.

e uma afronta à liberdade individual. Para reforçar seu ponto, citou o artigo 277 do Código Penal.¹⁸

O missionário Richard Holden, ao realizar cultos e distribuir material religioso em português na Bahia em 1863, foi alvo de violência e perseguição. A Igreja Católica, liderada pelo arcebispo Dom Manuel Joaquim da Silveira, iniciou uma campanha contra os protestantes, acusando-os de propagarem “Bíblias falsas”. Esse conflito resultou em ataques à residência de Holden e à sua congregação, levando o Cônsul Britânico a intervir e exigir proteção para os missionários anglicanos.¹⁹ Sua atuação provocou uma reação violenta da Igreja Católica. Em resposta, **Holden** escreveu o opúsculo “As acusações contra os protestantes na Pastoral do Arcebispo da Bahia, Bahia” em 1863. O conflito religioso se intensificou, levando a protestos e agressões físicas contra Holden e seus seguidores. A casa onde realizavam os cultos foi invadida, e o cônsul britânico precisou intervir, solicitando providências junto ao governo imperial para proteger a comunidade anglicana.

Além da repressão estatal e religiosa, havia também uma resistência cultural ao protestantismo. A Igreja Anglicana era percebida pela população como uma instituição estrangeira, distante das tradições brasileiras e sem conexão com os problemas sociais do país. Isso, somado à postura da Igreja Anglicana britânica de atender exclusivamente

18 JESUS, Leonardo Ferreira. “Ventos venenosos”: o catolicismo diante da inserção do protestantismo e do espiritismo na Bahia durante o arcebispado de Dom Manoel Joaquim da Silveira (1862-1874). Dissertação (Mestrado em História Social). Salvador: Universidade Federal da Bahia, p. 10; JORNAL DO COMMERCIO. A Bíblia e as leis do Império. Rio de Janeiro: BNRJ, ano 46, n. 100, 10 de abril de 1867.

19 SILVEIRA, Dom Manuel Joaquim da. Carta Pastoral Premunindo os seus Diocesanos contra as mutilações, e as adulterações da Bíblia traduzida em Português pelo Padre João Ferreira A. d’Almeida; contra os Folhetos, e Livretos contra a religião, que com a mesma Bíblia se tem espalhado nesta Cidade; e contra alguns erros, que se tem publicado no País. Bahia: Tip. De Camilo de Lellis Masson & C., 1862, p. 3-4.

aos súditos ingleses e sua conivência com o sistema escravista, fez com que sua expansão entre os brasileiros fosse praticamente inexistente até o final do século XIX.

A repressão e as limitações impostas à Igreja Anglicana no Brasil reforçaram sua posição como uma igreja de imigração, voltada para suas próprias comunidades, e sem esforços significativos de evangelização entre os brasileiros. Foi apenas com a chegada da Igreja Episcopal dos Estados Unidos, no final do século XIX, que essa situação começou a mudar.

A TRANSIÇÃO ANGLICANA: DA COLONIZAÇÃO À MISSÃO

Apesar da presença anglicana no Brasil ao longo do século XIX, sua atuação permaneceu restrita à colônia britânica e não teve impacto significativo na evangelização da população brasileira. Essa realidade começou a mudar com a chegada da Igreja Episcopal dos Estados Unidos, que trouxe um novo modelo de anglicanismo missionário, voltado para a conversão de brasileiros. Esse movimento resultaria na fundação da **Igreja Episcopal Anglicana do Brasil** (IEAB), estabelecida oficialmente em 1899.

O primeiro pastor anglicano a evangelizar diretamente os brasileiros foi o **Reverendo Lucien Lee Kinsolving**, que chegou ao Brasil em 30 de junho de 1889, acompanhado do **Reverendo James Watson Morris**. Ambos foram enviados pela Igreja Episcopal dos Estados Unidos e tinham o objetivo de difundir a fé anglicana entre os brasileiros e estabelecer uma igreja nacional.²⁰

20 STRECK, Danilo R. (org). Educação e Igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico. São Leopoldo: Co-edição CELADEC & IEPG, 1995, p. 63.

Kinsolving e Morris passaram os primeiros meses no interior de São Paulo, estudando a língua portuguesa e se adaptando à cultura local. Durante esse período, receberam apoio de missionários presbiterianos que já atuavam no Brasil e que os ajudaram na fase inicial da missão. Após esse período de adaptação, decidiram se estabelecer no Rio Grande do Sul, onde encontraram uma maior receptividade à sua mensagem.²¹

Em 1890, os missionários realizaram o primeiro culto em português para brasileiros, um marco na implantação da Igreja Episcopal no Brasil. Com o tempo, sua missão começou a expandir-se, estabelecendo congregações em Porto Alegre, Rio Grande, Santa Rita e Pelotas. Diferente da Igreja Anglicana britânica, que nunca teve um compromisso missionário com os brasileiros, a missão episcopal se esforçou para criar uma igreja genuinamente nacional.

21 "A face missionária do anglicanismo no Brasil só aparecerá no Brasil Império. Em 1889 dois missionários norte-americanos (Lucien Lee Kinsolving e James Watson Morris) chegaram ao Brasil (5). Eram jovens recém-formados no Seminário Teológico de Virgínia, ligado à Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América (nome que o anglicanismo teve que adotar nos EUA após a Guerra da Independência) e inflamados pelo ardor evangelístico que tomou conta das igrejas protestantes norte-americanas na segunda metade do século XIX. Após breve estadia no Rio de Janeiro e em São Paulo rumaram para Porto Alegre, onde realizaram o primeiro culto em português para brasileiros em 1o de junho de 1890. No ano seguinte, estabeleceram congregações em Porto Alegre, Rio Grande, Santa Rita e Pelotas. A partir daí outros missionários foram enviados e o trabalho reconhecido oficialmente como "missão" da Igreja Episcopal dos EUA em 1895. Em 1893 foram ordenados os quatro primeiros diáconos brasileiros. Em 1907, as comunidades passaram a ser um "distrito missionário" da Igreja Protestante Episcopal dos EUA, recebendo verbas e a visita regular de bispos para confirmação dos novos membros e ordenação do clero. Na época, a igreja era conhecida não como "anglicana", mas como "Igreja Episcopal", e os membros eram chamados "episcopais" ou "episcopalianos". Os contatos desse grupo com os imigrantes britânicos eram bastante esporádicos e superficiais. O primeiro bispo brasileiro (Athálicio Theodoro Pithan) só foi sagrado em 1940, mas o controle da igreja ainda era dos norte-americanos. A Igreja Episcopal do Brasil só adquiriu sua autonomia em 1964. A partir de então é que foram tecendo acordos com a Igreja da Inglaterra para incorporação das capelanias e paróquias britânicas. Há, portanto, no anglicanismo brasileiro, as duas vertentes: tratase de uma instituição que tem suas origens tanto na imigração quanto na missão". CALVANI, Carlos Eduardo B. Anglicanismo no Brasil. *Revista USP*, n. 67, set./nov. 2005, p. 36-47 (p. 40).

O crescimento da missão foi rápido e, em 1899, Kinsolving e seus companheiros organizaram oficialmente a **Igreja Episcopal Brasileira**, que mais tarde seria renomeada como Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (**IEAB**). Pela primeira vez, o anglicanismo deixou de ser uma religião exclusivamente britânica no Brasil e passou a ser acessível aos brasileiros.

Essa transição marcou uma ruptura com o modelo anterior de anglicanismo no Brasil. Enquanto a Igreja Anglicana da Inglaterra manteve uma relação estrita com a Coroa Britânica e se beneficiou do sistema escravista, a Igreja Episcopal dos Estados Unidos surgiu com uma proposta missionária voltada para a população local, sem registros de envolvimento com a escravidão.

ANGLICANISMO, ESCRAVIDÃO E REPARAÇÃO HISTÓRICA

A relação da Igreja Anglicana da Inglaterra com a escravidão no Brasil foi marcada por uma postura de conivência e omissão. Enquanto a Grã-Bretanha, como Estado, assumiu um papel ativo na abolição do tráfico de escravizados, a presença anglicana no Brasil permaneceu vinculada aos interesses da colônia britânica residente no país, que, por sua vez, se beneficiou economicamente do trabalho escravo.

James Newell Gordon: Saint John d'el Rey Mining Company e a Presença de Anglicanos na Mineração de Ouro

A **Saint John d'el Rey Mining Company** foi uma das mais longevas e bem-sucedidas empresas britânicas a operar no Brasil. A companhia foi autorizada por Decreto Imperial de 16 de setembro de 1824. Seu proprietário, o britânico, Edward Oxenford, negociante em Londres, fundou-a no mesmo ano do Decreto. Com o Decreto Imperial de 27 de janeiro de 1829, que permitia a associação de estrangeiros e brasileiros

para a exploração de minas no Brasil, companhias estrangeiras se instalaram no Brasil, impulsionando a extração de ouro em Minas Gerais. A Mina de Morro Velho foi adquirida pela **Saint John d’el Rey Mining Company** em 1830, e chegou a empregar 2500 trabalhadores entre livres e escravos; nacionais e estrangeiros. Entre 1860 e 1893, a empresa extraiu 80,3% da extração aurífera de Minas Gerais.²²

A Mina de Morro Velho estava situada no município de Congonhas de Sabará, que depois passou a se chamar de Nova Lima. No início do século XIX, a mineração no Brasil já havia passado pelo auge do ciclo do ouro no século XVIII e se encontrava em declínio. Os métodos rudimentares e a falta de investimentos haviam reduzido drasticamente a produção, e muitos dos antigos arraiais mineradores estavam empobrecidos. O investimento britânico trouxe um novo impulso à mineração em Minas Gerais, introduzindo tecnologias modernas, como maquinário para extração subterrânea e técnicas de ventilação nas minas. No entanto, a dependência da mão de obra escravizada permaneceu uma realidade, e a companhia britânica fez amplo uso desse sistema até a década de 1880, quando a transição para o trabalho assalariado começou a ocorrer.

A mineração de ouro em **Morro Velho** adotou um modelo misto de trabalho, mas grande parte de sua mão-de-obra era composta por escravizados alugados de fazendeiros locais. Esse sistema de arrendamento de mão de obra escrava permitia que os britânicos utilizassem trabalhadores cativos sem necessariamente adquiri-los, evitando maiores compromissos financeiros e deslocando a responsabilidade de manutenção e reposição para os proprietários brasileiros.



²² LIBBY, Douglas Cole. Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 271.

Um exemplo da continuidade da escravização está na utilização de escravizados na companhia mineradora **Cata Branca**, e a posterior incorporação de negros e negras pela **Saint John d'el Rey Mining Company**. Houve a permanência da escravidão após acordos que garantiam a emancipação dos trabalhadores. Isso ocorreu com a conivência das autoridades britânicas com essas práticas.

Em 1845, um contrato estabeleceu a transferência das propriedades da Companhia Cata Branca para a **Saint John d'el Rey Mining Company**, incluindo não apenas as instalações e equipamentos, mas também os trabalhadores escravizados. O contrato previa que esses trabalhadores seriam libertos em 1859. No entanto, registros indicam que a **Saint John d'el Rey Mining** manteve a força de trabalho em condições de escravidão ilegalmente. Em 1869, uma carta de alforria concedida a um homem chamado Antônio C., de Moçambique, indicava explicitamente que ele havia sido "um escravo da extinta Companhia Cata Branca", confirmando assim a continuidade do regime de escravidão sob nova administração.

O papel de James Newell Gordon, anglicano, superintendente da **Saint John d'el Rey Mining** e vice-cônsul britânico em Minas Gerais, foi crucial para a perpetuação dessa injustiça. Mesmo diante do compromisso formal de emancipar os trabalhadores, Gordon registrou 213 negros como escravizados vitalícios na cidade de Sabará. Tal atitude contradizia a declaração de extinção da Companhia Cata Branca, proferida tanto por ele quanto por seu antecessor, Thomas Walker.

A manutenção da escravidão na **Saint John d'el Rey Mining**, mesmo após a extinção formal da Companhia Cata Branca, demonstra como interesses econômicos se sobrepuseram aos compromissos legais e humanitários assumidos por administrações inglesas anglicanas. O envolvimento direto de seus gestores na manutenção da es-

cravidão por décadas, além da convivência das autoridades britânicas, evidencia o impacto da exploração colonial e da convivência internacional na permanência do sistema escravista no Brasil até sua abolição definitiva em 1888. Esse caso é um exemplo concreto da resistência dos setores econômicos às reformas abolicionistas e da complexa relação entre impérios europeus e a escravidão na América Latina.

Ainda que a presença da companhia em Morro Velho tenha transformado a região, com vilas operárias, hospitais, escolas e igrejas, a condição dos escravizados se mantinha praticamente a mesma. A administração inglesa estabeleceu um enclave britânico dentro do Brasil imperial. Isso gerou tensões com a sociedade local, especialmente no que dizia respeito à presença do protestantismo anglicano em um país oficialmente católico.

Desde a Constituição de 1824, estrangeiros protestantes tinham permissão para praticar sua religião de forma privada, mas a presença ostensiva de igrejas e cemitérios protestantes incomodava as autoridades religiosas locais. Tanto que as práticas religiosas na **Saint John d'el Rey Mining** motivou a representação escrita pelo capelão da companhia, o padre Francisco Rodrigues dos Santos Saraiva, datada de 29 de novembro de 1861, e enviada ao chefe de polícia do Distrito de Congonhas do Sabará para que fosse remetida ao imperador Dom Pedro II.

No documento, Saraiva acusa **Gordon** de desrespeitar a religião oficial do Estado brasileiro e de interferir diretamente nas práticas religiosas dos trabalhadores escravizados, cujas almas estavam sob sua responsabilidade. Entre as queixas apresentadas, o padre destaca a discrepância entre os recursos destinados ao pastor protestante e aqueles concedidos ao clero católico, evidenciada nas condições das capelas, cemitérios e habitações destinadas a cada um. Além disso, o capelão denunciava as restrições impostas por Gordon à administra-

ção dos sacramentos, como o batismo dentro do prazo canônico e a crisma dos escravizados. Outro ponto central da denúncia era o cerceamento dos direitos costumeiros dos trabalhadores, especialmente a proibição do descanso dominical.

Após um ano e três meses de trabalho na companhia, Saraiva decidiu rescindir unilateralmente o contrato que havia assinado por um período de seis anos. Ele alegava que o superintendente, ao considerar seu salário de “um conto sete centos e cinquenta mil réis”, entendia que poderia submetê-lo à sua fiscalização arbitrária. Para Saraiva, essa prática indicava um abuso de poder por parte de Gordon, refletindo o autoritarismo imposto pela administração inglesa.

A importância da denúncia de Saraiva se torna ainda mais evidente ao contrastar com a visão apresentada pelo viajante britânico Richard Burton, que, em sua obra *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*, descreve os ingleses como administradores mais humanitários em comparação às elites escravistas brasileiras.²³ O relato do capelão, contudo, revela uma realidade diferente, na qual os trabalhadores eram submetidos a severas restrições e exploração contínua.

Além da Representação, outros documentos reforçam as denúncias contra Gordon. Entre eles, uma carta enviada pelo Ministro dos Negócios do Império ao Bispo de Mariana, em 2 de janeiro de 1862, solicitava informações sobre a posição e atuação de Saraiva na diocese. Outras cartas do próprio padre indicam que ele solicitou ao subdelegado de Congonhas que intimasse Gordon para comunicar sua demissão, além de relatar ao bispo de Mariana os abusos cometidos pelo superintendente e sua insatisfação com a convivência de líderes religiosos protestantes com tais práticas. Em resposta às acusações,

23 BURTON, R. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Brasília: Senado Federal, 2001.

Gordon redigiu um “requerimento justificativo” em 23 de novembro de 1861, o qual foi contestado por Saraiva em uma réplica ao subdelegado de polícia.²⁴

O trabalho nas minas era extremamente perigoso, com frequentes desabamentos e doenças decorrentes das péssimas condições de higiene e ventilação. Em um acidente de 1867, 21 escravizados e um trabalhador britânico perderam a vida.

Apesar da forte influência protestante na administração da companhia, não há evidências documentadas de que anglicanos tenham organizado esforços sistemáticos para a libertação de escravizados. Pelo contrário, a empresa continuou a se beneficiar do trabalho escravo até pelo menos a década de 1880, quando o sistema foi gradualmente substituído pelo trabalho assalariado.

A análise da atuação da **Saint John d’el Rey Mining Company** no Brasil revela, portanto, um paradoxo fundamental tanto para os católicos quanto para os anglicanos que estiveram envolvidos com essa companhia: a aceitação inquestionável da escravidão como parte da estrutura econômica e social. Apesar das disputas entre esses grupos religiosos e das denúncias de interferências protestantes na prática católica, a questão central - a própria escravização de seres humanos - jamais foi colocada em xeque por nenhum dos lados.

A empresa, uma das mais bem-sucedidas operações britânicas em território brasileiro, manteve-se ativamente envolvida com o uso da mão de obra escravizada, mesmo após firmar contratos que suposta-

24 Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. (AEAM). Governos Episcopais. Arquivo 3, gav.2, pasta 16, doc.4, f.8; BURTON, Richard Francis. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Apresentação e notas de Mário Guimarães Ferri; tradução de David Jardim Junior. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/Edusp, 1976.

mente garantiriam a libertação de trabalhadores. A religião e as leis inglesas não impediram o empreendimento escravocrata, pois houve a conivência direta das autoridades britânicas e da administração anglicana da empresa.

BIBLIOGRAFIA

LEGISLAÇÃO E DOCUMENTOS

ACTAS DOS CONCÍLIOS DA IGREJA EPISCOPAL BRASILEIRA. Porto Alegre: Imprensa Episcopal, 1905-1954.

BRASIL. Código Criminal do Império do Brasil (1830). Recife: Tipografia Universal, 1858. Art. 277. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221763>.

BRASIL. Constituição Política do Império do Brasil (1824). Carta de Lei de 25 de março de 1824. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm.

BRASIL. Lei n. 3.353, de 13 de maio de 1888. Abole a escravidão no Brasil. Disponível em: <https://mapa.an.gov.br/index.php/assuntos/15-dicionario/65-dicionario-da-administracao-publica-brasileira-do-periodo-imperial/276-lei-aurea>.

BURTON, Richard Francis. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Brasília: Senado Federal, 2001.

EVERY, E. F. *South American Memories of Thirty Years*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1933.

GRÃ-BRETANHA. An Act for the Abolition of the Slave Trade (47° Georgii III, Session 1, cap. XXXVI). 25 mar. 1807. Disponível em: https://www.pdavis.nl/Legis_06.htm.

GRAHAM, Maria. *Diário de uma Viagem ao Brasil e de uma estada neste país durante parte dos Anos de 1821, 1822 e 1823*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1956.

IEAB – Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. *Constituição da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil*. Porto Alegre, 1994.

IEAB – Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. *Livro de Oração Comum*. Porto Alegre, IEAB, 1998.

LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Egreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938.

PORTUGAL; GRÃ-BRETANHA. *Tratado de commercio, e navegação entre os muito altos e muito poderosos senhores o Principe Regente de Portugal, e Elrei do Reino Unido da Grande Bretanha e Irlanda*, assignado no Rio de Janeiro pelos plenipotenciarios de huma e outra corte em 19 de fevereiro de 1810 e ratificado por ambas. Rio de Janeiro: Impressão Régia, 1810. Disponível em: https://objdigital.bn.br/acervo_digital/rede_memoria/Itamaraty/AHI_REE_01120/AHI_REE_01120.pdf.

QUEIROZ, Eusébio de. 1850 - Lei Eusébio de Queiroz: o tráfico negreiro. *Histórico da Lei 581, de 4 de setembro de 1850*. Sessão de 16 jul. 1852. *Anais da Constituinte*, 16 jul. 1852, p. 244-256. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/plenario/discursos/escrevendohistoria/125-anos-da-lei-aurea/euzebio-queiroz>.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003.

SÁ DA BANDEIRA, Visconde de. *Analisa a história da abolição do comércio de escravos e os desdobramentos diplomáticos gera-*

dos entre Portugal e a Grã-Bretanha, pela adoção do parlamento britânico do “Bill de Lord Palmertston”. Rio de Janeiro: Typ. J. Villeneuve e Comp., 1840. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174456>.

SILVEIRA, Dom Manuel Joaquim da. *Carta Pastoral Premunindo os seus Diocesanos contra as mutilações, e as adulterações da Bíblia traduzida em Português pelo Padre João Ferreira A. d’Almeida; contra os Folhetos, e Livretos contra a religião, que com a mesma Bíblia se tem espalhado nesta Cidade; e contra alguns erros, que se tem publicado no País*. Bahia: Tip. De Camilo de Lellis Masson & C., 1862.

WALSH, Robert. *Notícias do Brasil (1828-1829)*. 2. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1982.

ESTUDOS GERAIS

ANDRADE, Maria José S. *A Mão-de-Obra Escrava em Salvador 1811 a 1860*. São Paulo: Corrupio, 1988.

AZEVEDO, Romero de. A lei de 7 de Novembro de 1831 e a defesa do tráfico negreiro no Brasil (1831-1837). *Revista Cantareira*, n. 29, 2019.

BARBOSA, José C. *Protestantismo e Escravidão*. Brasília: UNB, 1988.

BETHELL, Leslie. A abolição do tráfico de escravos no Brasil: A Grã-Bretanha, o Brasil e a questão do tráfico de escravos, 1807-1869. São Paulo, Rio de Janeiro: EDUSP, Expressão e Cultura, 1976.

BURTON, Richard Francis. *Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho*. Brasília: Senado Federal, 2001.

CALVANI, Carlos Eduardo B. & OLIVEIRA, Vera Lúcia Simões. ***Nossa Identidade - História e Teologia Anglicanas***. São Paulo: Fonte Editorial / Livraria Anglicana, 2012.

CALVANI, Carlos Eduardo B. ***Anglicanismo no Brasil***. Revista USP, n. 67, São Paulo, setembro/novembro 2005, p. 35-47.

CALVANI, Carlos Eduardo B. ***Eclesiologia em Transição: Uma Leitura Teológica da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil***. Revista Inclusividade, n. 15, Porto Alegre, CEA, 2011, p. 75-106.

CORREIA, Maldonado. O Congresso de Viena: fórum da diplomacia conservadora no refazer da carta europeia. ***Nação e Defesa***, v. 19, n. 69, jan./mar. 1994, p. 37-66.

COSTA, Rafael Epifani. Unidade na Diversidade, Unidade na Adversidade: A Igreja Episcopal Anglicana do Brasil e as Múltiplas Identidades do Anglicanismo no Século XXI. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. Recife: UNICAP, 2021.

FREYRE, Gilberto. ***Inglezes no Brasil***. 3.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.

FREYRE, Gilberto. ***Ordem e Progresso***. Rio de Janeiro: Record, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque. ***História da Civilização Brasileira***. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

JESUS, Leonardo Ferreira. ***“Ventos venenosos”: o catolicismo diante da inserção do protestantismo e do espiritismo na Bahia durante o arcebispado de Dom Manoel Joaquim da Silveira (1862-1874)***. Dissertação (Mestrado em História Social). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2014.

KICKÖFEL, Oswaldo. Notas para uma História da Igreja Episcopal An-

glicana do Brasil. Porto Alegre, Projeto Memória/IEAB, 1995.

KIDDER, Daniel. *Reminiscências de Viagem e Permanências nas Províncias do Norte do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1980.

LEONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1963.

LIBBY, Douglas Cole. *Transformação e trabalho em uma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MANCHESTER, Alan K. *Preeminência Inglesa no Brasil*. Tradução: Janaína Amado. São Paulo; Brasiliense, 1973.

MENDONÇA, A. G. O Celeste Porvir – a Inserção do Protestantismo no Brasil. São Paulo, Paulinas, 1984.

NEILL, Stephen. *El Anglicanismo*. Madrid, Iglesia Española Reformada Episcopal, 1986.

O GLOBO. Igreja Anglicana pede desculpa por vínculos econômicos com escravidão. **G1 - Mundo**, 10 jan. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2023/01/10/igreja-anglicana-pede-desculpa-por-vinculos-economicos-com-escravidao.ghtml>.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

RIBEIRO, Boanerges. *O Protestantismo no Brasil Monárquico*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1973.

SÁ DA BANDEIRA, Visconde de. *Analisa a história da abolição do comércio de escravos e os desdobramentos diplomáticos gerados*

entre Portugal e a Grã-Bretanha, pela adoção do parlamento britânico do “Bill de Lord Palmertston”. Rio de Janeiro: Typ. J. Villeneuve e Comp., 1840. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/174456>.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. Salvador: Saga Editora, 2017.

SILVA, Elizete da. Conflitos no Campo Religioso Baiano: Protestantes e Católicos no Século XIX. *Sitientibus*, Feira de Santana, n. 21, p. 51-67.

SILVA, Elizete da. *Protestantismo e Cultura Brasileira: Tensões e Acomodações*. São Paulo: ANPUH, 2011.

SILVA, Elizete da. *Visões protestantes sobre a escravidão*. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, 2003, p. 1-26.

STRECK, Danilo R. (org). *Educação e Igrejas no Brasil: um ensaio ecumênico*. São Leopoldo: Co-edição CELADEC & IEPG, 1995.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

YOUSSEF, Alain El. Imprensa e escravidão: política e tráfico negro no império do Brasil (Rio de Janeiro, 1822-1850). Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2010.



PICTURE SOUNDTRACK

METODISTAS

O metodismo, um dos movimentos religiosos mais influentes do protestantismo mundial, emergiu no século XVIII com **John Wesley** e seus seguidores defendendo a santificação pessoal e a responsabilidade social. Entre as questões de maior destaque abordadas pelo metodismo estava a condenação da escravidão, evidenciada nos escritos de Wesley, que chamava a escravidão de vil.²⁵

A presença metodista no Brasil iniciou-se na primeira metade do século XIX, influenciada diretamente pelo protestantismo norte-americano. A chegada do metodismo ao Brasil deve ser compreendida dentro do contexto da expansão protestante promovida por missionários norte-americanos no século XIX. O Brasil, sendo uma nação de tradição católica e monárquica, via o protestantismo com desconfiança, sobretudo por sua associação com nações estrangeiras e ideais liberais. Ainda assim, a presença metodista começou a se consolidar a partir das primeiras décadas do século XIX, período marcado pelo tráfico intenso de escravizados africanos e pelo crescimento de uma elite econômica dependente do trabalho cativo.

AS PRIMEIRAS INICIATIVAS PARA IMPLANTAÇÃO DO TRABALHO METODISTA NO BRASIL

Os primeiros esforços missionários metodistas no Brasil datam de 1835. A **Igreja Metodista Episcopal**, sediada em Baltimore, Maryland, demonstrava crescente interesse pela América do Sul, especialmente pelo Brasil, que se destacava por sua abertura econômica e pela crescente influência de missionários protestantes britânicos e americanos.

25 WESLEY, John. Obras de Wesley. Tomo VII. Editor General: Justo González. Franklin: Providence House Publishers, 1996-1998 (Edición auspiciada por Wesleyan Heritage Foundation), p. 300-301.

A conferência anual do Tennessee deliberou em 1835 o envio de alguém para verificar na América do Sul a possibilidade de iniciar um trabalho missionário. O interesse metodista redundou que, em 18 de agosto de 1835, chegou ao Rio o **Rev. Fountain Elliot Pitts**, representante da Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Metodista Episcopal, pioneiro do trabalho Metodista no Brasil, na Argentina e no Uruguai.²⁶ **Pitts** foi encarregado de avaliar a viabilidade da evangelização em três dos maiores centros urbanos da região: Rio de Janeiro, Buenos Aires e Montevideú. Sua missão não era apenas de reconhecimento, mas também de estabelecimento de contatos e formação de pequenas congregações onde fosse possível.²⁷ O missionário também tinha a missão de coletar informações sobre as condições políticas e religiosas, avaliar o grau de tolerância ao protestantismo e organizar grupos metodistas iniciais onde fosse viável.

Durante sua estadia no Brasil, Pitts escreveu uma carta ao seu supervisor nos Estados Unidos na qual expressava surpresa com o nível de liberdade religiosa existente no Império. Ele destacava que, apesar do Brasil ser um país católico, havia menos restrições do que ele esperava para a prática religiosa não católica. Em suas palavras:

Os privilégios religiosos permitidos pelo governo do Brasil são muito mais tolerantes do que eu esperava achar em um país católico.²⁸

Essa percepção levou Pitts a enfatizar a necessidade de enviar missionários imediatamente ao Brasil, argumentando que a conjuntura

26 *Death of Rev. Fountain E. Pitts. The Pulaski Citizen*, Pulaski, Tennessee, 28 maio 1874.

27 FAMILYSEARCH. **Reverendo Fountain Elliot Pitts (1808-1874)**. Disponível em: <https://ancestors.familysearch.org/en/MDML-11N/reverend-fountain-elliott-pitts-1808-1874>

28 PITTS, Fountain. Carta datada do Rio de Janeiro, S.A., 2 de setembro de 1835. *Christian Advocate and Journal*, 12 dez. 1835.

era favorável para a pregação protestante. Em sua avaliação, a rápida modernização econômica e a busca por maior interação comercial com o mundo anglo-saxão criavam um ambiente menos hostil ao protestantismo do que em outros países latino-americanos.

Embora sua permanência no Brasil tenha sido breve, Pitts conseguiu organizar pequenos grupos metodistas no Rio de Janeiro, plantando as sementes da futura missão metodista no país. Esses grupos eram formados principalmente por estrangeiros residentes no Brasil, especialmente norte-americanos e britânicos, que já estavam familiarizados com o metodismo. Entretanto, seu trabalho não se estendeu imediatamente aos brasileiros, pois o metodismo ainda não havia encontrado um meio eficaz de evangelizar a população local.

A principal consequência da missão de Pitts foi o incentivo ao envio de um missionário de longo prazo ao Brasil. Em uma carta, ele recomendou urgência no envio de um pregador que dominasse rapidamente o idioma português, para que pudesse evangelizar diretamente os brasileiros sem depender de traduções ou assistência estrangeira. Ao voltar aos Estados Unidos da América, Pitts apresentou um relatório animador, que motivou a Junta a enviar missionários.

Em 1836, **Justin Spaulding** chegou ao Rio de Janeiro. Ele adotou uma abordagem discreta para evitar represálias em relação ao proselitismo e à escravidão, mas não deixou de lamentar a condição dos escravizados e as barreiras impostas ao metodismo.²⁹

29 “Sr. Spaulding, ao chegar, encontrou estímulo suficiente para entrar de imediato em seu trabalho missionário. Ele formou uma pequena sociedade, e começou a pregar regularmente. Ele escreveu, em 04 de julho de 1836, que suas perspectivas são extremamente encorajadoras – o aumento da congregação – que Escola Dominical foi estabelecida, e aparentemente boas impressões feitas em muitas mentes. Ele consentiu em abrir uma escola diária, e começou a pregar a bordo de navios Ingleses e americanos, distribuindo Bíblias e folhetos. Relatou que um caminho foi aberto para a difusão

A primeira Igreja Metodista foi organizada no Rio de Janeiro.³⁰ Como Spaulding chegou ao Brasil sem domínio da língua portuguesa, isso representava um obstáculo significativo para a sua missão. Spaulding levou tempo para aprender a língua e, nesse ínterim, limitou-se a pregar em inglês para comunidades estrangeiras.

No ano seguinte, **Daniel P. Kidder**, da **Sociedade Bíblica Americana**, chegou ao Brasil acompanhado de sua esposa. Pitts também desempenhou um papel indireto na relação entre o metodismo e a **Sociedade Bíblica Americana (SBA)**. A **SBA** identificou o Brasil como um local estratégico para a distribuição de Bíblias, o que mais tarde facilitaria o trabalho de evangelização metodista.³¹

Uma vez que a SBA tinha como objetivo racionalizar e expandir a venda e distribuição de Bíblias no Brasil, viabilizando a penetração protestante no país, Kidder passou a trabalhar nesta sociedade.³² Ao chegar ao Rio de Janeiro, Kidder fixou-se inicialmente no Largo da Glória, residindo com Justin Spaulding. Durante sua estadia, visitou a família real brasileira e expressou admiração pelo jovem imperador Dom Pedro II.³³

de Bíblias Portuguesas, e eles foram introduzidos nas escolas - escreveu para o Conselho para enviar uma professora qualificada para dar educação. À medida que mais ajuda era necessária para uma missão eficiente, o Sr. Daniel P. Kidder foi designado para auxiliar o Sr. Spaulding em seu trabalho árduo. Sr. Kidder, e sua esposa, juntamente com um professor e uma professora navegaram de Boston no dia 12 de novembro de 1837, e chegaram e entraram em seus trabalhos com alegria e empenho". TRACY, Joseph at al. *History of American Missions to the Heathen: from Their Commencement to the Present Time*. Worcester: Spunner & Howland, 1840, p. 559.

30 Carta de Spaulding ao secretário-correspondente da Sociedade Missionária da IM E, 1 o de setembro de 1836, publicada em NYCA, 2/12/1836.

31 REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003, p. 86.

32 KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro; Província de São Paulo: Senado Federal, 2001, p. 122.

33 KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro; Província de São Paulo: Senado Federal, 2001, p. 109.

A distribuição de literatura bíblica se intensificou: em 1839, foram enviados a Spaulding e 1.825 Bíblias e Testamentos, em português, alemão e francês.³⁴ Com o aporte dado pela SBA, o trabalho metodista avançou além do Rio de Janeiro. Além de evangelizar e distribuir Bíblias, Kidder registrou as suas experiências no país na obra *Reminiscências de Viagens e Permanência no Brasil*, publicada após seu retorno aos Estados Unidos.³⁵

O livro de Kidder é fundamental para compreender a visão protestante norte-americana sobre o Brasil no século XIX, revelando percepções sobre religião, sociedade, escravidão e desenvolvimento. Em suas observações, Kidder expressa críticas ao monopólio católico da educação religiosa, à falta de acesso à Bíblia e às desigualdades sociais marcadas pela escravidão.

A Igreja formada por Spaulding no Rio de Janeiro contava nos fins de 1838 com onze membros, metade deles, missionários.³⁶ Seu trabalho inicial se concentrou em capelanias para marinheiros e imigrantes anglofonos residentes no Rio de Janeiro, tornando a missão metodista restrita a um público específico e sem impacto direto entre os brasileiros.³⁷

Entre as ações mais relevantes de Spaulding esteve a implantação da Escola Dominical, realizada aos domingos à tarde, como parte

34 AMERICAN BIBLE SOCIETY. History of the American Bible Society from its Organization to the Present Time. Nova York, 1849, p. 183; Twenty-Second Annual Report. Nova York: ABS, p. 50; Twenty-Third Annual Report. Nova York: ABS, p. 43.

35 KIDDER, Daniel P. Reminiscências de viagens e permanência no Brasil. Rio de Janeiro; Província de São Paulo: Senado Federal, 2001.

36 MISSIONARY SOCIETY OF THE METHODIST EPISCOPAL CHURCH. Annual Report of the Missionary Society of the M. E. Church. Nova York, 1836 e 1842.

37 LONG, Eula Lee Kennedy. Do meu velho baú metodista. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã; Igreja Metodista, 1968, p. 16

das atividades missionárias e de ensino bíblico. Após três meses de funcionamento, Spaulding relatou a seus superiores que a escola já contava com duas classes compostas por pessoas negras, separadas entre falantes da língua inglesa e falantes da língua portuguesa. Ele relaciona isso à escravidão no país:

Nós nos reunimos às 16:30 aos domingos. Temos duas classes de pretos, uma fala inglês, a outra português. Atualmente, parecem muito interessados e ansiosos por aprender... Qual será o resultado final da escravidão e quando ela terminará neste país, é impossível dizer. Muito embora o tráfico de escravos seja contra a lei da nação, mesmo assim estou informado de que nunca foi explorado em tão grande escala como agora. Navios continuamente se preparam e zarpam deste porto com destino às margens sangrentas da infeliz África, nesse negócio de pirata. Os magistrados, solenemente juramentados a fazer cumprir as leis, frequentemente fecham os olhos e recebem subornos. Ninguém ousa cumprir as leis, e ninguém poderia se quisesse, tão fraco é o princípio moral neste governo. Tudo o que podemos fazer é usar diligente e mui discretamente os meios, observar os sinais dos tempos, e entrar por toda a porta aberta pela Providência, para prestar-lhes serviço...³⁸

Este detalhe sugere algumas questões sociais e raciais importantes:

- 1.** A escola foi uma das primeiras a permitir o ensino religioso a pessoas negras em um ambiente compartilhado com brancos;

38 SPAULDING, Justin. Carta ao secretário-correspondente da Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal, datada de 1º de setembro de 1836. *New York Christian Advocate* (NYCA), 12 dez. 1836.

2. A separação por idioma sugere uma distinção entre negros imigrantes e escravizados locais, demonstrando que a missão metodista atraía tanto estrangeiros quanto brasileiros;
3. A presença de pessoas negras em um ambiente metodista indicava, para os setores conservadores da sociedade, uma ameaça ao *status quo* escravocrata.

O simples fato de negros e brancos ocuparem o mesmo espaço para fins educativos e religiosos foi visto como um sinal de que o metodismo poderia estar fomentando ideias igualitárias e emancipatórias, algo inaceitável dentro da estrutura escravocrata do Brasil Imperial.

Diferente de Spaulding, que concentrou suas atividades no Rio de Janeiro, Kidder percorreu várias regiões do Brasil, incluindo as províncias de São Paulo, Bahia, Pernambuco e Minas Gerais. Essas viagens visavam avaliar a receptividade ao protestantismo entre os brasileiros, ampliar a distribuição de Bíblias e identificar oportunidades para estabelecer novas missões.

Ao relatar suas experiências, Kidder destacou a forte resistência da Igreja Católica à sua atividade missionária. Ele afirmou que o povo brasileiro tinha pouco acesso à Bíblia porque o clero católico controlava rigidamente sua distribuição e interpretação. Além disso, criticou Portugal, argumentando que a antiga metrópole jamais permitiu a livre circulação das Escrituras, restringindo sua publicação com notas e censuras inquisitoriais.³⁹

Essa visão era compartilhada por diversos missionários protestantes norte-americanos, que enxergavam o acesso irrestrito à Bíblia como

39 KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro; Província de São Paulo: Senado Federal, 2001, p. 122.

um instrumento de reforma social e moral. Para Kidder, a ignorância religiosa dos brasileiros era um entrave ao progresso do país, e a introdução do protestantismo poderia atuar como um vetor civilizatório.

Embora não tenha sido um ativista abolicionista, Kidder registrou diversas críticas à escravidão e suas consequências sociais. Em suas viagens ao Nordeste, relatou a forte presença de negros escravizados e descreveu as péssimas condições de vida dessa população. Kidder menciona a indiferença da elite brasileira diante da exploração dos escravizados, considerando a escravidão um obstáculo ao progresso do país. Porém, ele não desenvolveu ações diretas para a emancipação dos escravizados. Seu envolvimento com a questão foi majoritariamente observacional, sem propostas concretas de inclusão da população negra na estrutura metodista. Como representante de uma instituição dividida entre alas abolicionistas e pró-escravidão nos Estados Unidos, Kidder adotou um tom prudente ao tratar do tema.

A prudência de Kidder pode ser explicada, em parte, pela origem institucional dos missionários. A Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES), ramificação metodista predominante entre os missionários no Brasil, tinha forte ligação com os estados escravistas dos Estados Unidos. No contexto norte-americano, a escravidão era um dos pontos de cisão dentro das denominações protestantes, levando à separação da **Igreja Metodista Episcopal** em 1844. A IMES, alinhada aos interesses sulistas, não apenas aceitava a escravidão como defendia que os negros deveriam permanecer subjugados dentro de uma ordem cristã. Esse contexto moldou a forma como os metodistas se inseriram no Brasil, evitando se posicionar de maneira contundente contra a escravidão e buscando, em vez disso, a adaptação à realidade sociopolítica do país.

Além da evangelização, Kidder estabeleceu diálogos com figuras políticas e intelectuais brasileiras. Ele manteve contato com Diogo Feijó, regente do Império, e demonstrou interesse por suas ideias reformistas. Kidder traduziu para o inglês um livro de Feijó contra o celibato clerical, evidenciando sua afinidade com propostas de reforma da Igreja Católica no Brasil.⁴⁰

Durante sua viagem a São Paulo, Kidder tentou convencer a Assembleia Legislativa da Província a aceitar a doação de doze exemplares da Bíblia para serem usados nas escolas públicas.⁴¹ A proposta, no entanto, não foi votada, sendo considerada avançada demais para o contexto político da época.

Kidder defendia que a educação era um pilar central para a reforma moral e religiosa da sociedade brasileira. Para ele, a presença protestante no país deveria ser acompanhada da criação de escolas e da alfabetização da população como forma de combater a influência católica e difundir valores morais cristãos.

A missão de Kidder no Brasil foi interrompida abruptamente em 1840, com o falecimento de sua esposa. Cynthia Herriet Kidder morreu aos 22 anos, possivelmente devido à varíola. Kidder retornou aos Estados Unidos levando consigo seu único filho.

Após seu retorno, Kidder dedicou-se à educação religiosa nos Estados Unidos, especialmente na área de escolas dominicais. Ele escreveu so-

40 FEIJÓ, Antonio Diogo. *Demonstration of the necessity of abolishing a constrained Clerical Celibacy; exhibiting the evils of that institution, and the remedy*. Translated from the Portuguese by Rev. D. P. Kidder. Philadelphia: Sorin and Ball, 1844. (http://www.archive.org/details/MN41577ucmf_8).

41 KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro; Província de São Paulo: Senado Federal, 2001, p. 269.

bre o Brasil⁴² e colaborou com **James Cooley Fletcher** na publicação da obra ***O Brasil e os Brasileiros***, uma das principais fontes de informação sobre o Brasil para o público norte-americano do século XIX.⁴³

A Igreja Católica, que tinha domínio absoluto sobre a religião oficial do Império e possuía forte influência política, reagiu duramente à iniciativa de Spaulding. Ainda que o sucesso não pareça tão notável, a atuação dos provocou a reação do padre **Luís Gonçalves dos Santos**, conhecido como **Padre Perereca**. Ele escreveu contra um relatório da missão metodista no Brasil,⁴⁴ e ainda produziu o ***Desagravo do Clero e do Povo Catholico Fluminense*** em 1837,⁴⁵ e ***O Catholico e o Methodista*** em 1838.⁴⁶ O Padre Perereca via os missionários metodistas como uma ameaça à hegemonia da Igreja Católica e também ao sistema escravista, acusando-os de promoverem ideias que poderiam desestabi-

42 Kidder publicou, sobre o Brasil: KIDDER, Daniel P. *Sketches of residence and travels in Brazil embracing historical and geographical notices of the empire and its several provinces*. Philadelphia / London: Sorin & Ball / Wiley & Putnam, 1845.

43 K, Daniel P.; F, James C. *O Brasil e os brasileiros*. 2 vols. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

44 SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Antidoto catholico contra o veneno methodista ou refutação do segundo relatório do intitulado missionário do Rio de Janeiro*. Composto pelo R.P.G. Tilbury. Com huma analyse do anúncio do vendedor de bíblias, &c. pelo Padre {...}. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1838.

45 SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense ou refutacao das mentiras e calumnias de hum impostor que se intitula missionario do rio de janeiro, enviado pela sociedade methodista episcopal de new-york para civilisar e converter ao {...}*. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1837.

46 SANTOS, Luís Gonçalves dos. *O catholico e o methodista, ou refutação das doutrinas herecicas e falsas, que os intitulados missionarios do Rio de Janeiro, methodistas de New York, tem vulgarisado nesta corte do imperio do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer proselitos para a sua seita, &c. A que se ajunta huma Dissertação sobre o direito dos Catholicos de serem sepultados nas Igrejas e nos seus adros. Offerecida e dedicada ao Exmo. e Revmo. Senhor Scipião Domingos Fabriani...* pelo padre Luiz Gonçalves dos Santos. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1839.

lizar a sociedade brasileira. Em suas críticas, ele alegava que a missão metodista no Brasil possuía dois objetivos principais: enfraquecer a influência do catolicismo e incentivar a emancipação dos escravizados.

O Padre Perereca acusou os metodistas de tentarem “descatolicizar” o país e libertar os escravizados, comparando essa atuação com eventos de insurreição ocorridos na Jamaica e na Virgínia. Ele menciona especificamente a revolta de escravos na Jamaica, ocorrida em 1831, na qual muitos acreditavam que o governo britânico já havia concedido sua liberdade, e a rebelião de Nat Turner na Virgínia, também em 1831, na qual um grupo de escravizados liderados por Turner promoveu uma série de ataques violentos na tentativa de conquistar a emancipação pela força. O padre distorceu esses eventos para sugerir que os metodistas eram diretamente responsáveis por tais revoltas, insinuando que poderiam incitar movimentos semelhantes no Brasil.⁴⁷

Por outro lado, é verdade que em 1780, a **Conferência de Baltimore** chegou a declarar que a escravidão era contrária às leis de Deus e da natureza. No entanto, essa posição foi enfraquecida ao longo do século XIX, à medida que o metodismo crescia e se institucionalizava. O grande ponto de ruptura ocorreu apenas em 1844, quando a Igreja Metodista Episcopal se dividiu entre a **Igreja Metodista Episcopal do Norte**, que defendia o abolicionismo, e a **Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES)**, que era alinhada aos interesses dos grandes proprietários de escravizados.⁴⁸

47 SANTOS, Luiz Gonçalves dos. Desagravo do clero e do povo catholico fluminense ou refutação das mentiras e calúnias de um impostor que se intitula missionário do rio de janeiro, enviado pela sociedade metodista episcopal de new-york para civilizar e converter ao christianismo os fluminenses. Rio de Janeiro Imprensa Americana, 1837

48 Sobre a posição da Igreja Metodista sobre a escravidão, ver: HARRISON, William Pope. *The Gospel among the Slaves: A Short Account of Missionary Operations among the African Slaves of the Southern States*. Nashville: Publishing House of the M. E. Church, South, 1893,

Além da questão religiosa, Padre Perereca era um defensor da manutenção da escravidão e se opunha a qualquer iniciativa que pudesse colocar em risco a ordem social vigente. Ele compartilhava a visão de setores conservadores que acreditavam que a escravidão era legítima, desde que os senhores cristãos tratassem bem seus cativos. As acusações de Padre Perereca surgiram em um momento de intensificação do debate sobre a escravidão no Brasil, especialmente durante a Regência de **Feijó**, período em que começaram a ser discutidas reformas sociais e políticas. Feijó, embora não tenha conseguido implementar a abolição da escravidão, era associado a ideias modernizadoras, o que preocupava setores ultramontanos da Igreja Católica. O padre, ao acusar os metodistas de conspirarem pela emancipação dos escravizados, reforçava a posição conservadora contrária às reformas e ajudava a alimentar o medo de que a pregação protestante pudesse incentivar revoltas entre os cativos.

Ainda que a tentativa de estabelecer a presença metodista no Brasil tenha ocorrido de maneira relativamente facilitada, a primeira missão

obra que documenta os esforços missionários entre os escravizados nos estados do sul dos EUA, destacando o papel da Igreja Metodista Episcopal do Sul na conversão e assistência religiosa dessa população. Ver ainda: HAYGOOD, Atticus G. *The New South: Gratitude, Amendment, Hope. A Thanksgiving Sermon for November 25, 1880*. Oxford, GA: [s.n.], 1880, sermão que reflete sobre as mudanças sociais e políticas no sul dos EUA após a Guerra Civil, enfatizando a necessidade de reconciliação e progresso; LAKEY, Othal Hawthorne. *The History of the CME Church*. Memphis: CME Publishing House, 1996, relato sobre a história da Igreja Cristã Metodista Episcopal (CME), fundada por metodistas negros após a abolição da escravidão, evidenciando sua trajetória de luta e autonomia dentro do protestantismo americano; CALDWELL, John H. *Slavery and Southern Methodism: Two Sermons Preached in the Methodist Church in Newnan, Georgia*. [Newnan, GA]: [s.n.], 1865, dois sermões pregados durante o período da Guerra Civil nos quais o autor reflete sobre a escravidão e a teologia metodista do sul, abordando as tensões religiosas e sociais da época; METHODIST EPISCOPAL CHURCH. *Report of Debates in the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Held in the City of New York, 1844*. New York: G. Lane and C. B. Tibbett, 1844, registro dos debates da Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal de 1844, reunião que culminou na divisão da denominação em duas partes, norte e sul, devido a divergências sobre a escravidão.

não conseguiu se manter por muito tempo, encerrando suas atividades em 1842. Diversos fatores podem ter contribuído para esse desfecho, mas o mais provável é que a crise enfrentada pelas igrejas protestantes nos Estados Unidos tenha sido determinante, especialmente o impacto da crise sobre a Igreja Metodista.⁴⁹

Dessa forma, a primeira fase do metodismo no Brasil (1800-1850) foi marcada por um processo de inserção cautelosa, evitando o debate sobre a escravidão e priorizando a aceitação dentro das estruturas sociais existentes. Essa postura ajudaria a consolidar uma tradição metodista brasileira que, mesmo após a abolição, continuaria demonstrando dificuldades em lidar com questões raciais e sociais de forma mais incisiva.

O REINÍCIO DO TRABALHO METODISTA ATÉ 1888

A década de 1850 trouxe mudanças decisivas para o Brasil, especialmente no que dizia respeito à estrutura da mão de obra. A **Lei Eusébio de Queirós**, promulgada em 1850, proibiu o tráfico transatlântico de escravizados, gerando um impacto profundo na economia. Sem a chegada constante de novos cativos, os proprietários rurais começaram a enfrentar dificuldades para manter sua produção. Com isso, a busca por alternativas ao trabalho escravizado se intensificou, levando o governo a incentivar a imigração europeia e norte-americana.

Durante o período imperial no Brasil, diversas leis foram criadas para facilitar a posse de terras por estrangeiros e garantir a liberdade de culto, atendendo principalmente às necessidades dos imigrantes protestantes que começavam a se estabelecer no país. No início do

49 MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial (1820-1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005, p. 167.

século XIX, o **Código Criminal do Império do Brasil**, promulgado em 1830, estabeleceu em seu artigo 277 a criminalização de ofensas contra religiões toleradas pelo Estado. Essa medida garantiu certa proteção legal aos protestantes, ainda que o catolicismo permanecesse a religião oficial.

Já na segunda metade do século, a questão fundiária tornou-se central para a política imigratória do Império. A **Lei de Terras**, sancionada em 18 de setembro de 1850 (Lei nº 601), foi um marco na regulamentação da posse e aquisição de terras no Brasil. A partir dessa lei, as terras devolutas só poderiam ser adquiridas por meio de compra, abolindo a posse por mera ocupação. Isso incentivou a imigração estrangeira, permitindo que imigrantes comprassem terras e facilitando a criação de colônias agrícolas. Além disso, a lei introduziu o conceito de “aforamento”, possibilitando o arrendamento de terras para imigrantes que ainda não tinham recursos para adquiri-las definitivamente.

Em 30 de janeiro de 1854, foi sancionado o **Decreto nº 1.318**, que regulamentou a Lei de Terras e criou um sistema de concessão de terras para estrangeiros. Esse decreto estabeleceu diretrizes para a fundação de colônias agrícolas formadas por imigrantes europeus, visando sua fixação no território nacional. Alguns anos depois, a preocupação com a imigração resultou na **Lei nº 1.083, de 22 de agosto de 1860**, que criou novas normas para incentivar a vinda de estrangeiros, além de oferecer subsídios para aqueles que desejassem fixar-se no Brasil. A lei também autorizou a criação de colônias estrangeiras, garantindo mais facilidades para a aquisição de terras.

Com o crescimento da imigração e a necessidade de adaptação das leis brasileiras às novas demandas sociais, o governo imperial passou a discutir temas relacionados à organização civil dos imigrantes. Um dos

avanços mais significativos nesse sentido foi a promulgação do **Decreto nº 3.069, de 17 de março de 1863**, que regulamentou o casamento entre estrangeiros protestantes. Essa legislação permitiu que ministros de confissões religiosas não católicas realizassem cerimônias de casamento com validade civil, desde que suas credenciais fossem devidamente registradas na Secretaria dos Negócios do Interior.

Finalmente, para consolidar ainda mais a presença de estrangeiros no Brasil e oferecer maior segurança jurídica às colônias já estabelecidas, foi promulgado o **Decreto nº 4.024, de 26 de abril de 1867**. Esse decreto regulamentou a aquisição de terras por imigrantes, permitindo a criação de colônias estrangeiras com maior estabilidade legal. Além disso, criou mecanismos para a naturalização de estrangeiros, facilitando sua integração à sociedade brasileira.

No plano econômico, o Brasil vivia uma reconfiguração. O açúcar nordestino perdia espaço para o açúcar de beterraba europeu, o que reduzia a importância das fazendas do Norte e Nordeste. O café consolidava sua primazia no mercado externo, e o Vale do Paraíba se tornava o principal centro da produção cafeeira. Cidades como Campinas, Itu, Sorocaba, Limeira e Piracicaba passaram a desempenhar papel fundamental na expansão econômica do país. No entanto, a crise da mão de obra persistia, e a dependência do trabalho escravizado gerava tensões tanto internas quanto externas.⁵⁰

A **Guerra do Paraguai** (1865-1870) também impactou a economia e a política nacional. Embora o Brasil tenha saído vitorioso, os custos da guerra foram altos, e a necessidade de reorganizar a estrutura produtiva do país se tornou ainda mais evidente. Foi nesse contexto de mudanças que a imigração de norte-americanos começou a ser incentivada.

A **Guerra Civil dos Estados Unidos** (1861-1865) teve consequências diretas para a imigração de norte-americanos para o Brasil. O conflito opôs os estados do Sul, que dependiam da escravidão para sustentar sua economia agrícola, contra os estados do Norte, mais industrial e abolicionista. Com a derrota dos sulistas, muitos ex-proprietários de escravizados se viram sem recursos e sem perspectivas nos Estados Unidos. Isso os levou a buscar novas oportunidades em outros países, e o Brasil se tornou um destino atrativo.

O imperador D. Pedro II enxergou nesses imigrantes uma solução para a crise da mão de obra e ofereceu incentivos para sua vinda. Em 1865, foi criado um escritório de imigração em Nova York, e no mesmo ano a companhia **United States and Brazil Mail Steamship Company** iniciou operações para facilitar o transporte de imigrantes. Até janeiro de 1868, cerca de 2.700 norte-americanos haviam chegado ao Brasil, distribuindo-se por diversas províncias.

Os colonos norte-americanos pertenciam a diferentes classes sociais e denominações religiosas, incluindo metodistas, batistas e presbiterianos. Embora alguns tenham encontrado dificuldades para se adaptar, outros conseguiram estabelecer comunidades prósperas, como foi o caso de **Santa Bárbara d'Oeste**, que se tornou um dos principais núcleos de imigrantes sulistas no Brasil.

Junius Eastham Newmann

Em meio à chegada de imigrantes norte-americanos, o metodismo encontrou uma nova oportunidade de se estabelecer no Brasil. O Reverendo **Junius Eastham Newman**, pastor metodista desde 1843, decidiu acompanhar os compatriotas emigrados e oferecer assistência pastoral. Em 1866, ele apresentou seu desejo ao bispo **William May Wightman**, que o recomendou para atuar no Brasil.

Sem apoio financeiro da Igreja Metodista Episcopal do Sul, que enfrentava dificuldades financeiras após a Guerra Civil, Newman conseguiu recursos próprios e embarcou para o Brasil em 1867. Ele desembarcou no Rio de Janeiro em agosto, trazendo apenas **100 dólares em ouro**, além de um pequeno valor deixado para sua família nos Estados Unidos. Inicialmente, estabeleceu-se em Niterói, onde adquiriu uma pequena fazenda.

A data exata da chegada de **Newman** gerou algumas controvérsias, pois há registros indicando que seu embarque nos Estados Unidos pode ter ocorrido em data diferente da programada. A incerteza foi esclarecida pela própria carta de Newman aos metodistas do Sul dos Estados Unidos, em que ele afirma categoricamente:

No dia 5 de agosto de [1867] estávamos entrando no porto do Rio, enquanto todos a bordo olhavam com espanto e deleite a paisagem suntuosamente agreste e majestosa de ambos os lados do canal que conduz à cidade.⁵¹

Nos primeiros dias de setembro de 1867, Newman participou de uma expedição à Bahia, junto com **Alexander Travis Hawthorne**, um dos agentes missionários envolvidos na expansão protestante no Brasil. Em 25 de dezembro de 1867, ele voltou ao Rio de Janeiro. Após um breve período no Brasil, ele retornou aos Estados Unidos para buscar sua família. Em abril de 1868, partiu de New Orleans, trazendo sua família para se estabelecer definitivamente no país.

A volta de **Newman** ao país ocorreu em 31 de maio de 1868, quando ele desembarcou novamente no Rio de Janeiro acompanhado de seus familiares. Em abril de 1869, toda a família se mudou para o interior

51 (REILY, 1984, p. 88)

de São Paulo, estabelecendo-se em Saltinho, uma pequena localidade situada entre Limeira e Vila Americana. Newman se dedicou ao trabalho pastoral entre os imigrantes norte-americanos que haviam se instalado na região.

A trajetória de Newman também foi marcada por perdas pessoais. Sua primeira esposa, **Mary Newman**, faleceu em 16 de dezembro de 1876, sendo sepultada no Cemitério do Campo. Após ficar viúvo, ele permaneceu morando na localidade do Retiro, onde continuou seu trabalho pastoral. No entanto, encontrou uma nova companheira e, em 6 de julho de 1879, casou-se novamente, desta vez com **Lydia Eugênia Daniel Barr**, em uma cerimônia realizada em Piracicaba, São Paulo.

Com sua nova esposa, Newman retornou ao Retiro, onde permaneceu até 12 de setembro de 1881. Após mais alguns anos no Brasil, ele decidiu deixar o país definitivamente. Em 9 de setembro de 1889, já idoso, retornou com sua esposa aos Estados Unidos, encerrando assim sua missão no Brasil. Seu falecimento ocorreu alguns anos depois, em 12 de maio de 1895, na cidade de Mason County, West Virginia.

A vida de Newman ilustra a persistência dos missionários metodistas em estabelecer uma presença duradoura no Brasil, mesmo diante de dificuldades logísticas, culturais e pessoais. Seu esforço em trabalhar com os imigrantes americanos e posteriormente com os brasileiros foi essencial para consolidar o metodismo no país, especialmente no interior de São Paulo, onde sua presença foi mais notável.

Nos primeiros anos de sua missão no Brasil, Newman concentrou seus esforços na assistência pastoral dos colonos americanos que haviam emigrado para o país após a **Guerra Civil Americana** (1861-1865). Em abril de 1869, quando ele mudou-se do Rio de Janeiro para Saltinho, ele passou a trabalhar diretamente com os imigrantes sulistas.

Esses colonos americanos, muitos dos quais pertenciam a comunidades protestantes, foram o público inicial do metodismo no Brasil, uma vez que o trabalho missionário entre os brasileiros ainda era um desafio.

Foi nesse contexto que, junto aos imigrantes da Colônia de Santa Bárbara, Newman organizou, no terceiro domingo de 1871, a **Primeira Igreja Metodista do Brasil**, cujos cultos eram realizados em inglês. Essa pequena comunidade religiosa contava então com apenas nove membros: Newman, sua esposa, mais três casais e a filha de um deles.⁵² Esse foi um passo fundamental para a consolidação do metodismo no país, ainda que a conversão de brasileiros ao metodismo só ocorresse anos mais tarde.

Nos últimos anos de sua missão no Brasil, o Rev. **Newman** enfrentou desafios crescentes na comunidade metodista que ele tanto se esforçara para estabelecer. O declínio espiritual da congregação era perceptível: em 1880, a membresia, que havia alcançado um pico de 51 pessoas, sofreu perdas consideráveis, incluindo 10 transferências, dois falecimentos e, de maneira mais dolorosa, a exclusão de um membro devido a um comportamento indigno. Além das dificuldades internas, os fiéis enfrentavam obstáculos externos. Os jornais religiosos que chegavam dos Estados Unidos eram uma importante fonte de encorajamento e informação, mas, com o aumento das taxas de envio, tornaram-se mais difíceis de serem adquiridos, custando cerca de quatro dólares por ano.

Apesar desse cenário desafiador, 1881 trouxe um renascimento espiritual significativo. O **Rev. Bagby**, da Missão Batista, realizou uma série de pregações que resultaram na conversão de 20 pessoas, algumas das

52 KENNEDY, J. L. *Cincoenta anos de metodismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Americana, 1928, p. 16.

quais se uniram à Igreja Metodista. Esses novos membros eram, em sua maioria, jovens entusiastas que trouxeram novo vigor à comunidade.

Em 1886, missionários metodistas que passavam por Piracicaba frequentemente visitavam Newman. O bispo **John C. Granbery** esteve na cidade em julho daquele ano, bem como os Reverendos **Tarboux** e **Kennedy**. Em janeiro de 1887, a conferência metodista realizou-se na residência de Newman, no Retiro, onde ele vivia desde 1881.

Com a saúde fragilizada e com dificuldades financeiras, Newman tomou a decisão de vender seus bens e regressar aos Estados Unidos. Aposentado, Newman participou dos concílios metodistas em Piracicaba como delegado leigo em 1887 e 1888. Em meados de 1889, junto com sua esposa e filhos, ele transferiu-se para a Igreja de Piracicaba e, finalmente, em 9 de setembro, toda a família embarcou para os Estados Unidos. Ele faleceu no dia 12 de maio de 1895, em Point Pleasant, Virgínia do Oeste.

John James Ransom

A iniciativa metodista no Brasil encontrou sua principal inspiração nos esforços do Rev. Newman. Desde sua chegada em 1867, Newman acreditava no potencial de expansão do metodismo no Brasil, prevendo que “os hinos de Watts e de Wesley seriam cantados no Brasil, como em outros países”. Seus constantes apelos por meio dos jornais ***Christian Advocate***, de Nashville e New Orleans, alcançaram grande repercussão e despertaram a atenção de antigos missionários, incluindo o Rev. Fountain E. Pitts, que havia estado no Brasil em 1835. Em 1870, Pitts propôs à Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal do Sul a retomada da missão metodista no Brasil. Contudo, devido à precária situação econômica da Junta de Missões, a proposta foi rejeitada. Apenas em maio de 1875 a Junta, reunida em Nashville, decidiu investir até

1.000 dólares na criação de uma missão metodista no Brasil. O avanço do presbiterianismo no país demonstrava que o metodismo também poderia obter sucesso, especialmente em um contexto de tensão entre os maçons e a Igreja Católica. Inicialmente, a meta era enviar dois missionários, mas devido à limitação de recursos, apenas um foi designado: o jovem Rev. **John James Ransom**, da Conferência de Tennessee.

Atendendo ao chamado missionário, o Rev. John James Ransom chegou ao Rio de Janeiro em 2 de fevereiro de 1876, marcando um momento significativo na história do metodismo brasileiro. Seu objetivo era reavivar a obra iniciada por Kidder e Spaulding, que havia sido interrompida há 35 anos. Após um breve período de recuperação na capital, pois desembarcou debilitado, Ransom dirigiu-se a Santa Bárbara para encontrar-se com o Rev. Newman e discutir os planos para a expansão da missão. Durante sua viagem a Campinas, visitou o colégio presbiteriano local, que possuía cerca de 100 alunos e contava com três missionários em serviço. Nesse momento, os presbiterianos já possuíam nove missionários e seis pregadores brasileiros no país, três deles no Rio de Janeiro.

Ransom ficou conhecido por seu impacto na evangelização de dissidentes religiosos, especialmente ex-padres católicos. Um dos casos mais emblemáticos foi a conversão de Antônio Teixeira de Albuquerque, um ex-sacerdote que se tornaria um dos mais importantes líderes metodistas no Brasil. O trabalho de Ransom demonstrou como o metodismo conseguia atrair indivíduos desiludidos com o catolicismo tradicional, oferecendo-lhes um espaço de renovação espiritual dentro da fé protestante.⁵³

53 O primeiro missionário enviado oficialmente pela Igreja Metodista Episcopal do Sul (MECS) ao Brasil foi John James Ransom, em 1876. Sua vinda foi motivada, entre outros fatores, pelo potencial identificado pelo pregador Junius E. Newman, que atuava junto à comunidade de norte-americanos estabelecida no interior de São Paulo após a Guerra Civil Americana (1861-

Ransom chegou ao Brasil sem um plano definido para sua missão. Caso não conseguisse se sustentar ensinando, estava disposto a realizar trabalhos manuais enquanto aprendia português. Em Piracicaba, o advogado Moraes Barros ofereceu-lhe uma oportunidade de trabalho, e ali surgiu a ideia de fundar uma escola para moças, sob a direção de Miss Annie Newman. Embora preferisse estabelecer-se no Rio de Janeiro, Ransom via o Sul do Brasil como um campo promissor e sem presença missionária metodista. Para dar suporte ao trabalho, começou a traduzir materiais como um hinário e um catecismo com a ajuda de Miss Newman e sugeriu à Junta de Missões a criação de um fundo na Conferência de Tennessee para sustentar mais um missionário no Brasil.

Nos primeiros meses, Ransom lecionou inglês e grego no **Colégio Internacional** enquanto aperfeiçoava o português. Em poucos meses, já conseguia se expressar bem, mas foi aconselhado a aprofundar seu estudo antes de iniciar a pregação. O missionário presbiteriano **Alexander Latimer Blackford**, há 15 anos no Brasil, advertiu-o de que uma linguagem inadequada poderia prejudicar sua missão. Em uma carta de fevereiro de 1877, **Blackford** enfatizou a importância de dominar a língua portuguesa para alcançar as classes mais influentes e recomendou que Ransom se preparasse tanto para pregar quanto para escrever. Ele também reforçou que,

1865) (BUYERS, Paul Eugene. História do Metodismo. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945). No mesmo ano de sua chegada, Ransom fundou a primeira Igreja Metodista no Rio de Janeiro e organizou uma escola dominical, que, em apenas um ano, já contava com aproximadamente cinquenta alunos matriculados (MENDONÇA, Antonio Gouvêa. Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica. In: SOUZA, B. Muniz de; MARTINO, L. Mauro Sá (Orgs.). Sociologia da Religião e mudança social. São Paulo: Paulus, 2004, p. 49-79). Essas escolas, apesar de informais, foram instrumentos fundamentais para a disseminação dos valores metodistas no Brasil, desempenhando um papel crucial na uniformização da transmissão e recepção das doutrinas missionárias (MESQUIDA, Peri. Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: um estudo de caso. Juiz de Fora/São Bernardo do Campo: EDUFJF/EDITEO, 1994, p. 145).

embora a educação fosse importante, a pregação do Evangelho deveria ser a prioridade.

Apesar de considerar Porto Alegre como uma região promissora, Ransom decidiu fixar-se no Rio de Janeiro. Em uma carta de 27 de janeiro de 1877, justificou sua escolha, destacando a importância estratégica da capital do Império. O Rio de Janeiro era a maior cidade da América do Sul e um dos portos mais movimentados do continente. Além disso, possuía ligação ferroviária com São Paulo e Minas Gerais, o que oferecia um excelente campo para a expansão missionária. O ambiente político e intelectual também era favorável: jornais liberais como o *Jornal do Comércio* e *O Globo* debatiam a separação entre Igreja e Estado, e a oficialização do casamento civil era um tema em discussão. O metodismo, com sua teologia arminiana, encontrava um solo fértil nesse contexto. A conversão do Dr. **Miguel Vieira Ferreira** ao protestantismo em 1874 causou grande impacto, pois ele era uma figura influente na sociedade. Diante desse cenário promissor, **Ransom** solicitou à Junta de Missões o envio de mais dois missionários casados, preferencialmente com formação em medicina ou outras áreas científicas. No entanto, devido à falta de recursos, foi obrigado a interromper temporariamente suas reuniões e passou a trabalhar na distribuição de Bíblias pela Sociedade Bíblica Americana, chegando a considerar seu retorno aos Estados Unidos.

Apesar dos desafios enfrentados no Rio de Janeiro, Ransom decidiu explorar o Sul do Brasil, dirigindo-se à província de São Pedro do Rio Grande do Sul no segundo semestre de 1877. Sua intenção era avaliar as condições para estabelecer a missão metodista na região. Ao chegar, descobriu que outro metodista já havia atuado ali antes dele: **João da Costa Correia**, um ex-católico convertido ao protestantismo no Uruguai, que desde 1875 distribuía Bíblias e pregava em

diversas localidades do estado. Impressionado com os primeiros frutos desse trabalho, Ransom reconheceu o potencial da região para a expansão metodista. Em 1878, **Correia** foi oficialmente licenciado como pregador metodista, sendo posteriormente nomeado para liderar a missão metodista no Rio Grande do Sul, estabelecendo a base para a continuidade da obra metodista na região.

Após sua viagem ao Sul, Ransom retornou ao Rio de Janeiro com a decisão de fixar ali a sede da Missão Brasileira. Com o apoio financeiro do Sr. **W.R. Cassels**, alugou uma casa localizada na Rua do Catete, em um dos bairros mais prósperos da cidade, onde iniciou oficialmente os trabalhos metodistas em janeiro de 1878. O primeiro culto foi realizado no dia 13 do mesmo mês, em inglês, contando com a pregação do Rev. **J.T. Hoston**, da Igreja Presbiteriana. Alguns dias depois, no dia 17, ocorreu a primeira reunião em português, demonstrando a intenção de evangelizar a população local. O trabalho logo ganhou visibilidade, e Ransom enfrentou forte oposição da Igreja Católica, especialmente através do jornal *O Apóstolo*, que o acusava de ateísmo. No entanto, a imprensa liberal defendeu sua liberdade religiosa, permitindo que a missão metodista se expandisse. Diante das críticas, Ransom convidou os sacerdotes católicos a assistirem aos cultos para que verificassem que os metodistas não eram inimigos da religião ou da lei brasileira.

Paralelamente, ele ampliou suas atividades ao abrir pontos de evangelização em Santana e em Niterói. A Junta de Missões destinou-lhe um orçamento de 1.430 dólares para 1878, cobrindo despesas como salário e aluguel, além de 1.750 dólares para viagens e equipamentos, demonstrando o compromisso da Igreja Metodista Episcopal do Sul com a obra missionária no Brasil.

Com a missão consolidada no Rio de Janeiro, **Ransom** dedicou-se à organização da **Igreja Metodista do Catete**. Criou uma Escola

Dominical, que logo alcançou 50 alunos, e estabeleceu uma biblioteca com 200 volumes, refletindo o compromisso metodista com a educação. A igreja foi formalmente organizada no primeiro semestre de 1878 e seus primeiros membros fundadores eram estrangeiros, incluindo diplomatas e empresários americanos. No final do ano, o rol de membros contava com 19 pessoas.

Para fortalecer a identidade metodista, Ransom publicou um manual contendo as crenças e ritos da Igreja, incluindo um hinário e catecismos traduzidos por Miss Annie Newman. A obra apresentava um tom polêmico contra a Igreja Católica, refletindo a postura do protestantismo na época. Além disso, em sua primeira conferência trimestral, realizada em 1º de junho de 1878, a comunidade arrecadou 418 dólares, destinando parte do valor à compra de um órgão musical e à ampliação da biblioteca.

RAMSON E A ESCRAVIDÃO

Embora os metodistas tivessem certa inserção nas discussões sociais do Brasil imperial, sua postura em relação à escravidão revelou profundas contradições. Um episódio emblemático desse conflito foi a

posição adotada pelo missionário metodista **Rev. Ransom** diante de um projeto da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, que pretendia vender bilhetes de loteria para arrecadar fundos destinados à compra da liberdade de escravizados. Em vez de apoiar a iniciativa, Ransom endossou a decisão do governo imperial de vetar a proposta, alegando que *“não se repara um mal criando outro”*, numa justificativa moralista que colocava a questão da loteria acima da luta pela alforria.⁵⁴

Essa postura evidencia como o metodismo brasileiro, apesar de se posicionar como uma voz reformista dentro do cristianismo, manteve-se

54 Annual Report, 1885-1886.

reticente na defesa ativa da libertação dos escravizados. Ao mesmo tempo em que condenava veementemente a loteria e o alcoolismo, os metodistas hesitavam em atuar de forma contundente para acelerar a abolição, limitando-se a pequenas ações assistenciais, como a entrega de ofertas à Câmara do Rio de Janeiro para a compra de cartas de alforria.

A hipocrisia metodista ficava ainda mais evidente na forma como enfrentavam críticas da Igreja Católica. O periódico **O Apóstolo**, ligado ao catolicismo, rejeitava a publicação metodista, chamando-a de “perigosa” e “indigna de entrar nas casas”, por divulgar doutrinas heterodoxas. Ransom, por sua vez, respondeu com ironia, referindo-se a si mesmo como “velho Ransom”, embora tivesse apenas 32 anos.

No entanto, quando se tratava de condenar práticas como a loteria, os metodistas demonstravam grande empenho. Em 15 de março, o jornal metodista apoiou a rejeição de um projeto de um padre deputado que pretendia criar uma loteria para arrecadar fundos para a Santa Casa de Misericórdia. Essa seletividade moral revela como a luta contra vícios sociais era priorizada em detrimento da luta por justiça social e pela emancipação dos negros.

O EX-PADRE ANTÔNIO TEIXEIRA DE ALBUQUERQUE E A SUA ESCRAVA NEGRA: EVIDÊNCIAS DE COMPLACÊNCIA COM A ESCRAVIDÃO

O ex-padre **Antônio Teixeira de Albuquerque** e sua esposa foram um dos primeiros membros da Igreja Metodista do Catete. Eles foram recebidos em 9 de março de 1879, quando recebeu seus primeiros membros brasileiros. Em julho, mais quatro brasileiros da família Pacheco se uniram à congregação. A conversão do ex-padre gerou grande repercussão e provocou debates teológicos entre metodistas

e católicos, levando o bispo diocesano a advertir seus fiéis sobre a doutrina das imagens religiosas. A oposição aumentou, com ameaças a Ransom e a publicação de panfletos atacando os metodistas.

A inserção do ex-padre Antônio Teixeira na comunidade metodista ocorreu dentro de um contexto em que a escravidão ainda era amplamente aceita e praticada no Brasil.⁵⁵ Ao residir com sua família na casa do missionário, contava também com o auxílio de uma empregada negra, evidência de que a posse de trabalhadores escravizados ou em condições precárias de servidão era algo normatizado até mesmo no meio protestante. Durante esse período, Teixeira colaborou com a missão metodista, inclusive em Niterói, e recebeu em troca apoio material e financeiro: vestimentas, dois dólares diários para sua alimentação e treze dólares destinados à obtenção de um certificado de professor. O investimento em sua capacitação visava à abertura de uma escola no edifício de cultos, conforme o plano do missionário Ransom.

Com o tempo, Teixeira se afastou da comunidade metodista e se estabeleceu em Santa Bárbara, onde passou a integrar a Igreja Batista. Seu envolvimento com o protestantismo remonta ao período em que ainda era seminarista em Recife, quando teve seu primeiro contato com um protestante. Após concluir seus estudos e ingressar no sacerdócio católico, enfrentou um profundo conflito interno, que só encontrou resolução ao se converter ao evangelho protestante. No entanto, essa mudança lhe trouxe dificuldades significativas, como o abandono por parte dos amigos e a rejeição de sua própria família. Essas pressões o forçaram a deixar sua cidade natal e buscar novos caminhos, primeiramente no Rio de Janeiro e, posteriormente, na Bahia.

55 ALBUQUERQUE, Antônio Teixeira de. Três razões porque deixei a Igreja de Roma. Salvador, 1984; Annual Report, 1879, p. 34.

Apesar dos desafios, a comunidade metodista crescia. Em setembro de 1879, **Francis Curran** foi licenciado como pregador local e designado para trabalhar entre marinheiros, tornando-se o primeiro pastor nacional do metodismo no Brasil. A igreja também arrecadou 85 dólares para ajudar em seu sustento, demonstrando maturidade missionária.

No entanto, a vida pessoal de Ransom foi marcada por uma tragédia. No dia de Natal de 1879, casou-se com Miss **Annie Newman**, que muito o auxiliou na missão, traduzindo catecismos e materiais religiosos. Contudo, em julho de 1880, Annie faleceu de febre amarela, aos 24 anos. A epidemia devastava o Brasil e, em março daquele ano, Ransom também havia sido acometido pela doença, mas sobreviveu. Abalado pela perda da esposa e pelas dificuldades da missão, decidiu viajar aos Estados Unidos para despertar novas vocações para o trabalho missionário no Brasil.

Enquanto o metodismo crescia no Sudeste, outras regiões do Brasil começaram a atrair a atenção dos missionários. Após a Guerra Civil Americana, alguns imigrantes sulistas se estabeleceram no Pará, Bahia e Pernambuco. O Pará, em particular, experimentava um crescimento econômico impulsionado pelo comércio da borracha, atraindo empresários e imigrantes. Em 1866, o major **Langford Warren Hastings** chegou a Belém para explorar terras adequadas à colonização. Retornou aos Estados Unidos e, em 1867, trouxe 109 imigrantes para o Pará, instalando-os em Santarém. No entanto, muitos se decepcionaram com as condições locais e migraram para Belém ou para outras províncias, como São Paulo.

Entre os imigrantes no Pará estava o Dr. **Joseph Pitts**, filho do Rev. **Fountain E. Pitts**, conectando o metodismo do Norte e do Sul dos Estados Unidos. Em 1868, Pitts escreveu a amigos no Tennessee relatando que a colônia prosperava e incentivando outros a imigrarem.

Esse ambiente abriu caminho para a chegada de missionários metodistas na região.

Em 1880, o renomado missionário **William Taylor** desembarcou no Pará com **Justus Henry Nelson** e **Walter Gregg**, determinados a estabelecer uma missão metodista na região. Taylor, conhecido por seu método de “missões de sustento próprio”, havia evangelizado diversas partes do mundo e escolheu o Pará como seu novo campo missionário. Ao chegar, inaugurou uma escola para crianças brasileiras e iniciou cultos em inglês para os comerciantes locais. **Taylor** acreditava que as igrejas deveriam ser auto suficientes financeiramente e que o metodismo poderia crescer sem depender exclusivamente de subsídios missionários vindos do exterior. Com essa visão, ele estabeleceu missões metodistas em diversas regiões do Brasil, especialmente nos portos estratégicos do Norte e Nordeste, como Recife, Belém e Manaus. A atuação de Taylor contribuiu para a disseminação da fé metodista em áreas antes inexploradas pelos missionários protestantes, levando a Igreja Metodista para além dos grandes centros urbanos do Sudeste.⁵⁶

56 William Taylor iniciou sua jornada missionária pelo Brasil percorrendo diversas capitais, incluindo Maranhão, Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro, com o objetivo de estabelecer missões metodistas nesses locais. Em 1880, desembarcou em Belém, acompanhado dos missionários Justus H. Nelson e Walter Gregg, dando início a um trabalho missionário na região (SALVADOR, J. G. História do metodismo no Brasil. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982). Nos anos seguintes, entre 1883 e 1888, os esforços metodistas resultaram na fundação de uma escola, uma igreja e um serviço gratuito de saúde em Belém. Já em 1881 e 1882, na cidade de Recife, os missionários Dr. Wray Beattie e George W. Martin tentaram estabelecer missões metodistas, porém não conseguiram se aclimatar e deixaram a cidade. No mesmo período, F. F. Rose e George B. Nind passaram por Recife em uma tentativa de consolidar a região como uma estação missionária estratégica entre o Norte e o Sul do país, conforme planejado por Taylor. Em 1887, o missionário Marcus E. Carter chegou ao Pará com a missão de expandir o trabalho metodista até Manaus e Santarém, fortalecendo a presença metodista na região Norte. Além da expansão das missões, um aspecto relevante da historiografia metodista no Brasil é a forma como o financiamento das atividades missionárias foi estruturado. Após a Guerra Civil Americana (1861-1865), a Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos (IME) dividiu-se em duas de-

Após a partida de Taylor, **Justus H. Nelson** assumiu a liderança da missão no Pará, estabelecendo os primeiros cultos em português em 1881. Ele era colportor da **Sociedade Bíblica Americana** começou a distribuir Bíblias na região, ampliando o impacto do evangelismo protestante. Seu trabalho teve um grande impacto na tradução de hinos e textos religiosos para o português, tornando a fé metodista mais acessível aos brasileiros. Apesar da relevância de sua missão, Nelson enfrentou grandes dificuldades devido à falta de apoio da Junta de Missões Metodistas, o que limitou a continuidade e a expansão de seu ministério. Seu esforço para adaptar o metodismo ao contexto amazônico, no entanto, pavimentou o caminho para o crescimento posterior da igreja na região Norte.⁵⁷ O trabalho floresceu e, em 1º de julho de 1883, foi oficialmente organizada a primeira **Igreja Metodista Episcopal no Pará**. Nos dez anos seguintes à sua fundação, a congregação cresceu, com 51 pessoas professando a fé metodista e 108 sendo admitidas como membros em experiência.

Nelson também se dedicou ao trabalho social, ensinando inglês, português e outras matérias para manter-se financeiramente. Como

nominações: a Igreja Metodista Episcopal do Norte (IMEN) e a Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES). No Brasil, essa separação refletiu-se diretamente no apoio missionário. A IMES, embora escravocrata, desenvolveu missões no Sudeste, especialmente influenciando o ciclo do café e, paradoxalmente, acelerando o processo abolicionista. Já a IME atuou no Norte, Nordeste e Sul, regiões mais afastadas da capital, onde práticas clandestinas de tráfico de escravizados ainda ocorriam. A comunicação entre missionários dessas regiões era mantida através de periódicos distintos: o *Methodista Catholico*, no Sul, e o *Apologista Cristão Brasileiro*, no Norte. Conforme documentado por Duncan A. Reily, as missões metodistas do Norte e Nordeste nunca se integraram às missões da IMES no Sudeste. No entanto, a missão metodista do Sul foi incorporada à IMES, consolidando um modelo organizacional distinto no Brasil (REILY, D. A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 106).

57 REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982; SOUZA, João Gabriel Moraes de. *Um Apologista na Amazônia: Justus Nelson e os conflitos no período da Laicização do Estado (1890 -1893)*. 2017.

possuía conhecimentos básicos de medicina, ajudava doentes gratuitamente ou os encaminhava a médicos locais. Em 1887, novos missionários chegaram ao Pará para expandir a obra para Santarém e Manaus, consolidando a presença metodista no Norte do Brasil.

O metodismo começou a se estruturar institucionalmente com a visita do bispo **John C. Granbery**, da **Igreja Metodista Episcopal do Sul**, que desembarcou no Rio de Janeiro em 4 de julho de 1886. Esse foi um marco importante, pois representou a primeira visita episcopal metodista ao Brasil. Sua presença não apenas reforçou a legitimidade da missão metodista no país, como também proporcionou maior organização à igreja recém-estabelecida. Pouco tempo depois, em 15 de setembro de 1886, Granbery organizou a primeira conferência anual metodista do Brasil, realizada na **Igreja Metodista do Catete**, no Rio de Janeiro. Esse evento consolidou o metodismo no Brasil como uma instituição formal, garantindo sua continuidade e expansão no país.

Esta nova fase sob a liderança da Igreja Metodista Episcopal do Sul foi marcada pela defensora dos interesses da aristocracia escravista e da ordem social que dependia da exploração da mão de obra negra. Muitos de seus líderes argumentavam que a escravidão era uma instituição legítima e até mesmo “bíblica”, separando-a das chamadas “transgressões morais individuais”.⁵⁸

58 A produção acadêmica sobre a Igreja Metodista e sua relação com a escravidão e a política é extensa. Historiadores como Donald Matthews, John Norwood, Lucius Matlack, Anne Loveland e Mitchell Snay escreveram sobre o papel da escravidão na Igreja Metodista nos Estados Unidos da América (MATTHEWS, D. G. *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality, 1780-1845*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965; NORWOOD, J. N. *The Schism in the Methodist Episcopal Church, 1844: A Study of Slavery and Ecclesiastical Politics*. Philadelphia, PA: Porcupine Press, 1976; MATLACK, L. C. *The History of American Slavery and Methodism from 1780 to 1849*. Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1971; SNAY, M. *Gospel of Disunion: Religion and the Rise of Southern Separatism, 1830-1861*. Durham, NC: University of North Carolina Press, 1984). Freeborn Garrettson e William Capers apresentam uma profunda

O próprio perfil das primeiras igrejas metodistas estabelecidas no Brasil reflete essa adaptação. Suas congregações eram compostas majoritariamente por brancos de classe média e alta, incluindo comerciantes e profissionais liberais. Embora houvesse conversões entre negros e mestiços, a segregação social era evidente, e poucas oportunidades eram oferecidas para que convertidos negros ascendessem a posições de liderança eclesiástica. Além disso, os missionários metodistas não promoveram, de forma significativa, ações de educação e assistência voltadas especificamente para escravizados ou libertos.

Outro missionário de grande relevância nesse período foi **Benjamin Ninde** (1850-1933), que chegou ao Brasil em 1882 e estabeleceu-se no Recife, onde atuou por dez anos. Durante esse tempo, ele não apenas ajudou na formação de comunidades metodistas locais, mas também teve um papel crucial na difusão da música sacra protestante no Brasil. Sua principal contribuição foi a organização e disseminação do Hinário Evangélico, uma coletânea de hinos traduzidos e adaptados para o contexto brasileiro, que viria a ser um dos pilares da liturgia metodista no país. O trabalho de Ninde influenciou a prática musical das igrejas evangélicas brasileiras, ajudando a moldar um repertório próprio para os fiéis metodistas.⁵⁹

Outro nome fundamental nesse processo foi o de **Junius Estaham Newman** (1837-1890), que fundou, em 1871, uma igreja metodista na

divergência sobre a escravidão que ajuda a compreender visões opostas dentro do metodismo americano, do qual apenas a perspectiva escravocrata migrou para o Brasil inicialmente. Ambos tinham o desejo de pregar e converter os escravizados africanos, mas seguiram caminhos distintos em suas crenças. Capers estabeleceu uma missão para os escravizados em 1829. Garrettson também pregou para os escravizados durante seu ministério, mas atuou na Nova Escócia e se estabeleceu em Nova York. Em 1840, em meio às tensões entre abolicionistas e proprietários de escravizados, Capers foi nomeado secretário da Conferência Missionária do Sul. Capers tinha um profundo desejo de pregar para os escravizados, mas não demonstrava interesse em lutar por sua emancipação.

59 SALVADOR, J. G. História do metodismo no Brasil. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982, p.90-91.

colônia de imigrantes confederados em Santa Bárbara d'Oeste, São Paulo. Após a Guerra Civil Americana (1861-1865), milhares de sulistas pró-escravidão emigraram para o Brasil, estabelecendo colônias em diversas regiões do país. Newman foi responsável por organizar uma congregação para esses expatriados, permitindo que mantivessem suas práticas religiosas. No entanto, com o passar do tempo, sua igreja deixou de ser exclusivamente voltada para imigrantes norte-americanos e passou a atrair brasileiros, ampliando o alcance do metodismo na região.⁶⁰

A atuação desses missionários metodistas na segunda metade do século XIX foi essencial para a consolidação da Igreja Metodista no Brasil, permitindo sua expansão geográfica e cultural. Além de evangelizar, eles desempenharam um papel fundamental na educação, na música sacra e na formação de lideranças locais, contribuindo para a adaptação do metodismo ao contexto brasileiro. No entanto, essa expansão ocorreu em um contexto de escravidão ainda vigente, e a postura metodista em relação a essa questão permaneceu ambígua e pouco combativa. Se, por um lado, os metodistas acolhiam negros libertos em suas igrejas, por outro, não se envolveram ativamente na luta pela abolição da escravidão, mantendo uma postura de acomodação em relação às elites

60 Junius Estaham Newman foi o primeiro pastor metodista a se estabelecer permanentemente no Brasil, chegando a Niterói em agosto de 1867. Como a Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal Sul estava endividada após a Guerra Civil Americana (1861-1865), ele financiou sua própria viagem. Seu ministério inicialmente atendeu colonos norte-americanos que emigraram para o Brasil, pregando em inglês para metodistas, batistas e presbiterianos em um salão simples de chão batido que anteriormente era uma venda. Pouco tempo depois, mudou-se para Saltinho, próximo a Santa Bárbara d'Oeste, em São Paulo, onde continuou suas atividades pastorais. Sua atuação foi marcada pela ausência de uma estrutura oficial da Igreja Metodista, o que fez com que a organização formal de uma paróquia demorasse a ocorrer. Apenas em 1876, a Junta de Missões da Igreja Metodista Episcopal Sul enviou seu primeiro missionário oficial, o Reverendo John James Ranson, que, diferentemente de Newman, dedicou-se ao aprendizado do português para evangelizar os brasileiros. O trabalho missionário de Newman lançou as bases do metodismo no Brasil, preparando o caminho para sua posterior expansão. (IGREJA METODISTA. História do Metodismo no Brasil. Disponível em: <http://3re.metodista.org.br>).

escravocratas. Esse aspecto demonstraria um dos grandes desafios que a Igreja Metodista enfrentaria ao longo dos anos: o de conciliar seu discurso sobre justiça social com sua prática institucional em um Brasil ainda marcado pela desigualdade racial e social.

A partir da segunda metade do século XIX, o metodismo começou a se consolidar institucionalmente no Brasil, estabelecendo igrejas, colégios e escolas como parte de sua estratégia evangelizadora e educacional. A educação tornou-se uma das principais ferramentas dos missionários metodistas para expandir sua influência, refletindo a tradição da denominação em valorizar o ensino como instrumento de transformação social. No entanto, a estrutura dessas instituições acabou por reproduzir as desigualdades raciais da sociedade brasileira, já que a grande maioria das escolas metodistas atendia a filhos de famílias brancas das classes médias e altas, excluindo, na prática, grande parte da população negra e escravizada.

Embora alguns missionários tenham demonstrado preocupação com a evangelização dos escravizados, poucos esforços foram feitos para promover sua emancipação ou inclusão social dentro da Igreja Metodista. De fato, a própria origem da Igreja Metodista Episcopal do Sul – principal responsável pelas missões metodistas no Brasil – estava ligada a regiões escravistas dos Estados Unidos. Muitos missionários enviados ao país eram oriundos dos estados sulistas americanos, o que contribuiu para a manutenção de uma postura ambígua diante da escravidão. O metodismo no Brasil, em sua fase inicial, não adotou um discurso abertamente abolicionista e, frequentemente, seus líderes evitavam se posicionar sobre o tema, preferindo focar na evangelização e no crescimento da denominação.

A presença metodista no campo educacional brasileiro começou a se fortalecer no final do século XIX com a fundação de colégios que

seguiam o modelo de ensino protestante norte-americano. Um dos principais exemplos foi o **Colégio Piracicabano**, criado em 1881 por **Martha Hite Watts**. Embora tenha sido um dos primeiros colégios metodistas voltados para a educação feminina, sua estrutura refletia a segregação racial vigente na sociedade brasileira, atendendo majoritariamente a filhas de famílias brancas abastadas. Mesmo com casos pontuais de aceitação de pessoas negras, como **Flora Maria Blumer de Toledo**, a presença de estudantes afrodescendentes era extremamente reduzida.⁶¹

Outra instituição de grande relevância foi o **Granbery College**, fundado em 1890, em Juiz de Fora, Minas Gerais. Inspirado nos colégios metodistas dos Estados Unidos, o Granbery tornou-se um centro de formação de professores e pastores protestantes. No entanto, sua clientela era predominantemente branca, e não há registros significativos de inclusão da população negra ou ex-escravizada em seus quadros. Assim como ocorreu com outras instituições metodistas, o Granbery College refletia a tendência do metodismo de se aproximar das elites brasileiras, ao invés de buscar uma atuação mais ampla e inclusiva.⁶²

Diferentemente dos colégios voltados para a elite, o **Instituto Central do Povo**, fundado no Rio de Janeiro, representou um esforço metodista mais voltado para as classes populares. Criado com o ob-

61 LOURO, G. L. Mulheres na sala de aula. In: DEL PRIORE, Mary (org.). História das mulheres no Brasil. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001, p. 444; MESQUITA, Z. Educação metodista: uma questão não resolvida. Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 1993; MESQUITA, Z. A proposta educacional metodista no Brasil: fase de implantação (1876-1914). Revista do Cogeime, n. 6, jun. 1995; MESQUITA, Z. Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908. Piracicaba: Editora Unimep, 2001.

62 Tucker, por exemplo, fala de um aluno negro de sua turma, que posteriormente se tornou colaborador da Igreja Metodista Episcopal do Sul e da Igreja Metodista do Brasil. Porém, ele era o único negro que estudara com ele. TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia do Missionário Hugh Clarence Tucker*. Rio de Janeiro: Casa da Bíblia, 1940.

jetivo de oferecer educação básica para crianças carentes e negros libertos, essa instituição foi uma das poucas iniciativas metodistas que de fato tentou incluir ex-escravizados no sistema educacional protestante. No entanto, o ensino destinado a essa população era muitas vezes enquadrado como um projeto assistencialista, sem o compromisso de garantir uma real ascensão social para os negros na sociedade brasileira.⁶³

A segregação racial dentro do metodismo não se restringiu às escolas. O próprio modelo de organização da igreja reforçava desigualdades sociais e raciais. Enquanto missionários metodistas incentivavam a conversão de negros, dificilmente permitiam sua ascensão a cargos de liderança. O protestantismo missionário que chegou ao Brasil no século XIX estava voltado, principalmente, para a conversão das elites, e sua adesão ao sistema escravista refletia essa prioridade. Estudos demonstram que as igrejas metodistas, assim como outras denominações protestantes históricas, não adotaram uma postura ativa contra a escravidão e, em muitos casos, se beneficiaram do sistema, seja por meio do financiamento de seus colégios ou da proximidade com as elites escravistas.

Apesar das contradições do metodismo quanto à inclusão de negros em suas igrejas e instituições, houve esforços individuais dentro da denominação para evangelizar e integrar afrodescendentes à comunidade metodista no Brasil. A presença de líderes negros dentro da igreja, ainda que rara e frequentemente marginalizada, demonstra

63 BRITO, Eduardo Cesar Valuche Oliveira. *Hugh Clarence Tucker e o Instituto Central do Povo no Rio de Janeiro: os metodistas na construção da República Brasileira (1866-1915)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, Programa de Pós-Graduação em História Social, Rio de Janeiro, 2019.

que, apesar das barreiras institucionais, alguns indivíduos conseguiram abrir espaços para a presença negra no metodismo brasileiro.

A postura ambígua do metodismo em relação à escravidão e à inclusão de negros permaneceu mesmo após a abolição, em 1888. Durante décadas, a presença de afrodescendentes na estrutura metodista foi limitada, e a igreja não desenvolveu políticas de reparação para ex-escravizados. Somente no século XX, especialmente a partir da década de 1960, começaram a surgir movimentos metodistas que denunciavam o racismo e buscavam maior inclusão dos negros na denominação. Em 1968, a Igreja Metodista publicou seu Credo Social, no qual finalmente se manifestou com indignação contra o preconceito racial. Esse documento representou um passo importante, mas seus desdobramentos práticos foram limitados até a criação da Comissão Nacional de Combate ao Racismo, na década de 1980.⁶⁴

O metodismo no Brasil, portanto, consolidou-se como uma denominação de forte atuação educacional e evangelística, mas seu legado em relação à escravidão e à população negra foi marcado por omissões e contradições. Se, por um lado, trouxe avanços na formação de professores e na difusão do ensino protestante, por outro, não enfrentou diretamente a exclusão racial e manteve suas instituições voltadas, prioritariamente, para as elites brancas. O silêncio dos metodistas em relação às desigualdades raciais do século XIX refletiu-se na estrutura da igreja ao longo do século XX, tornando a luta contra o racismo uma questão a ser enfrentada tardiamente dentro da denominação. Apenas nas últimas décadas, com a criação de pastorais e iniciativas voltadas para a conscientização racial, a Igreja Metodista começou a se engajar efetivamente no debate sobre justiça racial e inclusão de negros em sua estrutura eclesial.

Os registros históricos indicam que, enquanto outras denominações protestantes estavam mais diretamente envolvidas no debate abolicionista, os metodistas brasileiros mantinham uma postura de neutralidade política. O jornal ***Imprensa Evangélica***, fundado em 1864 pelo missionário presbiteriano **Ashbel Green Simonton**, por exemplo, publicava artigos que abordavam, ainda que superficialmente, a questão escravista. Essa omissão pode ser explicada pelo desejo de manter a estabilidade institucional e evitar conflitos com as elites escravistas que financiavam parte das atividades missionárias.

À medida que o Brasil se aproximava da abolição da escravidão, o debate sobre o fim do cativeiro ganhava força tanto na esfera política quanto nos movimentos sociais. A década de 1870 marcou um período de intensificação das pressões internacionais e internas contra a escravidão, bem como o fortalecimento do movimento abolicionista no Brasil. A **Lei do Ventre Livre** (1871), que declarava livres os filhos de mulheres escravizadas nascidos após sua promulgação, foi um passo inicial rumo ao fim da escravidão, embora tenha sido insuficiente para promover mudanças estruturais.

Os metodistas brasileiros, em sua maioria, não participaram ativamente dos clubes e sociedades abolicionistas que surgiram ao longo da década de 1880. Essas associações, como a Sociedade Brasileira contra a Escravidão, criada em 1880 por Joaquim Nabuco, contavam com membros de diversas religiões e setores sociais, mas não se sabe de metodistas tenham se engajado nela de forma ativa. Mesmo diante de um ambiente político cada vez mais voltado para a abolição, a Igreja Metodista seguiu um caminho de moderação, evitando um envolvimento direto na luta abolicionista.

Outro indicador da exclusão racial na Igreja Metodista no Brasil foi a ausência de um debate público sobre a inclusão dos negros dentro da

denominação. Diferentemente de periódicos protestantes britânicos e norte-americanos que discutiam os desafios da integração dos ex-escravizados, a imprensa metodista brasileira não abordou a necessidade de reparar os danos causados pela escravidão.

O jornal *Imprensa Evangélica*, um dos principais veículos protestantes do século XIX, praticamente não mencionava a questão racial, concentrando-se em temas doutrinários e administrativos. Isso revela a falta de um compromisso institucional com a justiça racial, reforçando a ideia de que, para a liderança metodista brasileira, a abolição havia resolvido o problema da escravidão e não havia necessidade de medidas adicionais para promover a inclusão dos negros.

Com a **Lei Áurea** assinada pela Princesa Isabel em 13 de maio de 1888, a escravidão foi oficialmente abolida no Brasil, mas a questão racial permaneceu sem solução. Milhares de negros libertos foram deixados à própria sorte, sem acesso a terras, educação ou oportunidades de trabalho digno. A Igreja Metodista, que poderia ter desempenhado um papel relevante na inserção social desses ex-escravizados, permaneceu distante das iniciativas de reparação e inclusão.

A ausência de um envolvimento mais profundo da Igreja Metodista na luta abolicionista revelou a dificuldade da instituição em assumir uma postura profética em defesa dos mais vulneráveis. Mesmo tendo em sua doutrina princípios de justiça social, o metodismo brasileiro falhou em transformar esses princípios em ações concretas. Esse legado de omissão e acomodação teria consequências de longo prazo para a relação da Igreja Metodista com a população negra no Brasil.

Esse histórico de conivência e inação seria carregado para o século XX, quando novas demandas sociais emergiriam e a questão racial continuaria a ser um desafio para o metodismo brasileiro.

O PÓS-ABOLIÇÃO E A EXCLUSÃO DOS NEGROS NO METODISMO (1888-1900)

À medida que o século XIX avançava e a pressão pela abolição crescia, missionários metodistas começaram a se posicionar mais diretamente sobre a questão escravocrata. O missionário J. W. Wolling, escrevendo de Piracicaba em 13 de março de 1888, reconheceu que “o fim da escravidão está próximo” e, junto a isso, previa o colapso do regime imperial e a separação entre Igreja e Estado.⁶⁵

Com a promulgação da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, o Brasil se tornou a última nação do Ocidente a abolir formalmente a escravidão. No entanto, a abolição jurídica não significou a inclusão dos ex-escravizados na sociedade. Sem acesso a terras, educação ou oportunidades de trabalho dignas, a maioria dos negros libertos foi marginalizada, submetida a condições de extrema pobreza e exploração. Nesse contexto, a Igreja Metodista brasileira, que poderia ter assumido um papel ativo na integração social da população negra, manteve-se amplamente inerte, perpetuando um modelo de exclusão racial dentro de suas próprias estruturas.

A transição do metodismo brasileiro para o período pós-abolicionista ocorreu sem uma reflexão crítica sobre sua postura diante da escravidão. Diferentemente de setores do protestantismo britânico e norte-americano, que participaram de movimentos de reparação e integração dos ex-escravizados, o metodismo no Brasil manteve uma relação de distanciamento em relação às massas negras libertas. A sua atuação missionária continuou voltada, em grande parte, para as elites brancas e para a classe média emergente.

65 SALVADOR, José Gonçalves. História do Metodismo no Brasil. Rio de Janeiro: Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, p. 161.

Mesmo após a abolição, as congregações metodistas permaneceram majoritariamente brancas. Em muitas igrejas, havia uma segregação informal que impedia negros de ocuparem cargos de liderança ou até mesmo de se sentirem plenamente acolhidos. Esse fenômeno refletia o racismo estrutural da sociedade brasileira, onde a ideia de cidadania plena para os negros foi negada pelas próprias instituições. A **Igreja Metodista** não criou mecanismos para a promoção da inclusão racial, como escolas específicas para a educação de negros, programas de assistência social ou espaços de participação ativa na vida religiosa.

A relação entre os metodistas e os negros sempre foi ambígua. Desde antes da abolição, negros já eram admitidos como membros da igreja, ainda que em condições adversas. Contudo, a liberdade conquistada em 1888 impunha um novo desafio: como integrar plenamente os ex-escravizados ao meio protestante? O próprio Rev. Wolling declarou que *“os negros têm tanta capacidade quanto os brancos para entender e praticar o Evangelho”* e ressaltou a necessidade de procurá-los nas fazendas, encorajá-los e apoiá-los para que pudessem se sustentar e progredir.⁶⁶

Apesar dessa disposição, as igrejas evangélicas, incluindo a metodista, ficaram muito aquém do que poderiam ter feito. A complexidade da questão exigia não apenas boa vontade, mas também tempo, recursos financeiros e articulação social. A missão metodista no Rio Grande do Sul, por exemplo, reconheceu a necessidade de apoiar os negros libertos, que somavam cerca de 50.000 na província. Para isso, sugeriu a formação de uma Sociedade Protetora dos Libertos do Brasil, uma tentativa de organizar a assistência aos ex-escravizados.⁶⁷

66 Annual report of the Board of Missions of the M.E. Church, South., 1888.

67 Annual report of the Board of Missions of the M.E. Church, South., 1888, p. 99.

A recepção dos metodistas à população negra foi, portanto, tardia e limitada. O mesmo metodismo que hesitou em assumir uma postura abolicionista antes de 1888, agora buscava reverter os danos causados pela exclusão dos negros ao longo dos anos.

A presença de membros negros nas igrejas metodistas no Brasil, embora não tenha sido resultado de um esforço institucional voltado à evangelização dessa população, ocorreu de maneira espontânea e foi impulsionada por fatores sociais e econômicos. O metodismo, por sua ênfase na moralidade cristã e no esforço individual, acabou atraindo um número significativo de afrodescendentes, especialmente entre as camadas mais pobres da sociedade. No entanto, essa inclusão foi parcial e muitas vezes desprovida de suporte efetivo para a ascensão social e religiosa dos fiéis negros. Com algumas exceções, como o Instituto Central do Povo, a Igreja Metodista não promoveu missões específicas para evangelizar escravizados ou para a inclusão ativa de negros libertos na estrutura eclesiástica.

Casos documentados evidenciam a participação ativa de negros no metodismo brasileiro, mesmo que a igreja como instituição tenha mantido uma postura ambígua diante da questão racial. Em Cruz Alta, Rio Grande do Sul, há registros de uma congregação metodista majoritariamente negra, com sua própria capela, algo raro dentro do metodismo brasileiro da época. Isso demonstra que, apesar da falta de um programa formal de evangelização dos negros, comunidades metodistas negras foram sendo formadas organicamente em algumas regiões.

Outro exemplo é o da metodista conhecida como **Tia Mariana**, em Juiz de Fora, Minas Gerais, que se sustentava como catadora de papel e era uma fiel ativa na igreja. Sua presença é emblemática do vínculo entre cor e pobreza dentro do metodismo brasileiro. De maneira semelhante, há registros de uma lavadeira metodista em Cruz Alta

que foi violentamente agredida por um prefeito local, ficando incapacitada para o trabalho pelo resto da vida. Esses relatos indicam que a maior parte dos metodistas negros eram mulheres e trabalhadores precarizados, que viam na igreja um espaço de apoio espiritual e social, ainda que não contassem com políticas concretas de inclusão e promoção dentro da hierarquia metodista.⁶⁸

Embora a **Igreja Metodista Episcopal Africana** e a **Igreja Metodista Episcopal Africana Sião** tenham surgido nos Estados Unidos no século XIX como uma resposta à segregação racial dentro do metodismo, essa tendência não se reproduziu no Brasil. O metodismo brasileiro não gerou grandes movimentos de organização eclesiástica negra autônoma, ainda que existam registros de congregações predominantemente negras. Diferentemente do que ocorreu com os batistas, que chegaram a organizar missões específicas para ex-escravizados, os metodistas brasileiros mantiveram uma postura passiva, limitando-se a acolher negros dentro das congregações já existentes, sem promover uma efetiva inclusão institucional.

Mesmo após a abolição, a exclusão racial dentro da Igreja Metodista persistiu. Durante grande parte do século XX, a presença de lideranças negras no metodismo foi praticamente inexistente, e as oportunidades de ascensão dentro da estrutura da igreja eram limitadas para afrodescendentes. Apenas em 1968, com a publicação do Credo Social da Igreja Metodista, a denominação manifestou-se oficialmente contra o racismo. Esse documento representou um marco ao reconhecer que a igreja precisava enfrentar a exclusão racial e promover a equidade dentro de suas congregações e instituições educacionais.⁶⁹

68 Annual report of the Board of Missions of the M.E. Church, South, 1924, p. 144.

69 Credo Social da Igreja Metodista 7 d.

A partir da década de 1980, o movimento negro dentro da Igreja Metodista ganhou força, culminando na criação da **Comissão Nacional de Combate ao Racismo** em 1985. Essa comissão, posteriormente renomeada como Pastoral Nacional de Combate ao Racismo, teve como objetivo mapear e eliminar expressões racistas na hinologia metodista, identificar e corrigir práticas discriminatórias dentro da igreja e capacitar lideranças negras para atuar em diversas regiões eclesiais. Também foram criadas pastorais regionais de combate ao racismo, que desempenharam um papel importante na conscientização das igrejas locais sobre a necessidade de uma inclusão mais efetiva.

No início dos anos 2000, a Igreja Metodista intensificou sua abordagem sobre a questão racial, promovendo eventos e publicações que discutiam o racismo estrutural e a exclusão histórica da população negra dentro da denominação. Em 2005, ocorreu a **Consulta Nacional da Igreja Metodista sobre Racismo**, que resultou na elaboração de um documento com recomendações para tornar a igreja mais inclusiva. Entre as medidas propostas estavam o incentivo à participação de negros em todas as instâncias eclesiais e a valorização da cultura afro-brasileira nas liturgias e nos materiais educacionais metodistas.

Apesar desses avanços institucionais tardios, a trajetória do metodismo no Brasil demonstra que a igreja, em grande parte de sua história, negligenciou o enfrentamento da exclusão racial e não desenvolveu um projeto efetivo para a integração da população negra em sua estrutura. A luta por reconhecimento e participação igualitária continua sendo um desafio dentro da denominação, mas os movimentos negros metodistas têm desempenhado um papel crucial na transformação desse cenário. O fato de existirem congregações metodistas majoritariamente negras e a presença histórica de fiéis negros em situação de pobreza que se identificavam com os valores da igreja,

como lavadeiras, catadores de papel e trabalhadores braçais, mostram que a relação do metodismo com a população afrodescendente no Brasil foi marcada por uma inclusão marginal, sem uma real promoção de igualdade até o final do século XX.

Justin Spaulding e a rejeição da escravidão

Justin Spaulding foi o primeiro missionário metodista a se estabelecer no Brasil. Partindo de Nova York, ele chegou ao Rio de Janeiro com sua família em 29 de abril de 1836. Menos de um mês após sua chegada, organizou a primeira escola dominical do país e começou a planejar uma escola regular. Em julho do mesmo ano, três meses depois de iniciar seu trabalho, redigiu um relatório detalhado sobre suas atividades, destacando, de maneira especial, a questão da escravidão.

Naquele momento, sua escola dominical contava com mais de quarenta crianças e jovens, organizados em oito classes, sendo orientados por quatro professores e quatro professoras. Em relação aos escravizados, Spaulding escreveu:

Temos duas classes de pretos, uma fala inglês, a outra português. Atualmente, parecem muito interessados e ansiosos por aprender... Qual será o resultado final da escravidão e quando ela terminará neste país, é impossível dizer. Muito embora o tráfico de escravos seja contra a lei da nação, mesmo assim estou informado de que nunca foi explorado em tão larga escala como agora. Navios continuamente se preparam e zarparam deste porto com destino às margens sangrentas da infeliz África, nesse negócio de pirata.

Os magistrados, solenemente juramentados a fazer cumprir as leis, frequentemente fecham os olhos e recebem subornos. Ninguém ousa cumprir as leis, e ninguém

poderia se quisesse, tão fraco é o princípio moral neste governo.

Tudo o que podemos fazer é usar diligente e mui discretamente os meios, observar os sinais dos tempos, e entrar por toda a porta aberta pela Providência, para prestar-lhes serviço...⁷⁰

Spaulding não apenas condenou o tráfico de escravizados como um “negócio de pirata”, mas também reconheceu a fragilidade institucional do governo brasileiro, marcado pela corrupção de magistrados que recebiam subornos para ignorar a ilegalidade desse comércio. O tráfico negreiro havia sido formalmente proibido pelo Brasil em um acordo com a Inglaterra em 1831, mas a proibição efetiva só ocorreria em 1850, com a promulgação da **Lei Eusébio de Queirós**, sob o reinado de D. Pedro II.

Seu relatório gerou reações no Brasil. O padre **Luís Gonçalves dos Santos** publicou dois textos em resposta ao missionário metodista, um em 1837 e outro em 1838. No segundo documento, intitulado *O Católico e o Metodista*, Santos interpretou as intenções de Spaulding da seguinte forma:

Ora, aqui temos a missão metodista com duas partes ou dois fins. O 1º é descatolicizar o Brasil...; o 2º é emancipar os nossos escravos, fazendo o mesmo que seus irmãos anabatistas fizeram na Jamaica e na Virgínia e que tanto sangue fez correr tanto dos brancos como dos negros não há muitos anos.⁷¹

70 REILY, Duncan A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003, p. 92.

71 SANTOS, Luís Gonçalves dos. *O Católico e o Metodista*. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1838.

Até o final de 1838, Spaulding havia conseguido formar uma pequena congregação, composta por onze membros, dos quais, provavelmente, pelo menos metade eram missionários. No entanto, sua missão não duraria muito. Em 1841, ele retornou aos Estados Unidos, encerrando assim a primeira iniciativa metodista no Brasil. Para sua infelicidade, a Igreja Metodista nos Estados Unidos logo passaria por uma divisão histórica entre Norte e Sul, justamente devido à questão da escravidão.

O CASO DE FLORA MARIA BLUMER DE TOLEDO: ESCRAVIDÃO, ALFORRIA E SUBALTERNIZAÇÃO

Flora Maria Blumer de Toledo ocupa uma posição singular na história do protestantismo no Brasil, e do metodismo em particular. Nascida escravizada na fazenda de Mathias Dias de Toledo, em Porto Feliz, no ano de 1834, Flora viveu grande parte de sua vida sob o regime da escravidão até ser alforriada pela missionária metodista norte-americana Martha Hite Watts, em 1881. Sua trajetória revela o entrelaçamento entre religião, gênero, escravidão e liberdade, destacando como as missões metodistas no Brasil interagiram – de maneira ambígua – com a questão da escravidão e da inserção dos negros na sociedade pós-emancipação.

Flora foi vendida aos 41 anos de idade para a **família Blumer**, de Piracicaba, em 1875. Essa família, de origem alemã e filiada ao metodismo, tornou-se um ponto de contato crucial entre Flora e a missionária norte-americana Martha Hite Watts, que chegou ao Brasil em 1881 com o objetivo de fundar uma escola para filhos de imigrantes confederados e divulgar o protestantismo.⁷²

72 KENNEDY, James L. Cincoenta anos de methodismo no Brasil. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928, p. 16-18, 319.

A alforria de **Flora** ocorreu em 25 de novembro de 1881, e seu documento de liberdade foi assinado por **Pedro Blumer**, que recebeu 400 mil réis como compensação pela libertação da escravizada:

Pela presente concedemos liberdade à nossa escrava Flora, preta, solteira, de serviços domesticos, matriculada com a idade de quarenta e um annos, na Collectoria de Capivary, com os numeros oito centos e vinte e tres da matricula geral e quinse da relação, e averbada na Collectoria desta cidade em vinte de Abril de mil oito centos e setenta e cinco o que fazemos mediante a indennisação de quatro centos mil reis, dos quaes já recebemos tresentos e quarenta mil reis, ficando á vos dever sessenta mil reis, que pagará em dinheiro ou em serviços. Para servir de título passamos a presente carta. Piracicaba, vinte e cinco de Novembro de mil oito centos e oitenta e um. (...) Pedro Blumer - com poderes especiaes - Prudente Jose de Moraes Barros. - Maria Isabel Blumer. - Nada mais em dita carta que a pedido aqui fielmente registrei, conferi e entrego o original ao apresentante que é o primeiro signatario do mesmo e dou fé. Piracicaba, vinte e cinco de Novembro de mil oito centos e oitenta e um. Eu Joaquim Borges da Cunha, tabellião interino que escrevi e assigno.⁷³

Esse valor foi pago com a intermediação do advogado e futuro presidente da República, Prudente de Moraes. Esse dado evidencia como a alforria de Flora não foi apenas um ato benevolente, mas também um processo formal e burocrático, envolvendo figuras políticas influentes do período.

Martha Hite Watts, missionária metodista originária do Kentucky, che-

73 O registro da alforria está em: 2º Cartório de Notas de Piracicaba, livro 33, fls. 43.

gou ao Brasil sob orientação da Igreja Metodista Episcopal do Sul, que historicamente havia apoiado a escravidão nos Estados Unidos. Apesar de se apresentar como defensora da educação e da emancipação feminina, sua atuação foi contraditória em relação à escravidão.⁷⁴

Embora Martha tenha concedido liberdade a Flora, não há registros de que tenha lutado sistematicamente contra a escravidão no Brasil, o que sugere que sua decisão foi mais influenciada pela necessidade de uma servidora fiel e religiosa do que por uma posição abolicionista convicta. Além disso, sua visão sobre as mulheres negras era permea-

74 Há, entre os comentários de Watts: 1) Críticas às escravizadas que cozinham: “Nossa cozinheira parece saber preparar todos os pratos brasileiros e está evidentemente ansiosa em nos agradar; entretanto outro dia, quando lhe declaramos que gostaríamos que o assaio fosse esfregado, ela disse que não sabia como” (Carta de Martha Watts para Frank A. Butler (Piracicaba, jul. 1881), in: MESQUITA, Zuleika. Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908 Piracicaba: Unimep, 2001, p. 24); 2) Demonstra desdém pela expressividade das pessoas da mercearia e do bar: “O culto terminou e voltamos em direção à nossa casa através do terreno da Igreja de São Benedito e (...) em casa, onde tentamos manter o dia de domingo sagrado, mas nossos ouvidos são ofendidos pelo som de conversas em tom alto e risadas em uma mercearia e bar no caminho; e nossa cozinheira vem com uma “barganha” especial em ovos, e pede o privilégio de comprá-los para nós, já que estão tão baratos” (Carta de Martha Watts para Frank A. Butler (Piracicaba, mar. 1882), in: MESQUITA, Zuleika. Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908 Piracicaba: Unimep, 2001, p. 44); 3) Menciona com piedade o suicídio de uma negra: “O velho e bom senhor proprietário desta escrava morreu recentemente e a mulher e as crianças eram parte da herança de uma das filhas dele, que não é boa pessoa. Infelicidade, insatisfação e vários problemas se seguiram; e esta manhã, a pobrezinha sentiu que a vida era um peso grande demais, deixou sua casa e foi dar um último adeus a sua mãe antes de atirar-se com o bebê no rio. Foi lamentável, foi trágico, e o final ainda não chegou, posto que ela foi persuadida a voltar e aguentar o peso do sofrimento por mais algum tempo, com a esperança de encontrar alguém para comprá-la” (Carta de Martha Watts para Frank A. Butler (Piracicaba, nov. 1881), in: MESQUITA, Zuleika. Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908 Piracicaba: Unimep, 2001, p. 37); 4) Mas atribui os suicídios à “natureza” dos escravizados, não à violência a que eles são submetidos: “Dizem que o suicídio é muito comum entre os escravos aqui, pois eles são de natureza muito sensível. Eles não aguentam o sofrimento físico, ao que parece. Eles são conhecidos por assassinar seus donos a fim de ficarem presos pelo resto da vida, livrando-se da vida de escravidão” (Carta de Martha Watts para Frank A. Butler (Piracicaba, nov. 1881), in: MESQUITA, Zuleika. Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908 Piracicaba: Unimep, 2001, p. 37-38).

da por estereótipos racistas, como demonstram suas cartas enviadas para os Estados Unidos, nas quais expressava descontentamento com a “cadência de trabalho das mulheres negras” e a “falta de asseio” nas tarefas domésticas.⁷⁵

Esses registros reforçam a dualidade de Martha: por um lado, representava a missão metodista e defendia a educação para mulheres; por outro, mantinha uma visão paternalista e limitava a autonomia das mulheres negras sob seu cuidado.

Em 21 de janeiro de 1883, Flora tornou-se a primeira mulher negra a ser admitida por profissão pública de fé em uma igreja protestante no Brasil, sendo recebida oficialmente na Igreja Metodista Central de Piracicaba. O registro de sua admissão aparece no livro de membros da igreja, ao lado dos nomes de Maria Blumer, Jacob Blumer e Pedro Blumer.⁷⁶

A conversão de Flora ao metodismo não apenas simboliza sua aceitação dentro da comunidade protestante, mas também expõe as limitações dessa inclusão. Durante o tempo em que viveu no Colégio Piracicabano, ela não ocupou posições de liderança na igreja, sendo sempre referida nas correspondências e registros institucionais como “cozinheira”. Isso sugere que, apesar de sua presença ser reconhecida, sua participação era condicionada por um *status* social inferior.

75 Diz Watts: “Não pude empregar ninguém porque não há alemães precisando de lares e não pude admitir uma negra porque eu gosto de casa limpa e elas não gostam de fazer este tipo de trabalho” (Carta de Martha Watts para Frank A. Butler (Piracicaba, jul. 1883), in: MESQUITA, Zuleika. Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908 Piracicaba: Unimep, 2001, p. 56).

76 RAMIRES, Débora Costa. A contribuição de Mlle. Maria Rennotte na construção e implantação do projeto educacional metodista no Colégio Piracicabano. 2009. Tese (Doutorado em Educação). Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 2009, p. 134-135. Ver ainda o Livro de rol de membros da Igreja Metodista Central de Piracicaba, que registra a recepção de Maria Blumer, Jacob Blumer, Pedro Blumer e Flora M. Blumer de Toledo como membros em 21 de janeiro de 1883. Documento disponível no acervo da Igreja Metodista Central de Piracicaba.

Além disso, historiadores como José Roberto Alves Loiola indicam que o metodismo no Brasil não desenvolveu políticas específicas para a inclusão dos negros na igreja, e os registros eclesiásticos muitas vezes apagavam as categorias sociais e raciais dos membros, o que pode explicar a escassez de documentos detalhados sobre Flora.

Após sua alforria, Flora passou a residir e trabalhar no Colégio Piracicabano, instituição fundada por Martha Watts e que se tornaria um dos centros educacionais mais importantes da Igreja Metodista no Brasil. Durante sua estadia no colégio, Flora:

- **Aprendeu inglês, algo incomum para uma ex-escravizada.**
- **Viajou aos Estados Unidos acompanhando o pastor metodista William Koger, evidenciando sua integração à comunidade missionária metodista.**

A presença de Flora no colégio é um dos poucos exemplos registrados de mulheres negras inseridas em espaços educacionais metodistas no século XIX. Entretanto, sua posição permaneceu subordinada ao trabalho doméstico, e não há indícios de que tenha recebido treinamento para exercer outras funções dentro da igreja ou da instituição educacional.

METODISMO E ESCRAVIDÃO NOS DIAS DE HOJE

O metodismo, como uma tradição protestante, tem um legado complexo em relação à escravidão, ao racismo e às responsabilidades históricas que decorrem dessa trajetória. Desde sua origem com John Wesley, o metodismo pregou a santificação pessoal e a responsabilidade social, condenando explicitamente a escravidão. No entanto, sua trajetória no Brasil e nos Estados Unidos revela contradições profundas entre a doutrina e a prática, especialmente no que

diz respeito à inclusão da população negra e à reparação dos danos históricos da escravidão.

A chegada do metodismo ao Brasil no século XIX ocorreu dentro de um contexto de manutenção da escravidão e de marginalização da população negra. As missões metodistas, majoritariamente ligadas à Igreja Metodista Episcopal do Sul (IMES), evitavam um posicionamento abolicionista contundente e, em alguns casos, adaptavam-se às elites escravistas para garantir a expansão da igreja. Ao longo do século XIX, embora missionários como Daniel Parish Kidder tenham registrado críticas à escravidão, suas ações não foram acompanhadas de iniciativas concretas para emancipação ou inclusão social dos escravizados e libertos. Mesmo a partir da abolição em 1888, o metodismo no Brasil permaneceu estruturado de forma excludente, priorizando a conversão de elites brancas e mantendo uma segregação informal dentro de suas igrejas e instituições educacionais.

Diante desse histórico, a questão central é: o que a Igreja Metodista tem feito para enfrentar esse passado e quais medidas ainda precisam ser tomadas para reparar sua omissão e conivência histórica com a exclusão racial?

Ações já realizadas pela Igreja Metodista

- 1.** Credo Social e Posicionamento Antirracista – Em 1968, a Igreja Metodista publicou seu *Credo Social*, no qual se posicionou contra o preconceito racial e a discriminação social. Esse foi um marco importante na conscientização institucional sobre o problema do racismo estrutural e sua relação com o cristianismo.
- 2.** Criação da Comissão Nacional de Combate ao Racismo – Em 1985, essa comissão foi instituída com o objetivo de identificar práticas

discriminatórias dentro da igreja, eliminar expressões racistas na hinologia metodista e incentivar a participação de negros em cargos de liderança eclesiástica.

3. Eventos e Publicações sobre Racismo e Justiça Social – No início dos anos 2000, a Igreja Metodista intensificou debates sobre o racismo estrutural, promovendo consultas nacionais sobre o tema. Um dos momentos mais significativos foi a **Consulta Nacional da Igreja Metodista sobre Racismo** em 2005, que gerou um documento com recomendações para tornar a igreja mais inclusiva.
4. Iniciativas Locais de Educação e Conscientização – Algumas comunidades metodistas têm promovido encontros, palestras e materiais educativos voltados para a luta contra o racismo, além de estimular a valorização da cultura afro-brasileira em suas liturgias.

Apesar desses avanços, a Igreja Metodista ainda precisa ampliar suas ações para enfrentar as desigualdades raciais herdadas de seu passado e para efetivar uma verdadeira reparação histórica.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS

“Carta de Spaulding ao secretário-correspondente da Sociedade Missionária da IME.” New York Christian Advocate (NYCA), 2 dez. 1836.

“Death of Rev. Fountain E. Pitts.” The Pulaski Citizen, Pulaski, Tennessee, 28 maio 1874.

ALBUQUERQUE, Antônio Teixeira de. *Três razões porque deixei a Igreja de Roma*. Salvador: s.n., 1984.

AMERICAN BIBLE SOCIETY. History of the American Bible Society from its Organization to the Present Time. Nova York, 1849.

ANNUAL REPORT OF THE BOARD OF MISSIONS OF THE METHODIST EPISCOPAL CHURCH, SOUTH, 1924.

BRASIL. Lei Áurea, 1888.

BRASIL. *Lei do Ventre Livre, 1871.*

CALDWELL, John H. *Slavery and Southern Methodism: Two Sermons Preached in the Methodist Church in Newnan, Georgia.* Newnan, GA, 1865.

CREDO SOCIAL DA IGREJA METODISTA, 1968.

FAMILYSEARCH. *Reverendo Fountain Elliot Pitts (1808-1874).* Disponível em: <https://ancestors.familysearch.org/en/MDML-11N/reverend-fountain-elliott-pitts-1808-1874>.

FEIJÓ, Antonio Diogo. *Demonstration of the necessity of abolishing a constrained Clerical Celibacy; exhibiting the evils of that institution, and the remedy.* Translated from the Portuguese by Rev. D. P. Kidder. Philadelphia: Sorin and Ball, 1844. Disponível em: http://www.archive.org/details/MN41577ucmf_8.

HARRISON, William Pope. *The Gospel among the Slaves: A Short Account of Missionary Operations among the African Slaves of the Southern States.* Nashville: Publishing House of the M. E. Church, South, 1893.

IGREJA METODISTA. História do Metodismo no Brasil. Disponível em: <http://3re.metodista.org.br/>.

Imprensa Evangélica (1864-1892) – Arquivos do Instituto Metodista Bennett.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro; Província de São Paulo: Senado Federal, 2001.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. Rio de Janeiro; Província de São Paulo: Senado Federal, 2001.

KIDDER, Daniel P. *Sketches of residence and travels in Brazil embracing historical and geographical notices of the empire and its several provinces*. Philadelphia / London: Sorin & Ball / Wiley & Putnam, 1845.

KIDDER, Daniel P.; F, James C. *O Brasil e os brasileiros*. 2 vols. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de um missionário no Brasil*. São Paulo: Hagnos, 2009.

LOURO, G. L. "Mulheres na sala de aula." In: DEL PRIORE, Mary (org.). História das mulheres no Brasil. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001, p. 444.

MISSIONARY SOCIETY OF THE METHODIST EPISCOPAL CHURCH. Annual Report of the Missionary Society of the M. E. Church. Nova York, 1836 e 1842.

REGISTRO DE ALFORRIA de Flora M. Blumer de Toledo, 2º Cartório de Notas de Piracicaba, livro 33, fls. 43.

SIMONTON, Ashbel Green. *Cartas e escritos missionários no Brasil (1860-1867)*. Rio de Janeiro: ASTE, 1970.

SOUZA, João Gabriel Moraes de. Um Apologista na Amazônia: Justus Nelson e os conflitos no período da Laicização do Estado (1890-1893). 2017.

WESLEY, John. *Obras de Wesley*. Tomo VII. Editor General: Justo Gon-

zález. Franklin: Providence House Publishers, 1996-1998. (Edição auspiciada por Wesleyan Heritage Foundation).

WESLEY, John. *Thoughts Upon Slavery*. Londres, 1774.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANDRADE, E. L. de. Metodismo e escravidão no Brasil (1835-1888): uma abordagem histórica-cultural da Igreja Metodista frente à escravidão. 1995. 239p. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião: São Bernardo do Campo: Umesp, 1991.

ANDREONI, João. Negros e brancos na sociedade brasileira: Ensaio histórico-sociológico. São Paulo: Ática, 1996.

BRITO, Eduardo Cesar Valuche Oliveira. *Hugh Clarence Tucker e o Instituto Central do Povo no Rio de Janeiro: os metodistas na construção da República Brasileira (1866-1915)*. 2019. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Formação de Professores, Programa de Pós-Graduação em História Social, Rio de Janeiro, 2019.

BUYERS, Paul Eugene. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.

CALDWELL, John H. *Slavery and Southern Methodism: Two Sermons Preached in the Methodist Church in Newnan, Georgia*. Newnan, GA, 1865.

CARVALHO, D. G. DE; FLORENZANO, M. A (des)fortuna de Thomas Paine: um problema histórico e historiográfico. Tempo (Rio de Janeiro, Brazil), v. 25, n. 2, p. 320-341, 2019.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: A elite política imperial*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

COSTA, Emilia Viotti da. *Da Senzala à Colônia: Escravidão e capitalismo no Brasil*. São Paulo: UNESP, 1999.

DORNBUSCH, Maria Cristina. *Protestantismo e modernidade no Brasil: A experiência metodista na Primeira República*. São Paulo: Loyola, 2002.

FERREIRA, Ricardo. *Metodismo no Brasil: História e identidade*. São Paulo: Editeo, 2010.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

HAYGOOD, Atticus G. *The New South: Gratitude, Amendment, Hope. A Thanksgiving Sermon for November 25, 1880*. Oxford, GA, 1880.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.

IGREJA METODISTA. *História do Metodismo no Brasil*. Disponível em: <http://3re.metodista.org.br/>.

KIDDER, Daniel P.; F, James C. *O Brasil e os brasileiros*. 2 vols. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

KENNEDY, James L. *Cincoenta annos de methodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Methodista, 1928.

KENNEDY, James L. *Cinquenta anos de metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

LAKEY, Othal Hawthorne. *The History of the CME Church*. Memphis: CME Publishing House, 1996.

LEONARD, Émile-Guillaume. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1963.

LONG, Eula Lee Kennedy. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã; Igreja Metodista, 1968.

LONG, Eula Lee Kennedy. *Do meu velho baú metodista*. São Paulo: Junta Geral de Educação Cristã; Igreja Metodista, 1968.

LOURO, G. L. *Mulheres na sala de aula*. In: DEL PRIORE, Mary (org.). *História das mulheres no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

MAIA, Filipe; RENDERS, Helmut. Os pensamentos sobre a escravidão (1774) de John Wesley: uma releitura de um discurso público abolicionista metodista no centésimo vigésimo quinto ano da abolição no Brasil. São Paulo.

MATHEWS, Donald G. *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality, 1780-1845*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

MATLACK, L. C. *The History of American Slavery and Methodism from 1780 to 1849*. Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1971.

MATTHEWS, D. G. *Slavery and Methodism: A Chapter in American Morality, 1780-1845*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Protestantismo brasileiro, uma breve interpretação histórica*. In: SOUZA, B. Muniz de; MARTINO, L.

Mauro Sá (Orgs.). *Sociologia da Religião e mudança social*. São Paulo: Paulus, 2004.

MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: um estudo de caso*. Juiz de Fora/São Bernardo do Campo: EDUFJF/EDITEO, 1994.

MESQUIDA, Peri. *Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil: um estudo de caso*. Juiz de Fora/São Bernardo do Campo: EDUFJF/EDITEO, 1994.

MESQUITA, Zuleika. *A proposta educacional metodista no Brasil: fase de implantação (1876-1914)*. Revista do Cogeime, n. 6, jun. 1995.

MESQUITA, Zuleika. *Educação metodista: uma questão não resolvida*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, 1993.

MESQUITA, Zuleika. *Evangelizar e civilizar: cartas de Martha Watts, 1881-1908*. Piracicaba: Editora Unimep, 2001.

METHODIST EPISCOPAL CHURCH. *Report of Debates in the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Held in the City of New York, 1844*. New York: G. Lane and C. B. Tibbett, 1844.

METHODIST EPISCOPAL CHURCH. *Report of Debates in the General Conference of the Methodist Episcopal Church, Held in the City of New York, 1844*. New York: G. Lane and C. B. Tibbett, 1844.

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos: imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial (1820-1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005.

MOURA, Clóvis. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Anita Garibaldi, 1994.

MOURA, Leila. O Metodismo e a modernização educacional no Brasil: Um estudo sobre o Colégio Granbery. Tese (Doutorado em História), Universidade de São Paulo, 2011.

NAKANISHI, Viviane Miki. Gênero, escravidão e religião: a liberdade de Flora Blumer sob a perspectiva da missionária norte-americana Martha Watts (1881-1892). São Paulo. Dissertação em História.

NORWOOD, J. N. *The Schism in the Methodist Episcopal Church, 1844: A Study of Slavery and Ecclesiastical Politics*. Philadelphia, PA: Porcupine Press, 1976.

NORWOOD, John N. *The Schism in the Methodist Episcopal Church, 1844: A Study of Slavery and Ecclesiastical Politics*. Philadelphia, PA: Porcupine Press, 1976.

RAMIRES, Débora Costa. *A contribuição de Mlle. Maria Rennotte na construção e implantação do projeto educacional metodista no Colégio Piracicabano*. 2009. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2009.

RAMIRES, Débora Costa. *A contribuição de Mlle. Maria Rennotte na construção e implantação do projeto educacional metodista no Colégio Piracicabano*. 2009. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba, 2009.

RAMOS, Claudia. Igreja e escravidão: Os protestantes e a questão racial no Brasil oitocentista. São Paulo: Annablume, 2011.

REID, J. M. *Missions and Missionary Society of The Methodist Episcopal Church*. Vol. I. New York: Phillips & Hunt, 1879.

REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

REILY, Duncan Alexander. *Metodismo na Amazônia: a obra pioneira de Justus Nelson (1880-1925)*. São Bernardo do Campo: Faculdade de Teologia da Igreja Metodista e Instituto Metodista de Nível Superior, 1982.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos; CARVALHO, Marcus J. M. *Liberdade por um fio: História dos libertos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RENDERS, H. Os Pensamentos sobre a escravidão (1774) de John Wesley: uma releitura de um discurso público abolicionista metodista no centésimo vigésimo quinto ano da abolição no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 53, n. 1, p. 103-118, 2013.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SALVADOR, J. G. *História do metodismo no Brasil*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1982.

SALVADOR, José Gonçalves. *História do metodismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Editorial Metodista de Vila Isabel, 1982.

SANTOS, Luís Gonçalves dos. *Antídoto catholico contra o veneno methodista ou refutação do segundo relatório do intitulado missionario do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1838.

SANTOS, Luís Gonçalves dos. *O catholico e o methodista, ou refutação das doutrinas heréticas e falsas*. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1839.

SANTOS, Luiz Gonçalves dos. *Desagravo do clero e do povo catholico fluminense ou refutação das mentiras e calúnias de um impostor que se intitula missionário do Rio de Janeiro, enviado pela sociedade metodista episcopal de New York para civilizar e*

converter ao cristianismo os fluminenses. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1837.

SANTOS, V. Q.; FONSECA, S. C. DA. "Senhor, se eu sou a escolhida, abra o caminho": Willie Ann Bowman e a circulação metodista transnacional (1895-1906). *Educar em Revista*, v. 39, p. e86970, 2023.

SCHMIDT, Benito Bisso. *O protestantismo no Brasil e a questão social (1850-1950)*. São Paulo: Paulinas, 1994.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, André Luiz. *Abolicionismo e Protestantismo: A participação dos evangélicos na luta contra a escravidão no Brasil*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Juiz de Fora, 2008.

SILVA, Eliane P.; CORDEIRO DE ARAÚJO, Bianca C. Os metodistas e as estratégias da propaganda protestante no Brasil, no início do século XIX. SILVA, Edjaelson Pedro; CORDEIRO DE ARAÚJO, Bruno César. Os metodistas e as estratégias da propaganda protestante no Brasil, no início do século XIX. *Paralellus. Revista de Estudos de Religião - UNICAP*, Recife, PE, Brasil, v. 15, n. 37, p. 773-784, 2024.

SILVA, Elizete da. Visões protestantes sobre a escravidão. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, ano 3, n. 1, 2003, p. 1-26.

SNAY, Mitchell. *Gospel of Disunion: Religion and the Rise of Southern Separatism, 1830-1861*. Durham, NC: University of North Carolina Press, 1984.

SOUZA, João Gabriel Moraes de. Um apologista na Amazônia: os conflitos que se envolveu Justus Nelson, no período da laicização do Estado 1890-1893. (Dissertação) Mestrado em Ciências da Religião, Belém: UEPA, 2017.

TRACY, Joseph et al. *History of American Missions to the Heathen: from Their Commencement to the Present Time*. Worcester: Spenner & Howland, 1840.

TUCKER, Hugh Clarence. *Autobiografia do Missionário Hugh Clarence Tucker*. Rio de Janeiro: Casa da Bíblia, 1940.

WESLEY, John. *Obras de Wesley*. Tomo VII. Editor General: Justo González. Franklin: Providence House Publishers, 1996-1998. BUYERS, Paul Eugene. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.



PRESBITERIANOS

INTRODUÇÃO: O CRESCIMENTO DAS MISSÕES PROTESTANTES NO SÉCULO XIX E A CONJUNTURA GLOBAL

O século XIX marcou um período de profunda expansão do protestantismo missionário, impulsionado por uma convergência de fatores históricos, teológicos e políticos que redefiniram a influência das igrejas reformadas no cenário global. O movimento missionário desse período foi caracterizado por um forte impulso evangelístico, educacional e civilizatório, sendo promovido, sobretudo, por nações anglo-saxônicas como a Grã-Bretanha e os Estados Unidos.

A partir da Revolução Industrial e da ascensão das potências coloniais europeias, houve uma intensificação do imperialismo ocidental, o que facilitou a expansão religiosa para territórios considerados “não cristãos” ou “espiritualmente degenerados”. A missão protestante foi muitas vezes associada ao expansionismo imperial e ao avanço do capitalismo, pois os países missionários enxergavam na disseminação da fé reformada um instrumento de moralização, disciplina social e transformação econômica.

Nos Estados Unidos, particularmente, o protestantismo tomou a forma de um nacionalismo religioso, que via o país como uma “cidade sobre um monte”, destinada a levar sua cultura e fé ao resto do mundo. O **Segundo Grande Despertamento** (1790–1840), um poderoso movimento de reavivamento evangélico, gerou um ímpeto missionário sem precedentes, levando igrejas como a Presbiteriana, Metodista e Batista a financiarem missões em diversos continentes.⁷⁷

77 MARSDEN, George M. *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience: A Case Study of Thought and Theology in Nineteenth-Century America.* (Yale Publications in American Studies, Number 20. Published under the direction of the American Studies Program.) New Haven: Yale University Press, 1970; KRUCZEK-AARON, Hadley. *Everyday Religion: An Ar-*

Na América Latina, esse processo missionário encontrou resistência, pois a região era predominantemente católica e fortemente influenciada pelo regime de **Padroado**, um sistema que subordinava a Igreja Católica ao Estado. No Brasil, especificamente, o catolicismo era a religião oficial do Império, sendo protegido por legislação que impunha severas restrições às demais confissões religiosas.⁷⁸

Contudo, ao longo do século XIX, o Brasil passou por mudanças políticas e sociais que abriram espaço para a introdução do **protestantismo de missão**. A independência do Brasil, em 1822, marcou o início de um processo gradual de secularização, enfraquecendo a hegemonia da Igreja Católica e permitindo maior diversificação religiosa. Paralelamente, o crescimento do liberalismo político incentivava a defesa da tolerância religiosa, criando um ambiente mais favorável para a chegada de novas denominações cristãs. Além disso, o país começou a receber um número crescente de imigrantes protestantes europeus e norte-americanos, que trouxeram consigo suas práticas religiosas e contribuíram para a disseminação do protestantismo. Outro fator determinante foi a necessidade de modernização educacional e econômica, áreas nas quais os protestantes se destacavam, oferecendo modelos alternativos de ensino e promovendo valores como disciplina e progresso, que ressoavam com os ideais reformistas da época.

chaeology of Protestant Belief and Practice in the Nineteenth Century. Gainesville: University Press of Florida, 2015; HANKINS, Barry. The Second Great Awakening and the Transcendentalists. Greenwood, 2004.

78 Ver: BRASIL. Constituições Brasileiras. Constituições 1824. Volume I. 3ª edição. Brasília: Biblioteca do Senado Federal, 2012; BRASIL. Código Criminal. Lei Imperial de 16 de dezembro de 1830; SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial. Natal, 2013; SANTOS, José Augusto dos. Relações Igreja-Estado no Brasil Imperial: Início do Contencioso do Período Regencial. In: Revista do Mestrado em História. Vassouras: v. 5, 2003, p. 89-110.

Foi nesse contexto que, em 1859, chegava ao Brasil o primeiro missionário presbiteriano, **Ashbel Green Simonton**, dando início à história da Igreja Presbiteriana em terras brasileiras.

A CHEGADA DE ASHBEL GREEN SIMONTON E O INÍCIO DA MISSÃO PRESBITERIANA NO BRASIL

Ashbel Green Simonton nasceu em 20 de janeiro de 1833, em West Hanover, Pensilvânia, nos Estados Unidos. Filho de um respeitado médico presbiteriano, cresceu em um ambiente fortemente influenciado pela tradição reformada. Ingressou no **Seminário Teológico de Princeton**, onde teve contato com o fervor missionário característico da época, sendo profundamente influenciado por líderes como Charles Hodge e pelo movimento que estimulava jovens seminaristas a levarem o evangelho para além das fronteiras americanas.⁷⁹

Durante seus estudos, Simonton participou de reuniões de oração onde ouviu relatos sobre a necessidade de evangelização na América do Sul, especialmente no Brasil, um país extensamente católico, escravocrata e carente de uma presença protestante organizada. Movido por um profundo senso de chamado, ele se ofereceu para ser missionário e, após receber aprovação da Junta de Missões da **Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos** (PCUSA), embarcou para o Brasil.⁸⁰

79 ASCOL, T. K. From the Protestant Reformation to the Southern Baptist Convention: What hath Geneva to do with Nashville? *Founders Journal*, n. 70, Fall, 2007. Disponível em: <http://wwwFOUNDERS.org/journal/fj70/article1.html>; STEWART, John W.; MOORHEAD, James H. (Eds.). *Charles Hodge Revisited: A Critical Appraisal of His Life and Work*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002; DAHL, James David. *Charles Hodge: Defender of Piety. A Study of the Relationship of Piety and Theology as Seen Through his Various Writings and his Critique of Schleiermacher*. 1996. Tese (Doutorado) – Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, 1996.

80 MATOS, Alderi S. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900)*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 24.

Aos 26 anos de idade, Simonton desembarcou no Rio de Janeiro, no dia 12 de agosto de 1859. Ele enfrentou barreiras linguísticas, culturais e religiosas no Brasil, e logo percebeu que os protestantes estrangeiros residentes em terras brasileiras não tinham compromisso com a evangelização, limitando-se a manter sua fé em círculos privados.

Diante desse cenário, Simonton tomou duas decisões fundamentais: aprender o português com fluência, para poder evangelizar os brasileiros natos:

O que mais me interessa é agora aprender a língua. Começo a reprovar-me por perder tempo, pois este é meu primeiro dever, e enquanto não o completar, não tenho condições de ser útil. Procurei o Sr. Eubank e ofereci-me para dar aulas de inglês a seus filhos e aprender com eles o português. Ele falou-me de um cunhado que quer muito aprender inglês e estou esperando uma entrevista com ele. Esta manhã escrevi um recado para o Dr. Pacheco na esperança de que ele possa ajudar-me. Se não tiver sucesso em nenhum dos casos vou colocar um anúncio no jornal. Ficarei muito satisfeito quando Blackford e Lille chegarem e tivermos um lar.⁸¹

Nos primeiros anos de sua missão, Simonton enfrentou desafios imensos. A Igreja Católica dominava a esfera pública e privada, e os protestantes eram vistos com suspeita. Além disso, o Brasil era um país escravocrata, onde boa parte da elite relacionava o protestantismo a ideias liberais e abolicionistas, o que tornava ainda mais difícil a aceitação da nova fé.

Apesar das dificuldades enfrentadas, Simonton tomou medidas estratégicas para consolidar a Igreja Presbiteriana no Brasil. Em 12 de

81 SIMANTON, Ashbel Green. Diário. Campinas: Arquivo da IPB, 1982, 18/11/1859, p.151-152.

janeiro de 1862, organizou a **Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro**, marcando oficialmente o início do presbiterianismo no país:

A 15 de maio de 1863 vem a ponto esclarecer, reuniram-se pela primeira vez em Assembléia Geral os membros da Igreja Evangélica Presbiteriana do Rio de Janeiro (este o seu nome primitivo a partir de sua fundação, a 12 de janeiro de 1862), não dá para se constituir em Igreja, entidade coletiva já existente, e, sim, diz Simonton em seu relatório de 10 de julho de 1866 textualmente: "para formular e assinar certidões declarativas de serem Alexander L. Blackford, A.G. Simonton, e F. J. Schneider pastores da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. A vista destas certidões, os títulos dos mesmos pastores foram registados pelo Governo e seus atos, feitos de conformidade com a lei civil, garantidos principalmente em relação ao casamento de pessoas que não professassem a religião do Estado."⁸²

Dois anos depois, em 1864, ele lançou o jornal **Imprensa Evangélica**, o primeiro periódico protestante do Brasil, cuja finalidade era propagar os princípios reformados, defender a liberdade religiosa e difundir o ensino bíblico e os valores morais cristãos.

Buscando estruturar a igreja de maneira mais organizada, Simonton, em 16 de dezembro de 1865, estabeleceu o **Presbitério do Rio de Janeiro**, tornando-se o primeiro órgão eclesástico presbiteriano do Brasil, responsável por coordenar a administração e expansão da denominação.⁸³ Além disso, compreenden-

82 RIBEIRO, Domingos. História da Igreja Presbiteriana do Brasil. Rio de Janeiro: Gráfica Apollo, 1940, p. 13-14.

83 Decreto Lei nº 5105, de 3 de outubro de 1872, criando o Presbitério do Rio de Janeiro.

do a necessidade de formar líderes nacionais para sustentar a continuidade do trabalho missionário, Simonton fundou, em 14 de maio de 1867, o primeiro **Seminário Teológico Presbiteriano do Brasil**, com o objetivo de capacitar ministros brasileiros e garantir a consolidação do presbiterianismo no país.⁸⁴

EXPANSÃO PRESBITERIANA E CHEGADA DE NOVOS MISSIONÁRIOS

Após a fundação da primeira igreja em 1862, a Igreja Presbiteriana cresceu de forma progressiva, mas estratégica. Diferente das grandes ondas missionárias batistas e metodistas, que tiveram um crescimento explosivo em algumas regiões do Brasil, os presbiterianos adotaram um modelo mais gradual e estruturado, priorizando a evangelização de intelectuais, pequenos comerciantes e setores médios da sociedade.

O trabalho de Simonton ganhou reforço com a chegada de outros missionários, como **Alexander Latimer Blackford**, **Francis Joseph Christopher Schneider** e **George Whitehill Chamberlain**, que ajudaram a expandir a igreja para além do Rio de Janeiro.

Entre os principais focos de evangelização da Igreja Presbiteriana no Brasil, destacam-se diversas regiões que tiveram um papel crucial na

84 Assim afirma Ribeiro sobre o programa formativo do seminário: "1º) A Educação Cristã deve constituir parte integrante do currículo de cada seminário, 2º) Todo curso ministrado no seminário deve salientar suas implicações com relação à Educação Cristã. 3º) Deve haver equilíbrio e correlação entre os cursos de Educação Cristã e os demais cursos do seminário. 4º) Cursos de preparação de leigos de ambos os sexos para a obra da Educação Cristã devem ser estabelecidos. 116 5º) A produção de literatura adequada deve ser encorajada pelo seminário. 6º) Os estudantes de teologia devem compreender que a evangelização e a Educação Cristã estão unidas e se completam." (RIBEIRO, Américo J. Apostila de Educação Religiosa. Campinas. Centro Acadêmico VIII de Setembro do STPC, 1901, p. 44).

expansão da denominação. Em 1865, os missionários **Alexander Blackford** e George Whitehill Chamberlain estabeleceram uma igreja na capital paulista, consolidando a presença presbiteriana em São Paulo e criando um centro de influência para futuras expansões. No mesmo ano, **Francis Schneider** desempenhou um papel fundamental na fundação de uma das primeiras congregações no interior do Brasil, em Brotas, São Paulo, demonstrando a intenção dos missionários de alcançar não apenas os grandes centros urbanos, mas também áreas mais afastadas. Além disso, o presbiterianismo começou a ganhar adeptos em outras províncias estratégicas do Império, como Minas Gerais e Pernambuco, onde sua presença gradualmente se consolidou por meio da evangelização e do estabelecimento de comunidades organizadas.

Cunhado de Simonton, Blackford foi um dos principais responsáveis pela expansão da igreja para São Paulo, além de contribuir para a estruturação da obra missionária e para a organização das primeiras congregações presbiterianas no país. Francis Schneider, pastor de origem alemã, também se juntou à missão, destacando-se na evangelização de comunidades de imigrantes e na organização de escolas presbiterianas, que foram essenciais para a disseminação dos valores reformados. George Whitehill Chamberlain trouxe consigo um forte compromisso com a educação. Grande evangelista e pedagogo, ele fundou instituições de ensino que, posteriormente, dariam origem à Universidade Presbiteriana Mackenzie, consolidando a presença presbiteriana no campo educacional e reforçando a influência da denominação no Brasil.

A atuação missionária viabilizou a expansão do presbiterianismo para províncias estratégicas do Brasil Imperial, consolidando sua presença em diferentes regiões do país. Em 1865, São Paulo tornou-se um dos principais polos presbiterianos, com a organização de uma igreja

na capital e outra em Brotas,⁸⁵ fortalecendo a base da denominação tanto nos centros urbanos quanto no interior. Além disso, pequenos grupos começaram a surgir em Minas Gerais e Pernambuco, embora a forte resistência católica nessas regiões tenha dificultado a expansão inicial da nova fé.

A missão presbiteriana seguiu um modelo de evangelização estruturado em três pilares fundamentais. O primeiro era a evangelização direta, realizada por meio da pregação e do contato pessoal dos missionários com a população, uma abordagem que visava converter tanto indivíduos das elites quanto setores emergentes da sociedade. O segundo pilar era a fundação de escolas presbiterianas, que tinham como objetivo não apenas a alfabetização, mas também a formação moral e religiosa dos convertidos, seguindo a tradição reformada de valorização da educação como meio de transformação social. Por fim, o terceiro elemento essencial dessa estratégia era o uso da imprensa religiosa, com destaque para a *Imprensa Evangélica*, jornal fundado por Simonton em 1864, que desempenhou um papel crucial na disseminação dos princípios reformados e na defesa da liberdade religiosa em um país onde o catolicismo ainda era a religião oficial.

85 A última paróquia católica servida pelo padre José Manoel da Conceição foi na Vila de Brotas (SP). O padre Conceição renunciou ao catolicismo e se converteu ao presbiterianismo, influenciado desde a adolescência pelo contato com protestantes estrangeiros (LESSA, Vicente Themudo. Padre José Manoel da Conceição. São Paulo: Estabelecimento Graphico "Cruzeiro do Sul", 1935, p. 19). Sua influência sobre os moradores levou à fundação da Igreja Presbiteriana de Brotas e de uma escola dominical. A vila tornou-se um centro missionário, recebendo visitas frequentes de pastores, incluindo Blackford (1865), Simonton e Chamberlain (março e abril de 1865) e o colportor Bastos (junho de 1865). Em 13 de novembro de 1865, a Igreja Evangélica de Brotas foi organizada na casa de Antônio Francisco Gouvêa, com 18 membros. Com o crescimento da comunidade, Brotas superou temporariamente a igreja presbiteriana de São Paulo e irradiou o evangelho para outras regiões, resultando na fundação da Igreja Presbiteriana da Borda da Mata (MG) em 23 de maio de 1869, a primeira congregação presbiteriana em Minas Gerais (LESSA, Vicente Themudo, Annaes da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo. São Paulo, 1938, p. 36).

CONFLITOS COM A IGREJA CATÓLICA E A PERSEGUIÇÃO AO PROTESTANTISMO

A Igreja Católica era a religião oficial do Império do Brasil, e todas as demais confissões religiosas eram vistas com suspeita ou hostilidade. O regime de Padroado, que subordinava a Igreja ao Estado, garantia ao catolicismo privilégios institucionais e legais, dificultando o crescimento do protestantismo no país.

Os presbiterianos, assim como outros missionários protestantes, enfrentaram inúmeras restrições e obstáculos ao tentarem estabelecer suas comunidades no Brasil imperial. Um dos desafios mais significativos foi a dificuldade de adquirir terrenos para a construção de templos, uma vez que a posse de imóveis religiosos estava, em grande parte, sob o monopólio da Igreja Católica, que gozava de privilégios institucionais garantidos pelo Estado. Essa situação forçava os presbiterianos a realizarem seus cultos em residências particulares ou em locais emprestados, limitando a visibilidade e o crescimento da denominação. Ao mesmo tempo, o padroado e as influências jansenistas permitiam que missionários protestantes fossem recebidos no Brasil.⁸⁶

Além das barreiras institucionais, havia uma forte resistência social à conversão ao protestantismo, pois abandonar o catolicismo era visto como um rompimento com a tradição nacional e uma traição à identidade cultural brasileira. O catolicismo não era apenas uma crença, mas um elemento fundamental da identidade social e política do país, e aqueles que aderiam ao presbiterianismo frequentemente enfrentavam exclusão social e até mesmo perseguições por parte de suas

86 LEONARD, Émile G. L'Eglise Presbyterienne Du Bresil Et Sés Experiences Ecclesiastiques. *Études Evangéliques*, 9/1, janeiro/março, 1949, p. 38-40.

próprias famílias e comunidades.

Outro obstáculo considerável era a proibição do culto público protestante, imposta pela legislação brasileira, que restringia a realização de cerimônias religiosas não católicas em espaços abertos. Como resultado, os missionários precisavam realizar seus encontros de maneira discreta e privada, o que dificultava a disseminação da nova fé e tornava os protestantes alvos constantes da vigilância das autoridades locais e do clero ultramontano, que se opunha fortemente à presença evangélica no Brasil.⁸⁷

As eventuais dificuldades, no entanto, não impediram o avanço do presbiterianismo no país. Diante dessas limitações, os missionários utilizaram estratégias alternativas para difundir sua mensagem, como a criação de escolas, a utilização da imprensa religiosa e a formação de redes de apoio entre os primeiros convertidos, garantindo, assim, a continuidade e o crescimento da denominação mesmo em meio à hostilidade do ambiente religioso e político da época.

A perseguição aos primeiros convertidos era comum. Convertidos ao presbiterianismo eram frequentemente excomungados por padres católicos, perdiam apoio familiar e sofriam pressões sociais. Algumas comunidades protestantes relatavam casos de violência física e incêndio de casas de fiéis.

A hostilidade mais evidente ocorreu no campo do sepultamento de protestantes. Durante décadas, os convertidos presbiterianos não podiam ser enterrados em cemitérios católicos, o que os obrigava a criar cemitérios próprios. Isso resultou na fundação dos primeiros cemitérios protestantes, como o **Cemitério dos Ingleses** no Rio de Janeiro.⁸⁸

87 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889). (Tese de doutorado). Roma: UNIGRE, 2010.

88 BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. *Sob o céu que nos protege: o Cemitério dos Ingle-*

Os ataques contra os protestantes eram frequentemente alimentados por setores ultramontanos da Igreja Católica, que viam as missões presbiterianas como uma ameaça à hegemonia religiosa do Brasil. Entre os principais opositores estava o **Padre Luís Gonçalves dos Santos** (Padre Perereca), que acusava os missionários de serem agentes estrangeiros que buscavam desestabilizar o país.⁸⁹

Diante da resistência da Igreja Católica e das elites conservadoras, os presbiterianos adotaram estratégias alternativas para difundir sua mensagem, sendo duas das mais importantes a imprensa religiosa e a educação.

A CRIAÇÃO DA “IMPRESA EVANGÉLICA” (1864)

Ashbel Green Simonton percebeu que a imprensa era uma ferramenta fundamental para difundir os princípios presbiterianos. Em 1864, fundou o jornal *Imprensa Evangélica*, que se tornou o primeiro periódico protestante do Brasil.

Os presbiterianos, desde sua chegada ao Brasil, estabeleceram objetivos claros para sua atuação missionária e para a consolidação da denominação no país. Um dos principais propósitos era a defesa da liberdade religiosa e do direito dos protestantes ao culto, um desafio considerável em um contexto no qual o catolicismo era a religião ofi-

ses (RJ). Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011, p. 1-14

89 Os textos de Padre Luís Gonçalves dos Santos eram fortes e continham críticas veementes contra os protestantes. São eles: *Desagravos do Clero e do Povo Católico Fluminense*; ou *Refutação das Mentiras e Calúnias do Impostor que se Entitula Missionário do Rio de Janeiro*, e *Enviado pela Sociedade Metodista Episcopal de New York para Civilizar e Converter ao Cristianismo os Fluminenses*; *O Católico e o Metodista*; ou *Refutação das Doutrinas Heréticas que os Intitulados Missionários do Rio de Janeiro, Missionários de New York tem vulgarizado nessa Corte*; *Antídoto Católico Contra o Veneno Metodista*, ou *Refutação do Segundo Relatório do Entitulado Missionário do Rio de Janeiro*.

cial do Estado e gozava de privilégios institucionais. Para os missionários presbiterianos, garantir o direito de culto e a livre expressão da fé reformada era essencial para a criação de uma base sólida para o protestantismo no Brasil. Essa luta envolvia não apenas a construção de igrejas e escolas, mas também a produção de jornais e panfletos que defendiam a necessidade de uma maior tolerância religiosa.⁹⁰

Outro objetivo fundamental era a promoção dos ideais do protestantismo reformado, que enfatizava a leitura individual da Bíblia, a autodisciplina e a moralidade cristã como princípios centrais da fé. Diferente da tradição católica, na qual a interpretação das Escrituras era mediada pelo clero, os presbiterianos incentivavam cada fiel a ter um contato direto com a Bíblia, algo que se tornou uma de suas principais marcas distintivas. Além disso, a valorização da disciplina moral e do trabalho era vista como uma forma de transformar a sociedade brasileira, oferecendo um modelo alternativo à religiosidade tradicional predominante.

Os presbiterianos também se engajaram na denúncia dos abusos da Igreja Católica e do regime de Padroado, que subordinava a estrutura eclesiástica ao Estado e limitava a atuação de outras confissões religiosas. Para os missionários reformados, a estreita relação entre o governo e a Igreja Católica representava um entrave ao progresso e à modernização do país. Assim, por meio de publicações como a *Imprensa Evangélica* e de discursos públicos, os presbiterianos defenderam um Estado mais secularizado, no qual todas as religiões pudes-

90 Afirma Clark: "Princípios como tolerância religiosa e liberdade de culto presentes na Constituição Brasileira, foram ostensivamente utilizados pelos missionários, servindo para atrair brasileiro, como instrumento legal para evitar maiores confrontos com o clero católico." (CLARK, Jorge Wilson. *Presbiterianismo do Sul em Campinas: primórdio da educação liberal*. Campinas: Unicamp, 2005, p. 156).

sem coexistir em condições de igualdade e sem interferência política. Essa postura crítica, contudo, gerou intensa oposição dos que viam no protestantismo uma ameaça à unidade nacional e à tradição religiosa do Império.

A circulação da *Imprensa Evangélica* enfrentou dificuldades, pois muitos jornalheiros se recusavam a vender o periódico, temendo represálias de padres e políticos católicos. Ainda assim, o jornal teve um papel essencial na formação da identidade presbiteriana no Brasil.⁹¹

A EDUCAÇÃO PRESBITERIANA E A FUNDAÇÃO DE ESCOLAS

Além da imprensa, a educação tornou-se um dos pilares da estratégia presbiteriana. Diferente do modelo educacional católico tradicional, as escolas presbiterianas adotavam um ensino moderno, baseado nos princípios protestantes de autodisciplina, meritocracia e educação moral.

A educação sempre ocupou um papel central na missão presbiteriana no Brasil, refletindo o compromisso reformado com a alfabetização, o pensamento crítico e a formação moral. Diferente da tradição católica, que historicamente priorizava a formação do clero e restringia o acesso ao conhecimento para determinadas camadas sociais, os presbiterianos enfatizavam um ensino mais amplo, acessível e voltado para a transformação social. Nesse contexto, diversos marcos consolidaram a presença presbiteriana no campo educacional brasileiro.

Um dos acontecimentos mais importantes foi a fundação da primeira escola presbiteriana em São Paulo, em 1870, pelo missionário George Whitehill Chamberlain. Essa iniciativa teve um impacto duradouro na

91 SANTOS, Edwiges Rosa dos. O imprensa evangélica: diferentes fases do jornal no contexto brasileiro predominante católico dos anos 1864-1892. 2006. 190 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2006.

educação brasileira, pois, com o passar dos anos, a instituição evoluiu e se expandiu, tornando-se a **Universidade Presbiteriana Mackenzie**, uma das mais renomadas do país. A escola seguiu o modelo educacional norte-americano, oferecendo uma formação moderna e abrangente, que se diferenciava do ensino tradicional católico. Além de proporcionar instrução acadêmica de qualidade, o colégio presbiteriano também enfatizava a formação moral e cristã dos alunos, buscando moldá-los dentro dos princípios da ética reformada.⁹²

Outro aspecto distintivo da educação presbiteriana foi a defesa de um ensino universal e da alfabetização em massa, uma abordagem que contrastava fortemente com o modelo católico predominante no Brasil do século XIX. Enquanto a educação católica estava focada, sobretudo, na formação clerical e na manutenção de uma elite letrada restrita, os presbiterianos viam a alfabetização como um direito fundamental e um meio de democratização do conhecimento. O acesso à leitura e à escrita era essencial para que cada indivíduo pudesse interpretar a Bíblia por conta própria, sem a necessidade da mediação eclesiástica, o que estava em plena consonância com os princípios da Reforma Protestante. Assim, afirma Simonton:

Outro meio indispensável para assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil é o estabelecimento de escolas para filhos de seus membros. Em outros países, é reconhecida a superioridade intelectual, e moral da população que procura as igrejas evangélicas: o Evangelho dá estímulo a todas as faculdades do homem e o leva a fazer os maiores esforços para avantajar-se nas sendas

92 GOMES, Máspoli de Araújo. *Religião, Educação & Progresso: a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000.

do progresso. Se assim não suceder entre nós, a culpa será nossa. Se a nova geração não for superior à atual, não teremos preenchido o nosso dever.⁹³

Outro avanço notável promovido pelos presbiterianos foi o incentivo à educação feminina, algo que representava um conceito inovador para o Brasil do século XIX. Em uma sociedade onde a educação das mulheres era amplamente negligenciada e restrita à formação doméstica, os presbiterianos defendiam a inclusão de meninas no ensino formal, proporcionando-lhes acesso a disciplinas que tradicionalmente eram reservadas aos homens. Essa abordagem diferenciada desafiava as convenções da época e ajudava a formar uma nova geração de mulheres instruídas, muitas das quais posteriormente se tornaram professoras e educadoras, ampliando ainda mais o impacto das escolas presbiterianas.⁹⁴

Muitos missionários presbiterianos viam a educação como um meio de evangelização, acreditando que a instrução intelectual ajudaria na moralização da sociedade brasileira.

A CONSOLIDAÇÃO DO PRESBITERIANISMO NO BRASIL, A CHEGADA DOS CONFEDERADOS E A ESCRAVIDÃO NO BRASIL

Após a Guerra Civil Americana (1861-1865), milhares de sulistas que haviam perdido suas plantações e propriedades emigraram para o

93 SIMONTON, A. G. Os meios próprios para plantar o reino de Jesus Cristo no Brasil. Documento lido perante o Presbitério do Rio de Janeiro no dia 16 de julho de 1867, p. 4.

94 GOMES, A. M. de A. Religião, educação e progresso. A contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado industrial de São Paulo entre 1870-1914. São Paulo: Mackenzie, 2000, p. 182- 186; GOLDMAN, F. P. Os pioneiros americanos no Brasil (educadores, sacerdotes, covos e reis). Trad. Olívia Krahenbüll. São Paulo: Pioneira, 1972.

Brasil, estabelecendo comunidades em São Paulo e no Paraná. Esses imigrantes eram majoritariamente presbiterianos, mas vinham de um contexto no qual a Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos era fortemente pró-escravidão. Isso gerou uma necessidade de acomodação no presbiterianismo brasileiro, pois muitos desses imigrantes mantinham valores segregacionistas, o que influenciou as relações raciais dentro da denominação.

Nos Estados Unidos, a relação entre o presbiterianismo e a escravidão era profundamente marcada pelas tensões políticas e sociais que culminaram na Guerra Civil Americana (1861-1865). Essas divergências refletiram-se na própria estrutura da denominação, resultando em uma cisão que teria impactos significativos, inclusive na atuação missionária no Brasil. A questão escravista dividiu a Igreja Presbiteriana em duas grandes vertentes, cada uma com visões distintas sobre o papel do cristianismo diante do regime escravocrata.

Nos Estados Unidos, a escravidão foi um tema central de divisão dentro das denominações protestantes, incluindo a Igreja Presbiteriana. Enquanto os presbiterianos do Norte (PCUSA - *Presbyterian Church in the USA*) tinham uma postura mais alinhada ao abolicionismo, os presbiterianos do Sul (PCUS - *Presbyterian Church in the Confederate States of America*) defendiam a escravidão como uma instituição bíblica e socialmente aceitável. De acordo com Medeiros, “a cisão presbiteriana nos Estados Unidos refletia não apenas diferenças teológicas, mas também um profundo conflito político e econômico sobre a manutenção do regime escravista”.⁹⁵

95 MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. A questão escravista e o presbiterianismo no Brasil Império. Disponível em: www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502848566_ARQUIVO_MEDEIROS.PedroHCde_AquestaoescravistaepresbiterianismoBrasilImpério.pdf. Medeiros, 2017, p. 45.

Essa divisão se tornou particularmente relevante para o Brasil quando, após a Guerra Civil Americana (1861-1865), um número significativo de ex-confederados se estabeleceu no país, trazendo consigo suas crenças e práticas religiosas. A presença desses imigrantes consolidou uma ala conservadora dentro da Igreja Presbiteriana do Brasil, que via a escravidão como um mal necessário e a evangelização dos negros como uma forma de “civilizá-los” dentro de uma ordem social rígida e racialmente estratificada (SILVA, 2020, p. 78).

A **Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América (PCUSA)**, que é do norte, à qual pertenciam Ashbel Green Simonton e outros primeiros missionários enviados ao Brasil, adotava um viés abolicionista, ainda que nem todos seus membros fossem radicalmente contrários à escravidão. Influenciada pelo espírito reformista do Norte dos Estados Unidos, essa vertente presbiteriana considerava a escravidão uma prática incompatível com os princípios do cristianismo e defendia sua gradual extinção. Muitos líderes presbiterianos nordestinos viam a evangelização como um meio de transformação social, argumentando que a conversão dos escravizados deveria levá-los à liberdade e à plena participação na vida religiosa. No entanto, essa posição não era uniforme dentro da denominação, e setores mais conservadores do Norte defendiam um abolicionismo moderado, sem necessariamente advogar por uma ruptura social imediata.

Por outro lado, a **Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUS)**, do sul, era formada por presbiterianos confederados, adotava uma postura pró-escravidão, justificando sua posição com argumentos teológicos e sociais. Os presbiterianos sulistas sustentavam que a escravidão era uma instituição bíblica e necessária, baseada em passagens do Antigo e do Novo Testamento que, segundo sua interpretação, legitimavam a submissão de um grupo racial a outro.

Para essa vertente, o cristianismo não deveria questionar a escravidão como sistema, mas sim buscar a “civilização” dos escravizados, convertendo-os e ensinando-lhes princípios morais que os tornassem servos mais obedientes e produtivos. Esse entendimento foi amplamente disseminado entre os proprietários de escravizados do Sul dos Estados Unidos e influenciou diretamente a atuação missionária da PCUS no Brasil, especialmente após a chegada dos imigrantes confederados ao país.

A chegada de missionários e comunidades presbiterianas oriundas do Sul dos EUA teve um impacto significativo na forma como a Igreja Presbiteriana lidou com a questão racial no Brasil. Enquanto os missionários da PCUSA, como Simonton, demonstravam incômodo com a escravidão, mas evitavam um ativismo direto, os missionários da PCUS trouxeram consigo uma perspectiva que via a escravidão como parte da ordem natural e cristã da sociedade. Essa divergência interna resultou em um silêncio institucional da **Igreja Presbiteriana no Brasil** diante da escravidão, já que assumir uma postura abertamente abolicionista poderia comprometer o crescimento da denominação em um país cuja economia dependia fortemente do trabalho escravizado.

A divisão do presbiterianismo nos Estados Unidos refletiu-se na atuação da igreja no Brasil, tornando sua relação com a escravidão ambígua e marcada por tensões. Esse posicionamento conservador e cauteloso influenciaria o papel da Igreja Presbiteriana no período pré e pós-abolicionista, deixando um legado complexo em relação à questão racial no Brasil.

Simonton relatou em seu diário a experiência de assistir a um leilão de escravizados logo após sua chegada ao Brasil, descrevendo a cena com horror e indignação:

Fui com o senhor H. a um leilão em que ele comprou dois negros. Outra vez estou no meio do horror da escravidão.⁹⁶

Apesar dessa repulsa pessoal, sua atuação missionária foi marcada por um pragmatismo estratégico: ele e seus companheiros evitavam confrontar diretamente a elite escravocrata, pois sabiam que uma posição radicalmente abolicionista poderia comprometer a aceitação do presbiterianismo entre os setores dominantes da sociedade. Como a expansão da Igreja dependia, em grande parte, da conversão de membros da elite, os missionários preferiam adotar uma abordagem cautelosa, concentrando-se na evangelização e na estruturação da denominação.

Os missionários e fiéis ligados à Igreja Presbiteriana do Sul, especialmente após a chegada dos imigrantes confederados ao Brasil no pós-Guerra Civil Americana, trouxeram consigo uma visão conservadora e pró-escravidão. Para esses presbiterianos sulistas, a escravidão era um fato natural e divinamente ordenado, não devendo ser combatida, mas apenas “suavizada” por meio da evangelização e da moralização dos cativos. Essa perspectiva se alinhava com a lógica paternalista da época, segundo a qual a conversão dos escravizados ao cristianismo os tornaria mais submissos e obedientes aos seus senhores. Dessa forma, os presbiterianos sulistas atuaram não para abolir a escravidão, mas para reafirmar a ordem social vigente, garantindo que os negros permanecessem em uma posição de subalternidade mesmo após a conversão ao protestantismo.

Essa contradição interna no presbiterianismo brasileiro refletia a própria complexidade da questão escravista dentro do protestantismo missio-

96 SIMONTON, Ashbel G. O Diário de Simonton, 1852-1866. 2. ed. ampliada. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 130.

nário no Brasil. Enquanto alguns presbiterianos viam a escravidão como moralmente indefensável, a maioria evitava se posicionar de maneira contundente, priorizando a institucionalização da igreja. Já os presbiterianos ligados à tradição sulista viam na escravidão uma estrutura social legítima, reforçando a segregação racial dentro das igrejas e perpetuando uma hierarquia racial que se manteria mesmo após a abolição.

Essa ambiguidade resultou em uma postura predominantemente omissa e conservadora da Igreja Presbiteriana no Brasil diante da escravidão. Quando o debate abolicionista ganhou força na sociedade brasileira, nas décadas de 1870 e 1880, a denominação não teve um papel de destaque na luta pela emancipação dos escravizados. Embora existissem vozes isoladas dentro da igreja que defendiam a abolição, como o pastor **Eduardo Carlos Pereira**, que em 1886 publicou um manifesto abolicionista intitulado *A Religião Cristã e suas Relações com a Escravidão*, a instituição como um todo manteve-se hesitante e sem um engajamento claro na questão.

O presbiterianismo no Brasil incorporou um paradoxo fundamental: ao mesmo tempo em que introduzia ideias de liberdade religiosa e valorizava a alfabetização e o estudo da Bíblia, evitava confrontar diretamente o sistema escravista que sustentava a sociedade brasileira. Essa postura teria consequências de longo prazo, influenciando a relação da denominação com a população negra no período pós-abolicionista e contribuindo para a percepção de que o presbiterianismo era uma religião voltada predominantemente para as elites.

Essa tensão interna fez com que a Igreja Presbiteriana no Brasil adotasse até hoje uma postura ambígua, ora se calando sobre a escravidão, ora permitindo que fiéis escravistas participassem ativamente da igreja sem serem questionados.

O SILÊNCIO DA IGREJA PRESBITERIANA SOBRE A ESCRAVIDÃO

Diferente de algumas denominações protestantes, como os metodistas e batistas do Norte, que tiveram figuras abolicionistas ativamente engajadas na luta contra a escravidão, a **Igreja Presbiteriana** adotou uma postura cautelosa e, muitas vezes, evasiva.

O silêncio da Igreja Presbiteriana em relação à escravidão no Brasil não foi um mero acaso ou omissão involuntária, mas sim resultado de uma combinação de fatores estratégicos, sociais e teológicos que moldaram a atuação missionária no século XIX. Três aspectos fundamentais explicam essa postura: a necessidade de conquistar apoio das elites, a estratégia missionária voltada para a conversão das classes médias e altas e um pragmatismo teológico que colocava a evangelização acima de qualquer engajamento social transformador.

O primeiro fator determinante foi a necessidade de conquistar e manter o apoio das elites, uma vez que muitos dos primeiros convertidos ao presbiterianismo eram pequenos e médios proprietários de escravizados. O Brasil do século XIX era uma sociedade estruturada sobre o trabalho forçado, e qualquer ataque direto ao sistema escravista representava um risco para a aceitação do presbiterianismo entre os setores dominantes. A conversão de membros da elite era vista como fundamental para a consolidação da igreja no país, pois esses indivíduos tinham maior influência política e econômica, o que garantiria a sustentabilidade da nova denominação. Um posicionamento abolicionista explícito poderia gerar o afastamento desses fiéis e até mesmo represálias por parte do governo imperial e da Igreja Católica, que ainda detinha forte controle sobre a sociedade.

Em segundo lugar, a estratégia missionária da Igreja Presbiteriana no Brasil era baseada na conversão das classes médias e altas, o que restringia sua atuação em setores sociais marginalizados, como a população escravizada. Desde o início, Simonton e seus sucessores entenderam que o sucesso da missão presbiteriana dependia da aceitação das elites brasileiras. Assim, ao invés de focar nos escravizados ou em grupos subalternizados, os missionários direcionaram seus esforços para atrair pessoas que pudessem garantir estabilidade e crescimento institucional à denominação. Esse modelo missionário contrastava, por exemplo, com o de algumas vertentes metodistas e batistas, que demonstraram maior inclinação para a evangelização de setores populares e de afrodescendentes. Como consequência, a evangelização presbiteriana ficou marcada por uma abordagem elitista e pouco voltada para os cativos, o que reforçou sua inação diante do debate escravista.

O terceiro fator que contribuiu para essa postura foi um pragmatismo teológico que permeava a visão dos missionários presbiterianos. Mesmo que individualmente alguns deles tivessem reservas morais contra a escravidão, a prioridade da missão não era transformar a estrutura social, mas “salvar almas” e expandir a fé reformada. Essa concepção estava enraizada em uma perspectiva protestante tradicional que enfatizava a transformação espiritual dos indivíduos antes de qualquer mudança social ampla. Para muitos missionários, atacar diretamente a escravidão poderia desviar o foco da verdadeira missão da igreja, que era a pregação do evangelho. Dessa forma, preferiam evitar o tema ou, no máximo, enfatizar a importância de um “tratamento cristão” aos escravizados, sem desafiar o sistema escravista em si.

O JORNAL IMPRENSA EVANGÉLICA E OS POUCOS POSICIONAMENTOS A RESPEITO DA ESCRAVIDÃO

O Jornal Imprensa Evangélica não se posicionou, com algumas exceções pontuais, contra a escravidão, o racismo e a favor da abolição. A promulgação da **Lei do Ventre Livre**, em 7 de outubro de 1871, representou um marco na transição para a abolição da escravidão no Brasil. A aprovação da lei foi noticiada no Imprensa Evangélica, que reconheceu seu impacto internacional, mas não deixou de apontar suas falhas:

A Nação aplaude a medida e este aplauso achará eco entre os povos civilizados. São, talvez, poucos, porém, os que não acham a lei muito defeituosa.⁹⁷

O trecho evidencia uma dupla perspectiva sobre a **Lei do Ventre Livre**, promulgada em 1871. Por um lado, há uma aprovação da medida, mas essa aceitação não se fundamenta na dignidade dos povos escravizados ou na noção de que a liberdade deveria ser um direito inalienável. O argumento central do elogio à nova legislação não gira em torno da humanidade dos escravizados, mas se baseia na imagem do Brasil perante os “povos civilizados”. Ou seja, o avanço legal é celebrado mais como um passo de modernização e alinhamento com as nações europeias do que como um ato de justiça e reparação histórica.

Ao mesmo tempo, a crítica à lei é destacada, indicando que se reconheciam falhas na nova legislação. Mas quais seriam essas deficiências? O fato de a lei não garantir liberdade imediata aos filhos de mulheres escravizadas, mas apenas após a maioridade ou em condi-

97 IMPRENSA EVANGELICA, 1871, p. 145.

ções determinadas pelos senhores, fez com que o impacto prático da norma fosse limitado. Mas não parece ser esse o problema. Em suma, o trecho revela a tensão da época: uma recepção positiva, mas não por razões humanitárias, e uma crítica que reconhece as limitações da lei sem necessariamente se posicionar contra o sistema escravocrata como um todo.

Em 1874, a **Imprensa Evangélica** também noticiou uma ação do comendador **José Vergueiro**, que abriu contas bancárias para seus escravizados, permitindo que acumulassem dinheiro para comprar suas próprias alforrias. O fato chamou atenção porque a iniciativa poderia ter sido ignorada ou até tratada com ironia, mas, ao contrário, foi comunicada de forma positiva, possivelmente como um estímulo para que outros senhores seguissem o mesmo exemplo. Isso demonstra que, em meio a um sistema escravista ainda vigente, o debate sobre a emancipação se intensificava, e medidas individuais podiam servir como modelos para uma mudança mais ampla.

NEGROS, ESCRAVIZADOS E MEMBROS DA IGREJA: ECOS DO DIÁRIO DE SIMONTON, A PASTORAL DE CHAMBERLAIN E O “ANO DOS ESCRAVOS”

A relação entre a liberdade religiosa e a emancipação também se tornou um ponto central nesse período. O missionário **Ashbel Green Simonton** recebeu um homem negro, **João Marques de Mendonça**, como membro da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro em outubro de 1864.⁹⁸ Esse episódio demonstra como o presbiterianismo, apesar

98 SIMONTON, Ashbel G. *O Diário de Simonton, 1852-1866*. 2. ed. ampliada. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 167.

de ser majoritariamente uma religião de brancos, oferecia espaços de inclusão religiosa para pessoas negras.

Outro exemplo ocorreu na fazenda de Dois Córregos, onde o missionário **George Chamberlain** desenvolveu um trabalho de evangelização e instrução junto aos escravizados. Ele os ensinava a cantar hinos e a participar dos cultos.⁹⁹

A participação de pessoas negras na Igreja Presbiteriana cresceu significativamente nos anos seguintes, consolidando-se ainda mais após a intensificação do debate abolicionista na década de 1880. O historiador **Vicente Themudo Lessa** nomeia o ano de 1879 como “o ano dos escravos”, destacando o aumento expressivo de convertidos entre os cativos. Ele relata que muitos foram recebidos “com muita satisfação” como membros da Igreja Presbiteriana de São Paulo, sob a liderança do Rev. George Chamberlain. Entre os novos convertidos, destaca-se Pai José, um dos três escravizados batizados na fundação da Igreja de Borda da Mata, em Minas Gerais. A presença de ex-escravizados em espaços de culto representava uma ruptura simbólica e social com a ordem escravocrata, ainda que nem sempre houvesse um compromisso institucional com a abolição.¹⁰⁰

Outro exemplo significativo ocorreu na Igreja Presbiteriana de São Paulo. Júlio Ribeiro, o intelectual, batizou um jovem escravizado chamado Joaquim e, posteriormente, concedeu-lhe carta de alforria, libertando também sua mãe. A relevância desse episódio está no fato de que faltava menos de

99 FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Vol. I. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992, p. 273.

100 LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Egreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 165, 168

um ano para a Lei do Ventre Livre, o que sugere que setores da sociedade já buscavam antecipar as mudanças inevitáveis que estavam por vir.¹⁰¹

O POSICIONAMENTO DA IGREJA PRESBITERIANA CONTRA A ESCRAVIDÃO

Em 1886, surgiram vozes na **Igreja Presbiteriana do Brasil** que adotaram uma postura mais explícita contra a escravidão. Durante sua 22ª reunião, o Presbitério do Rio de Janeiro reiterou a condenação à escravidão, referindo-se à posição da Assembleia Geral da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos, de 1818. O concílio determinou que a decisão fosse traduzida para o português e registrada no livro de atas do Presbitério, evidenciando uma postura oficial da denominação contra a escravidão.¹⁰²

Além da influência política e da pressão social, a mobilização de clubes e ligas abolicionistas criou um ambiente de tensão, e a igreja precisou se posicionar. Em 1887, o Rev. **Eduardo Carlos Pereira** apresentou uma moção abolicionista ao Presbitério:

Este Presbitério, desejando ardentemente que este país se liberte do grande mal da escravidão, vê com alegria a propaganda abolicionista se firmando no terreno seguro da consciência cristã.¹⁰³

101 “Foi o primeiro menino escravo batizado no registro das atas de São Paulo. Mais tarde o seu jovem senhor deu-lhe carta de alforria e à sua mãe, que também aceitara o evangelho” (LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 81).

102 LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 265, 297.

103 LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 297.

Entretanto, não se sabe se a moção foi formalmente aprovada, o que demonstra que, apesar das declarações públicas contra a escravidão, nem todas as lideranças presbiterianas estavam dispostas a assumir um papel ativo no abolicionismo.

No ano seguinte, com a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888, a Junta de Nova York, de tendência abolicionista, celebrou a medida com uma moção oficial:

Gloriosa lei de 13 de maio deste ano.¹⁰⁴

O reconhecimento formal da abolição pela igreja presbiteriana norte-americana foi um reflexo da postura mais progressista de seus membros nos Estados Unidos, que viam a escravidão como um entrave moral e teológico.

O PRESBITERIANISMO E A IMIGRAÇÃO SULISTA: ENTRE O RACISMO E A EXPANSÃO RELIGIOSA

A abolição da escravatura nos Estados Unidos, em 1865, após a Guerra Civil, resultou em uma onda migratória de ex-proprietários de escravizados para o Brasil. A possibilidade de manter mão de obra escravizada era um dos fatores que atraíam os “confederados” ao país.

O historiador **Émile Léonard** aponta quatro razões fundamentais para a imigração desses sulistas ao Brasil:

- 1. A existência de terras férteis e acessíveis;**
- 2. Um clima ameno, propício para a agricultura;**

104 LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 312.

3. O apoio do governo imperial para instalação de colônias estrangeiras;

4. A possibilidade de adquirir escravizados.

A forte presença sulista no Brasil impactou a composição das igrejas protestantes no país. Muitos desses imigrantes não viam conflito entre a fé e a escravidão, pois entendiam a servidão como um modelo divinamente instituído. Essa mentalidade levou alguns missionários a conviverem pacificamente com o sistema escravista, enquanto outros passaram a defendê-lo abertamente.

Segundo Lessa:

Os primeiros missionários da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos (PCUS) a virem para o Brasil, em 1869, pelo Comitê de Nashville, foram George Nash Morton e Edward Lane, que se fixaram em Campinas, na Província de São Paulo.¹⁰⁵

O historiador Júlio de Andrade Ferreira relata um episódio curioso sobre o missionário John Boyle, que, ao chegar em Cajuru (SP), trazia um negro consigo, mas sem esclarecer se era escravizado ou apenas um empregado. Afirma Ferreira:

Ele se fazia acompanhar de um negro, que, cansado, queixou-se da longa viagem. Todavia, não faz qualquer alusão ao fato de esse negro ser um escravo, seu ou da missão, limitando-se a chamá-lo de 'acompanhante'.¹⁰⁶

105 LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Egreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 117.

106 FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Vol. I. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992, p. 251.

É deste contexto de presbiterianismo de origem sulista que provém a única manifestação documentada de um missionário protestante apoiando a escravidão. Um pastor norte-americano sulista escreveu em 1886 um tratado antiabolicionista para refutar a obra do Rev. Eduardo Carlos Pereira, defensor da libertação dos escravizados:

Quando, em 1886, o pastor brasileiro Eduardo Carlos Pereira publicou uma brochura em favor da abolição da escravatura, ele escreveu um verdadeiro tratado anti-abolicionista, ou se quisermos, escravagista.¹⁰⁷

Embora Léonard não revele o nome desse pastor, sua posição demonstra que nem todos os missionários protestantes no Brasil estavam alinhados com a causa abolicionista. Vicente Themudo Lessa afirma que o missionário nunca chegou a publicar a obra:

Embora tenha se proposto a refutar o livro do Rev. Eduardo Carlos Pereira, não chegou a escrever a tal refutação, e que, se o fizesse, isso 'seria lastimável'.¹⁰⁸

Esse episódio revela as tensões dentro do presbiterianismo: enquanto uns criticam o pecado da escravização de seres humanos, outros procuravam preservar sua ligação com os interesses da elite escravocrata.

O LEGADO DO PROTESTANTISMO NA LUTA PELA ABOLIÇÃO

Como foi possível constatar, a postura dos missionários protestantes em relação à escravidão não foi homogênea. Enquanto alguns aderi-

107 LEONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1963, p. 101, nota 81.

108 LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 232.

ram à mentalidade escravocrata, outros se tornaram ferrenhos defensores da liberdade dos negros.

Os principais destaques do movimento abolicionista presbiteriano foram:

- Rev. **Emanuel Vanorden**, que proibiu proprietários de escravizados de serem membros de sua igreja;
- Rev. **James Theodore Houston**, que pregou um sermão em 1884 condenando a escravidão com base nas Escrituras;
- Rev. Eduardo Carlos Pereira, que escreveu um dos principais textos protestantes abolicionistas da época.

Embora o protestantismo não tenha sido um movimento abolicionista em sua totalidade, essas lideranças deixaram um legado significativo na defesa da liberdade e na luta contra o racismo dentro das igrejas evangélicas.

PERFIL

Eduardo Carlos Pereira

Apesar da postura predominantemente silenciosa e discreta da Igreja Presbiteriana em relação à escravidão, alguns de seus membros se manifestaram contra o regime escravista, ainda que de maneira isolada e sem o respaldo oficial da denominação. Essas vozes dissidentes demonstravam que havia, dentro do presbiterianismo brasileiro, indivíduos que percebiam a contradição entre os princípios cristãos e a manutenção da escravidão, mas cujos esforços não conseguiram reverter a tendência majoritária de acomodação ao status quo. Entre os principais nomes que se destacaram nesse contexto está o Reverendo Eduardo Carlos Pereira.

O Rev. Eduardo Carlos Pereira nasceu em Caldas, Minas Gerais, em 8 de novembro de 1855. Ele foi discípulo dos missionários presbiterianos **George N. Morton**, George Chamberlain e **John Beaty Howell**.

Seu primeiro campo ministerial foi em Lorena (SP), onde Pereira atuou como licenciado. Ele foi ordenado em 2 de setembro de 1881 e, posteriormente, assumiu a igreja de Campanha (MG), onde permaneceu por quase seis anos.

Além de pastor, foi fundador da **Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos**, que por 13 anos publicou diversos livretos de controvérsia religiosa. Entre esses textos, o de número 9 ficou conhecido como um dos mais importantes documentos protestantes abolicionistas da época: ***A Religião Cristã em Suas Relações com a Escravidão***, publicado em 1886.

Lessa descreve o texto como um ataque vigoroso à escravidão, colocando Pereira ao lado de grandes abolicionistas nacionais, como **Joaquim Nabuco, José do Patrocínio, Senador Dantas, José Mariano, Luiz Gama, Antônio Bento** e tantos outros.¹⁰⁹

A obra de Pereira é composta de seis capítulos, em que o autor Relata uma experiência pessoal que despertou sua indignação contra a escravidão; apresenta passagens do Antigo e Novo Testamento que condenam o cativo humano; refuta as interpretações escravocratas de textos bíblicos usados para justificar a servidão; e demonstra que a cruz de Cristo simboliza a libertação dos oprimidos.

Seu argumento central era que o evangelho não poderia compactuar com uma prática tão brutal, e que o púlpito não poderia se calar diante

109 LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938, p. 84.

da opressão dos negros. Segundo Pereira, o cristianismo é incompatível com o cativo humano, defendendo que a Igreja Presbiteriana deveria tomar uma posição mais ativa na condenação da escravidão e na luta por sua erradicação. Esse manifesto é um dos poucos registros históricos de um posicionamento abolicionista explícito dentro do protestantismo missionário no Brasil. Para Pereira, a manutenção da escravidão representava não apenas um crime contra a dignidade humana, mas também um obstáculo para a verdadeira propagação do evangelho, pois tornava impossível conciliar a pregação da igualdade cristã com a existência de uma estrutura social baseada na exploração e na desumanização dos negros. Ele afirma:

À extinção desta iniquidade social está providencialmente ligado o protesto eficaz de eminentes cristãos. Privar-se esta sociedade desse protesto fecundo não é talvez frustrar-se os desígnios da Providência, ou, pelo menos, incorrer-se na ameaça estampada à testa deste artigo?¹¹⁰

No trecho mais contundente de sua obra, Pereira conclama as igrejas a erguerem suas vozes contra a escravidão:

Nada, pois, de temporização ou coparticipação com o pecado social, que assim tem prejudicado os vitais interesses da religião. Levante-se em nome do Redentor o mesmo protesto que já se tem levantado em nome da razão, da humanidade e dos interesses econômicos deste país.¹¹¹

110 PEREIRA, Eduardo Carlos. *A religião cristã em suas relações com a escravidão*. São Paulo: Typ. A Vapor de Jorge Seckler & C., 1886

111 PEREIRA, Eduardo Carlos. *A religião cristã em suas relações com a escravidão*. São Paulo: Typ. A Vapor de Jorge Seckler & C., 1886.

Apesar de seu esforço, a Igreja Presbiteriana não tomou uma postura abolicionista oficial. Entretanto, a obra de Pereira foi uma das maiores manifestações religiosas contra a escravidão no Brasil, e seus argumentos se tornaram referência para o pensamento cristão abolicionista.

Rev. James Theodore Houston e o Discurso Abolicionista no Protestantismo

Entre os missionários que se opuseram publicamente à escravidão no Brasil, um dos mais notáveis foi o Rev. James Theodore Houston. Nascido em Olivesburg, Ohio, em 1847, Houston formou-se em teologia em 1874 e chegou ao Brasil no mesmo ano. Sua atuação inicial se deu na Bahia, posteriormente no Rio de Janeiro e em Santa Catarina.

Entre 1877 e 1885, Houston pastoreou a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, primeiro como pastor auxiliar e, mais tarde, como titular. Sua produção teológica não se restringia apenas à pregação: seis hinos de sua autoria foram incorporados ao Hinário Novo Cântico da Igreja Presbiteriana do Brasil.

Entretanto, o evento que mais marcou sua trajetória foi um sermão abolicionista pregado em 14 de agosto de 1884 na igreja do Rio de Janeiro. O sermão, que teve ampla repercussão, afirmava a total incompatibilidade entre o cristianismo e a escravidão:

No dia 14 de agosto de 1884, com a intensificação da polêmica abolicionista, Houston pregou na igreja do Rio um sermão que demonstrou a incompatibilidade da escravidão com as Escrituras Sagradas, no qual exortou os ouvintes a se empenharem na libertação dos escravos e profetizou o fim próximo da escravidão no Brasil.¹¹²

112 LESSA, *Anais da 1ª Igreja*, p. 201.

Esse sermão foi tão relevante que foi publicado em um jornal secular da cidade do Rio de Janeiro e posteriormente citado pelo Rev. Eduardo Carlos Pereira em seu livro *A Religião Cristã em Suas Relações com a Escravidão*:

Foi publicado ainda em 1884, pela Tipografia de G. Lenzinger e Filhos, com o sugestivo título 'O Cristianismo e a Escravidão'.¹¹³

Houston permaneceu no Brasil até 1885, quando retornou aos Estados Unidos. No entanto, em 1900, ele decidiu voltar ao Brasil, permanecendo por dois anos em Florianópolis antes de retornar definitivamente à sua terra natal. Ele faleceu em 1929, aos 82 anos de idade.

Seu sermão foi um marco dentro do protestantismo brasileiro, pois, enquanto muitas igrejas optavam pela neutralidade, Houston fez um posicionamento explícito contra a escravidão, usando o púlpito como instrumento de denúncia social.

Emanuel Vanorden e o posicionamento firme contra a escravidão

Outro nome relevante nesse debate foi Emanuel Vanorden, que defendeu a necessidade de condenar a escravidão e adotar uma posição moral clara. Vanorden argumentava que a Igreja Presbiteriana não poderia se omitir diante de uma questão tão grave e que o silêncio institucional era, em si, uma forma de cumplicidade com o sistema escravista. Entre os missionários presbiterianos no Brasil, poucos tiveram uma posição pública tão firme contra a escravidão quanto o Rev. Emanuel Vanorden.

113 LESSA, Anais da 1ª Igreja, p. 82.

Nascido na Holanda em 1839, Vanorden se converteu ao evangelho em Londres e se mudou para os Estados Unidos, onde se formou em teologia. Ao chegar ao Brasil, tornou-se pastor auxiliar do Rev. George Chamberlain.

Apesar de seu temperamento difícil e relações conturbadas com outros missionários, Vanorden deixou um legado marcante ao fundar a primeira igreja presbiteriana no Rio Grande do Sul, na cidade de Rio Grande. Ele foi um dos únicos líderes protestantes a adotar um posicionamento radical contra a escravidão, estabelecendo uma regra clara para a nova igreja:

No dia 20 de fevereiro [de 1878] foi organizada nesta cidade [Rio Grande] uma Igreja Evangélica composta de oito pessoas; foi adotada por unanimidade a resolução de que, 'considerando ser a escravidão um pecado contra Deus e o homem, nenhum proprietário de escravos seja admitido à Igreja a menos que primeiro liberte os seus escravos.¹¹⁴

A decisão de Vanorden não tinha precedentes no protestantismo brasileiro. Em um contexto em que muitos líderes religiosos ainda viam a escravidão com condescendência, ele foi um dos primeiros a exigir a libertação de cativos como condição para a membresia da igreja.

Esse posicionamento, no entanto, não foi seguido pela maioria das igrejas presbiterianas, que adotaram uma abordagem mais branda e gradualista na questão da escravidão.

Sua defesa de um posicionamento mais firme ecoava algumas das preocupações que já eram expressas nos círculos protestantes norte-

114 MATOS, Alderi Souza de. Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004, p. 79.

-americanos, especialmente entre os presbiterianos do norte dos Estados Unidos, que tinham maior inclinação para a causa abolicionista. No entanto, assim como aconteceu com Eduardo Carlos Pereira, suas posições não encontraram apoio suficiente dentro da denominação para gerar uma mudança institucional significativa.

BIBLIOGRAFIA

ASCOL, T. K. *From the Protestant Reformation to the Southern Baptist Convention: What hath Geneva to do with Nashville?* Founders Journal, n. 70, Fall, 2007. Disponível em: <http://www.founders.org/journal/fj70/article1.html>.

BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. *Sob o céu que nos protege: o Cemitério dos Ingleses (RJ)*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011, p. 1-14.

BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. *Sob o céu que nos protege: o Cemitério dos Ingleses (RJ)*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011, p. 1-14.

BRASIL. *Código Criminal. Lei Imperial de 16 de dezembro de 1830*.

BRASIL. *Constituições Brasileiras. Constituições 1824*. Volume I. 3ª edição. Brasília: Biblioteca do Senado Federal, 2012.

CLARK, Jorge Wilson. *Presbiterianismo do Sul em Campinas: primórdio da educação liberal*. Campinas: Unicamp, 2005.

DAHL, James David. *Charles Hodge: Defender of Piety. A Study of the Relationship of Piety and Theology as Seen Through His Various Writings and His Critique of Schleiermacher*. 1996. Tese (Doutorado) – Trinity Evangelical Divinity School, Deerfield, Illinois, 1996.

DE GERONE JUNIOR, A. *Bíblias e missionários no Império (1822-1889): uma história da chegada do protestantismo ao Brasil do século XIX e seus desdobramentos*. Protestantismo em Revista, v. 49, n. 2, p. 5-29, 2023.

DE GERONE JUNIOR, A. BÍBLIAS E MISSIONÁRIOS NO IMPÉRIO (1822-1889): UMA HISTÓRIA DA CHEGADA DO PROTESTANTISMO AO BRASIL DO SÉCULO XIX E SEUS DESDOBRAMENTOS. Protestantismo em Revista, [S. l.], v. 49, n. 2, p. 5-29, 2023.

DE GÓES FILHO, J. A. *A Igreja Presbiteriana do Brasil no contexto evangélico brasileiro*. Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2017.

DE MEDEIROS, P. H. C. *A imprensa e os pastores: a difusão do presbiterianismo no Brasil (1880-1903)*. Disponível em: [https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529355118_AR-QUIVO_MEDEROS,PedroH.C.de-Aimprensaeospastores-adifusaodo-presbiterianismoBrasil\(1880-1903\).pdf](https://www.encontro2018.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1529355118_AR-QUIVO_MEDEROS,PedroH.C.de-Aimprensaeospastores-adifusaodo-presbiterianismoBrasil(1880-1903).pdf).

SILVA, Hélio de Oliveira. A Igreja Presbiteriana do Brasil e a Escravidão: breve análise documental. Fides Reformata, São Paulo, v. XV, nº 2, p. 43-66, 2010.

FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Vol. I. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

GÓES FILHO, José Antônio de. *A Igreja Presbiteriana do Brasil no contexto evangélico brasileiro*. Dissertação (Mestrado). São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2017.

GOLDMAN, F. P. *Os pioneiros americanos no Brasil (educadores, sacerdotes, covos e reis)*. Trad. Olívia Krahenbüll. São Paulo: Pioneira, 1972.

GOMES, A. M. de A. *Religião, educação e progresso: A contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado industrial de São Paulo entre 1870-1914*. São Paulo: Mackenzie, 2000.

GOMES, Máspoli de Araújo. *Religião, Educação & Progresso: a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000.

GUIMARÃES, L. R. O ethos discursivo no diário de Simonton: um olhar sobre os registros da missão no Brasil. São Paulo: Universidade Mackenzie, 2011.

HANKINS, Barry. *The Second Great Awakening and the Transcendentalists*. Greenwood, 2004.

SOBRINHO, Juliano Custódio. "A escravidão está condenada pela religião": católicos e presbiterianos no contexto da abolição (Minas Gerais, 1886-1888). *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 32, n. 66, p. 217-240, 1 abr. 2019.

JUNIOR, G. S. G. SIMONTON, Ashbel Green. Os meios necessários e próprios para plantar o reino de Jesus Cristo no Brasil in: SIMONTON, Ashbel Green. *O diário de Simonton 1852 - 1866* / Ashbel Green Simonton. Tradução de Daisy Ribeiro de Moraes Barros. Organização de Alderi Souza de Matos – 2ª edição. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002. Disponível em: <<https://seminariosimonton.com.br/revista/arquivos/2022-1/8.pdf>>.

KRUCZEK-AARON, Hadley. *Everyday Religion: An Archaeology of Protestant Belief and Practice in the Nineteenth Century*. Gainesville: University Press of Florida, 2015.

LEONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1963.

LESSA, Vicente Themudo. *Annaes da 1ª Igreja Presbyteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Edição da 1ª IPI de São Paulo, 1938.

LIMA, Sérgio Prates. *Peregrinos, missionários e Protestantismo: o caso de Robert Reid Kalley*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2010.

LOIOLA, J. R. A. Protestantismo, Escravidão e os Negros no Brasil: Metodismo de imigração e afro-brasileiros. [s.l.] Fonte Editorial, 2013.

MARSDEN, George M. *The Evangelical Mind and the New School Presbyterian Experience: A Case Study of Thought and Theology in Nineteenth-Century America*. New Haven: Yale University Press, 1970.

MATOS, Alderi Souza de. *Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do século 19*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

MEDEIROS, P. A questão escravista e o presbiterianismo no Brasil Império. Disponível em: <https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1502848566_ARQUIVO_MEDEIROS,PedroHCde-AquestaoescravistaepresbiterianismoBrasillmperio.pdf>.

MEDEIROS, Pedro H. C. de. *A questão escravista e o presbiterianismo no Brasil Império*. São Paulo: Editora Acadêmica, 2017.

MEDEIROS, Pedro Henrique Cavalcante de. A questão escravista e o presbiterianismo no Brasil Império. 2018. 220 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2018.

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 Fletcher, 1857. 2013. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

OLIVEIRA, Hélio de O. *A Igreja Presbiteriana do Brasil e a escravidão: breve análise documental*. Fides Reformata 15-2, 2010, p. 43-66

PEREIRA, Eduardo Carlos. *A religião cristã em suas relações com a escravidão*. São Paulo: Typ. A Vapor de Jorge Seckler & C., 1886.

RIBEIRO, Américo J. *Apostila de Educação Religiosa*. Campinas: Centro Acadêmico VIII de Setembro do STPC, 1901.

RIBEIRO, Domingos. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*. Rio de Janeiro: Gráfica Apollo, 1940.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *A Igreja e a construção do Estado no Brasil imperial*. Natal, 2013.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Império (1840-1889)*. Tese (Doutorado). Roma: UNIGRE, 2010.

SANTOS, Edwiges Rosa dos. *O imprensa evangélica: diferentes fases do jornal no contexto brasileiro predominante católico dos anos 1864-1892*. 2006. 190 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

SANTOS, V. Q.; FONSECA, S. C. DA. “Senhor, se eu sou a escolhida, abra o caminho”: Willie Ann Bowman e a circulação metodista transnacional (1895-1906). *Educar em Revista*, v. 39, p. e86970, 2023.

SAUNDERS, John V. D. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil: da formação da Igreja Presbiteriana Independente até nossos dias*. São Paulo, 1961.

SILVA, A. R. C. DA; CARVALHO, T. DA R. Ultramontanism and Protestantism in the Regency period: an analyzes of priests Perereca and Tilbury critics of the Methodist mission in Brazil. *Almanack*, n. 15, 2017, p. 106-142.

SILVA, Madson Gonçalves da. *Para além de uma questão de fé: trajetória e atividade missionária de Ashbel Green Simonton no Brasil Império (1852-1867)*. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

SIMONTON, Ashbel Green. *O diário de Simonton, 1852-1866*. 2. ed. ampliada. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

SIMONTON, Ashbel Green. *Os meios próprios para plantar o reino de Jesus Cristo no Brasil*. Documento lido perante o Presbitério do Rio de Janeiro no dia 16 de julho de 1867.

STEWART, John W.; MOORHEAD, James H. (Eds.). *Charles Hodge Revisited: A Critical Appraisal of His Life and Work*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2002.



BATISTAS

O movimento batista emergiu no início do século XVII, durante um período de intensas mudanças religiosas na Europa. A Reforma Protestante, iniciada no século XVI, havia questionado a autoridade da Igreja Católica, resultando no surgimento de novas tradições cristãs, como o luteranismo, o calvinismo e o anglicanismo. No entanto, dentro dessas correntes reformadas, houve grupos que consideravam que a reforma não havia sido suficientemente profunda.

Na Inglaterra, um dos principais desdobramentos da Reforma foi a criação da Igreja Anglicana, que rompeu com a autoridade do Papa, mas manteve grande parte da estrutura eclesiástica e litúrgica católica. Esse modelo desagradou os puritanos, um grupo que desejava uma reforma mais radical, eliminando vestígios do catolicismo e enfatizando a simplicidade do culto e a autoridade da Bíblia.

Entre os puritanos, surgiram os separatistas, que acreditavam que a Igreja da Inglaterra era irremediavelmente corrupta e que os verdadeiros cristãos deveriam se desligar dela para formar congregações independentes. Foi nesse contexto que os primeiros batistas emergiram, enfatizando a autonomia das igrejas locais e rejeitando a interferência do Estado nos assuntos religiosos.

O primeiro grupo batista organizado surgiu em 1609, em Amsterdã, sob a liderança de **John Smyth** (1570-1612), um ex-sacerdote anglicano que, ao estudar as Escrituras, passou a rejeitar o batismo infantil e a defender o batismo apenas de crentes conscientes. Ele foi influenciado pelos anabatistas holandeses, que também pregavam o batismo de adultos. No entanto, diferentemente dos anabatistas, Smyth enfatizava a autoridade absoluta da Bíblia e não aceitava certas doutrinas anabatistas sobre a não resistência civil.¹¹⁵

115 Para saber mais sobre Joh Smyth, ver: LEE, Jason K. *The Theology of John Smyth: Puri-*

Após a morte de Smyth, seu seguidor **Thomas Helwys** (1550-1616) retornou à Inglaterra e fundou a primeira igreja batista em território inglês, por volta de 1612. Helwys foi um dos primeiros a defender publicamente a separação entre Igreja e Estado, escrevendo que o governo não tinha o direito de interferir na fé dos cidadãos, uma posição que o levou à prisão e à morte em Londres.¹¹⁶

Durante os séculos XVII e XVIII, o movimento batista se expandiu na Inglaterra, dividindo-se em duas principais correntes:¹¹⁷

- 1. Batistas Gerais - Seguiam uma teologia arminiana e acreditavam que a salvação estava disponível para todos os que cressem.**
- 2. Batistas Particulares - Adotavam uma teologia calvinista e ensinavam que a salvação era apenas para os eleitos.**

Embora inicialmente perseguidos na Inglaterra, os batistas cresceram em número e influência, tornando-se uma denominação estabelecida no século XVIII.

DOCTRINAS DISTINTIVAS DOS BATISTAS

O movimento batista desenvolveu-se em torno de quatro doutrinas fundamentais que definiram sua identidade teológica e prática, relacionada indissolivelmente à liberdade de consciência e crença:¹¹⁸

tan, Separatist, Baptist, Mennonite. Macon, GA: Mercer University Press, 2003.

116 EARLY Jr., Joe (Ed.). *The Life and Writings of Thomas Helwys*. Macon, GA: Mercer University Press, 2009.

117 RAMOS NETO, João Oliveira. *Introdução à história dos batistas: conteúdo, reflexão e possibilidades teórico-metodológicas*. *Revista Pós-Escrito*, Rio de Janeiro, n. 6, set./dez. 2012, p. 61-77.

118 DELUMEAU, J. *Nascimento e afirmação da Reforma* São Paulo: Pioneira, 1989, p. 236.

O BATISMO DE CRENTES

Uma das doutrinas centrais dos batistas é a crença de que o batismo deve ser administrado apenas a crentes que tenham feito uma profissão de fé consciente. Isso os diferenciava de outras tradições reformadas, como o luteranismo, o anglicanismo e o presbiterianismo, que praticavam o batismo infantil.

Os batistas sustentavam que o batismo era um testemunho público de fé, simbolizando a morte e ressurreição de Cristo (Romanos 6:4). Inicialmente, John Smyth e seus seguidores batizavam por aspensão, mas, posteriormente, a prática da imersão total tornou-se o único método aceito entre os batistas, pois refletia melhor o simbolismo bíblico.

A recusa ao batismo infantil gerou conflitos com outras denominações protestantes, especialmente os presbiterianos e anglicanos, que viam essa prática como essencial para a inserção dos filhos dos crentes na aliança da fé.

A Autoridade das Escrituras

Os batistas sustentavam que a Bíblia era a única regra de fé e prática. Isso significava que todas as crenças e práticas religiosas deviam ser fundamentadas diretamente nas Escrituras, rejeitando tradições e doutrinas que não tivessem respaldo bíblico explícito.

Dessa crença derivavam várias práticas distintivas dos batistas, como:

- A simplicidade do culto, sem rituais ou sacramentos elaborados.
- A rejeição da autoridade de qualquer hierarquia eclesiástica sobre as igrejas locais.

- A crença de que cada crente tem o direito e a responsabilidade de interpretar a Bíblia individualmente, sob a orientação do Espírito Santo.

O GOVERNO CONGREGACIONAL

Diferentemente das igrejas episcopais, que eram governadas por bispos, e das igrejas presbiterianas, que tinham um sistema de governo baseado em concílios de anciãos, os batistas adotaram o modelo congregacionalista, no qual cada igreja local é autônoma e autogovernada.

Isso significava que:

- Cada congregação tomava suas próprias decisões sem interferência externa.
- Os membros da igreja tinham voz ativa nas decisões administrativas e doutrinárias.
- O pastor era escolhido pela própria congregação, e não designado por uma autoridade superior.

Esse modelo de governo permitiu que os batistas se adaptassem facilmente a diferentes contextos culturais e sociais, contribuindo para sua rápida expansão.

A SEPARAÇÃO ENTRE IGREJA E ESTADO

Os batistas foram pioneiros na defesa da separação total entre Igreja e Estado. Thomas Helwys foi um dos primeiros a afirmar que o governo não deveria interferir na religião e que nenhuma igreja deveria ser favorecida pelo Estado.

Essa posição era radical para a época, pois na maioria dos países cristãos o Estado apoiava financeiramente as igrejas e regulava sua doutrina.

Para os batistas, a fé era uma questão de consciência individual, e cada pessoa deveria ter a liberdade de escolher sua religião sem coerção governamental. Esse princípio influenciou profundamente a Constituição dos Estados Unidos e foi um dos pilares da defesa da liberdade religiosa na América.

A EXPANSÃO BATISTA PARA A AMÉRICA DO NORTE E A FORMAÇÃO DE MISSÕES

No século XVII, os batistas começaram a migrar para a América do Norte, onde encontraram maior liberdade para praticar sua fé.

A primeira igreja batista americana foi fundada em 1639 por **Roger Williams**, em Providence, Rhode Island. Williams foi expulso da colônia puritana de Massachusetts por suas ideias sobre liberdade religiosa e fundou Rhode Island como um refúgio para dissidentes religiosos.¹¹⁹

Durante o século XVIII, o movimento batista cresceu rapidamente nos Estados Unidos, especialmente durante os avivamentos religiosos do Grande Despertamento (1730-1740). No século XIX, os batistas tornaram-se uma das denominações mais influentes da América, dividindo-se entre batistas do Norte (mais progressistas e abolicionistas) e batistas do Sul (que apoiavam a escravidão).

Com o crescimento da denominação, os batistas começaram a enviar missionários para outras partes do mundo, incluindo a América Latina. No final do século XIX, missionários batistas chegaram ao

119 EATON, Amasa M. *Roger Williams: The Founder of Providence - The Pioneer of Religious Liberty*. Com sugestões para estudo em escolas por Clara E. Craig. Rhode Island: Department of Education, 1908.

Brasil, estabelecendo igrejas e escolas que contribuíram para a expansão do movimento.¹²⁰

A EXPANSÃO BATISTA E A QUESTÃO DA ESCRAVIDÃO

Os batistas experimentaram um crescimento exponencial durante o Grande Despertamento, um movimento de renovação religiosa ocorrido nos séculos XVIII e XIX, que enfatizava a experiência pessoal de conversão e a evangelização. Esse crescimento, no entanto, foi acompanhado por profundas diferenças teológicas e políticas entre os batistas do Norte e do Sul.

Enquanto os batistas do Norte foram gradativamente se associando ao movimento abolicionista e denunciando a escravidão como uma instituição contrária ao evangelho, os batistas do Sul estavam imersos em uma sociedade agrária e escravista. Muitas igrejas e líderes do Sul não apenas toleravam a escravidão, mas a justificavam teologicamente, utilizando passagens bíblicas como Efésios 6:5-9 e Colossenses 3:22-25 para defender a submissão dos escravizados aos seus senhores.

Essa tensão culminou na formação da **Southern Baptist Convention** (Convenção Batista do Sul – SBC) em 1845, quando os batistas do Sul romperam com a **Triennial Convention** (organização batista nacional da época), a fim de manter a autonomia de enviar missionários que possuíam escravizados.¹²¹

120 TITTERINGTON, Sophie Bronson. *A Century of Baptist Foreign Missions: An Outline Sketch*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1891, p. 252-255.

121 BARNES, William Wright. *The Southern Baptist Convention (1845-1953)*. Nashville: Broadman Press, 1954.

A INFLUÊNCIA DOS BATISTAS DO SUL NO BRASIL

A relação entre os Batistas do Sul e a escravidão teve implicações diretas na obra missionária batista no Brasil. Durante e após a **Guerra Civil Americana** (1861-1865), diversos sulistas se estabeleceram no Brasil, fugindo do colapso da economia escravista nos Estados Unidos. Com o apoio do governo imperial brasileiro, fundaram colônias no país, sendo a mais famosa delas a colônia de Santa Bárbara, em São Paulo.

Essa colônia era composta majoritariamente por metodistas, presbiterianos e batistas sulistas, muitos dos quais haviam sido proprietários de escravizados nos Estados Unidos. Quando chegaram ao Brasil, continuaram a defender a escravidão e trouxeram consigo uma teologia e uma cultura que não questionavam essa prática.

Os missionários batistas que vieram posteriormente para o Brasil também eram, em grande parte, oriundos do Sul dos Estados Unidos, e seu posicionamento em relação à escravidão era, no mínimo, ambíguo. A aceitação ou, pelo menos, a neutralidade diante da escravidão no Brasil ajudou a moldar a recepção e a expansão do movimento batista no país.

O PAPEL DA GUERRA CIVIL AMERICANA E A CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS

A Guerra Civil Americana afetou profundamente as atividades missionárias da Convenção Batista do Sul. Em 1861, logo após o início do conflito, a convenção considerou que as dificuldades eram imensas e optou por suspender seus esforços missionários na América do Sul. A guerra reduziu drasticamente os recursos financeiros disponíveis para missões e colocou a denominação em crise.¹²²

122 JEANSONNE, Glen. *Southern Baptist attitudes toward slavery, 1845-1861. The Georgia Historical Quarterly*, v. 55, n. 4, 1971, p. 510-522.

Entretanto, com o final da guerra, famílias sulistas descontentes com a reconstrução dos Estados Unidos viram no Brasil um refúgio para manter seu estilo de vida. A migração sulista para o Brasil foi incentivada pelo governo imperial, que oferecia terras e condições favoráveis aos ex-confederados. Dessa forma, a presença batista no Brasil começou dentro de um contexto social e político permeado por valores conservadores e, em muitos casos, pró-escravidão.

Em 1871, foi organizada a primeira Igreja Batista em solo brasileiro, na colônia de Santa Bárbara. Essa igreja era composta inteiramente por estrangeiros e não tinha, inicialmente, um foco missionário direcionado à população brasileira, refletindo a mentalidade isolacionista dos colonos norte-americanos.

OS PRIMEIROS PASSOS PARA A EVANGELIZAÇÃO DOS BRASILEIROS

Apesar do conservadorismo inicial e da forte influência sulista, a evangelização dos brasileiros começou a ganhar força nos anos seguintes. Entre os pioneiros, destacam-se **William Buck Bagby** e Z. C. Taylor, missionários batistas enviados pela Convenção Batista do Sul.

Os missionários enfrentaram resistências iniciais, tanto por parte da sociedade católica quanto dentro do próprio movimento batista, que demorou a se desvincular da herança cultural e social dos colonos sulistas. Contudo, com o crescimento do protestantismo e a abolição da escravidão em 1888, o trabalho missionário começou a alcançar maior impacto entre os brasileiros.

A CHEGADA DOS BATISTAS SULISTAS AO BRASIL E A FUNDAÇÃO DA PRIMEIRA IGREJA BATISTA

Embora não tenha havido um esforço missionário institucionalizado antes da década de 1870, já havia batistas no Brasil desde o período colonial, especialmente entre estrangeiros residentes no país. No entanto, a chegada dos emigrantes sulistas dos Estados Unidos após a Guerra de Secessão (1861-1865) foi o primeiro evento que resultou na organização formal de igrejas batistas em solo brasileiro.

Com o término da Guerra Civil Americana, milhares de sulistas, descontentes com a abolição da escravidão e o colapso econômico do Sul dos Estados Unidos, buscaram refúgio em outras regiões do mundo, incluindo o Brasil. O imperador Dom Pedro II incentivou essa imigração, oferecendo terras a esses imigrantes, que eram experientes na agricultura e poderiam fortalecer a economia cafeeira, ainda fortemente dependente do trabalho escravizado.¹²³

123 Uma das primeiras medidas imperiais relacionadas à colonização ocorreu com a promulgação da Lei n.º 514, de 28 de outubro de 1848, que concedia terras devolutas às províncias e representava uma nova tentativa de dividir com os governos provinciais a tarefa da colonização, alcançando melhores resultados. A partir dessa data, as colônias oficiais se dividiram em imperiais e provinciais, iniciando-se um período administrativo marcado pelo conflito entre as esferas de poder geral e local (CARNEIRO, José Fernando. *Imigração e colonização no Brasil*. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1950). Diante da falta de recursos dos governos provinciais, estes passaram a se associar à iniciativa privada, estimulando a criação e a atuação de companhias de colonização. A Lei de 1848 abriu espaço para que os interesses regionais fossem contemplados pelo processo colonizatório (AXT, Gunter. *Imigração e idéia de Nação no Brasil*. São Paulo: USP, 1998). Na medida em que os governos provinciais assumiram a colonização, passaram a atender mais os interesses regionais do que até então. Foi a partir desse momento que se prepararam as intensas ondas imigratórias para São Paulo, em satisfação direta aos interesses da elite regional. Assim, a imigração estrangeira ao Brasil tornou-se menos um projeto do Estado Nacional e passou a atender cada vez mais às demandas das elites regionais, seja por mão de obra, seja no que respeita ao cerceamento da democratização do acesso à terra. Dois outros fatores estimularam a participação da iniciativa privada na introdução de imigrantes. O primeiro

Entre 1865 e 1885, estima-se que cerca de 10 mil sulistas tenham migrado para o Brasil, estabelecendo-se principalmente nos estados de São Paulo, Paraná e Espírito Santo. Dentre esses imigrantes, muitos eram ex-proprietários de escravizados, e ao se estabelecerem no Brasil, buscavam preservar sua cultura, tradições e fé, incluindo a prática batista.¹²⁴

O ESTABELECIMENTO DOS BATISTAS EM SANTA BÁRBARA D'OESTE

Uma das colônias mais significativas formadas por esses imigrantes foi Santa Bárbara d'Oeste, em São Paulo. Essa localidade tornou-se um dos

foi a Lei n.º 581, de 4 de setembro de 1850, que proibiu o tráfico e a entrada de escravizados no território brasileiro, tornando a busca por mão de obra livre uma necessidade para a lavoura cafeeira e a agricultura nacional. O segundo fator foi a Lei de Terras, promulgada no mesmo mês e ano, que transformou a terra em mercadoria e criou a Repartição Geral das Terras Públicas (CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das sombras: a política imperial*. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996). Regulamentada em 1854 pelo Decreto n.º 1318 de 30 de janeiro, essa lei definiu a significação de terras devolutas, aboliu a gratuidade de lotes aos colonos e estabeleceu a compra como único título de posse. Além disso, conferiu aos colonos estrangeiros proprietários de terras a naturalização de direito após certo tempo de residência e a dispensa do serviço militar (LAZZARI, Beatriz Maria. *Imigração e ideologia: reação do parlamento brasileiro à política de colonização e imigração (1850-1875)*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/ Universidade de Caxias do Sul, 1980). A Lei de Terras, embora assegurasse certos recursos para os programas de colonização, pode ser interpretada como resultado da pressão dos grandes proprietários monocultores de café, que pretendiam direcionar o fluxo de imigrantes para suas fazendas, evitando a doação de terras para a criação de núcleos coloniais (PETRONE, Maria Theresa. *O imigrante e a pequena propriedade*. São Paulo: Brasiliense, 1982). De fato, esperava-se que, com o aumento do valor das terras e a dificuldade de aquisição, o imigrante pobre alugassem seu trabalho por algum tempo antes de reunir condições para se tornar proprietário.

124 “O movimento de confederados para o Brasil nada teve de progressista. Aqueles que vieram ao Brasil, descontentes com a situação política da Reconstrução a partir de 1867, eram reacionários que buscaram reproduzir o estilo de vida sulista, o que em parte conseguiram enquanto estiveram inseridos no circuito mercantil escravista” (SILVA, Celio Antonio Alcantara. *Quando mundos colidem: a imigração confederada para o Brasil (1865-1932)*. Dissertação (Mestrado em Economia). Campinas: Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, 2007, p. 116).

principais centros da cultura confederada no Brasil e recebeu muitos imigrantes batistas. Dentro dessa comunidade, a preservação da fé era um aspecto essencial, levando à organização de uma igreja própria.

Em 10 de setembro de 1871, foi organizada a Primeira Igreja Batista do Brasil, com o nome formal de *First North American Baptist Missionary Church of Brazil*. A reunião inaugural ocorreu na residência do diácono Robert Meriwether.¹²⁵

Os membros fundadores da igreja eram, em sua maioria, imigrantes norte-americanos, que trouxeram cartas de transferência de suas igrejas nos Estados Unidos, formando uma comunidade autônoma e independente. Esse processo ocorreu sem qualquer iniciativa prévia de evangelização entre os brasileiros, refletindo um caráter isolacionista do grupo.

Richard Ratcliff e o pastorado da Primeira Igreja Batista do Brasil

Richard Ratcliff chegou ao Brasil em 1867, integrando um grupo de 277 imigrantes sulistas, que desembarcaram no Rio de Janeiro em 20 de maio de 1867, após uma viagem de 116 dias, passando por Cuba e Nova York. No grupo de imigrantes estavam pastores protestantes de diferentes denominações, incluindo Ratcliff e Elias Hoton Quillin, que mais tarde também atuaria em Santa Bárbara d'Oeste.

Após a chegada, Ratcliff e sua esposa, Eunice Providence Hetherwick Ratcliff, partiram para Iguape, no estado de São Paulo, onde permaneceram por um curto período. Durante essa travessia, Eunice entrou em trabalho de parto, e o casal precisou se abrigar em uma cabana improvisada às margens do Rio Iguape, onde nasceu sua filha primo-

125 GOLDMAN, Frank P. Os pioneiros americanos no Brasil: educadores, sacerdotes, covos e reis. São Paulo: Pioneira, 1972, p. 143.

gênita, Eunice Maud Ratcliff. Dias depois, Ratcliff decidiu se mudar para Santa Bárbara d'Oeste, juntando-se a outros imigrantes confederados que já haviam se estabelecido na região.

Em 10 de setembro de 1871, Richard Ratcliff organizou oficialmente a Primeira Igreja Batista no Brasil. Ratcliff foi nomeado pastor fundador dessa congregação, tornando-se o primeiro pastor batista do Brasil. A igreja foi formada espontaneamente, sem qualquer movimento prévio de missões organizadas, sendo composta por imigrantes norte-americanos, que trouxeram cartas demissórias (de transferência) de suas igrejas nos Estados Unidos.¹²⁶

A comunidade batista de Santa Bárbara manteve-se, inicialmente, isolada da sociedade brasileira, funcionando mais como um espaço religioso para os imigrantes do que como um centro missionário voltado para os brasileiros. O caráter da igreja refletia a cultura e os costumes dos confederados, que buscavam preservar seu estilo de vida no Brasil.

Ratcliff teve uma atuação ativa na organização e regulamentação da igreja dentro da legislação imperial brasileira. Para poder realizar casamentos e demais cerimônias religiosas, ele precisou registrar-se como Ministro do Evangelho na Secretaria do Império, seguindo as exigências do Decreto Imperial nº 1.144 de 1861, regulamentado pelo Decreto nº 3.069 de 1863.¹²⁷

Um dos primeiros casamentos celebrados por ele ocorreu em 12 de junho de 1869, entre Martha Temperance Steagall e Robert Norris, seguido pelo casamento de Andrew Peacock e Lockie Triggs. Isso sugere que

126 ALVES, Pedro Henrique. *Primórdios batistas no Brasil: abertura de igrejas e formação da equipe missionária (1881-1886)*. *Mosaico*, v. 12, n. 18, 2020

127 BRASIL. *Decreto nº 3.069, de 17 de abril de 1863*. Coleção de Leis do Império do Brasil, v. 1, p. 85.

Ratcliff já estava plenamente reconhecido como pastor evangélico pelas autoridades imperiais brasileiras antes mesmo da fundação da igreja.¹²⁸

Além do ministério pastoral, Ratcliff também demonstrou interesse pela vida civil e política do Brasil, buscando se integrar à nova realidade. Ele foi um dos primeiros batistas no Brasil a exercer a função de Juiz de Paz, o que ampliava sua influência na comunidade local.

Há indícios de que Ratcliff tentou estabelecer um diálogo com os brasileiros, buscando formas de tornar o protestantismo mais acessível à população local. Ele participou de encontros com outros pastores protestantes, como metodistas e presbiterianos, que discutiam formas de expandir a fé evangélica no Brasil. Em uma carta enviada à Junta de Missões da Convenção Batista do Sul, Ratcliff expressou o desejo de receber um missionário enviado dos Estados Unidos, para auxiliar na evangelização da população nativa.¹²⁹

Em 1878, após mais de uma década de atuação no Brasil, Ratcliff sofreu um forte golpe pessoal com o falecimento de sua esposa, Eunice Ratcliff, ocorrido em 7 de dezembro de 1876. Deixando cinco filhos

128 “Todos os domingos o Rev. Ratcliff fazia palestras na casa de John Cole, do Mississipi, e todos nós, jovens, costumávamos ir até lá, caminhando, para ouvi-lo. Robert Norris sempre foi minha companhia durante esses passeios e nos apaixonamos e ficamos noivos. Nós nos casamos em 12 de agosto de 1869, pelo Rev. Ratcliff, depois que ele obteve permissão especial das autoridades. Fomos o primeiro casal a se casar em Santa Barbara, entre a Colônia Americana. Outro casamento aconteceu antes do nosso, mas eles tiveram que ir a São Paulo, a cavalo, para a cerimônia” (**ROOTSWEB. Robert Cicero Norris**. Disponível em: <https://freepages.rootsweb.com/~hollandinbrazil/genealogy/norris.html>).

129 Ele o fez porque não fora aceito para a tarefa. Afirma Crabtree: “A igreja neste tempo estava imbuída do espírito missionário e desejava trabalhar na evangelização do Brasil, mas o pastor não tinha os predicados que inspirassem confiança em sua dicção. Apresentou dois planos para o trabalho entre os brasileiros, porém não foram aceitos pela junta de Richmond” (CRABTREE, A. R. *História dos Batistas do Brasil: até o ano de 1906*. Departamento de Estatística e História da Casa Publicadora Batista do Rio de Janeiro, 1937, p. 39-40)

pequenos, sua situação tornou-se difícil, o que pode ter contribuído para sua decisão de retornar aos Estados Unidos. A dificuldade foi reportada ao *Foreign Mission Board*:

Nosso desejo é que de algum modo sejamos reconhecidos e estejamos em comunhão com os batistas do Sul dos EUA. No presente, somos uma igreja isolada nesta Província do Império praticando os princípios batistas. Todos nós somos nativos dos EUA, e, com algum apoio de vossa parte, poderíamos ensinar mais das doutrinas da Bíblia aos nativos aqui. Temos três pregadores em nosso meio, um dos quais, Richard Ratcliff, é o nosso pastor. Antes da guerra, ele se ofereceu para ser missionário dessa Junta, porém, registrou em consequência da escassez de recursos da Junta. Não estamos pedindo assistência para nós mesmos, porém, com o propósito de ensinar a população nativa e se puderem enviar um obreiro preparado, devidamente qualificado, com o auxílio que pudermos dar-lhe, um bom trabalho pode ser feito aqui. Não estamos em condições de sustentar mais que o nosso próprio trabalho (seu pastor etc). Se não puderdes enviar tal obreiro com sustento e orientação dessa Junta, um dos diversos ministros aqui poderá ser usado proveitosamente devotando o seu tempo integral ao trabalho.¹³⁰

A citação da carta da comissão da Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara (PIB/SB) ao Foreign Mission Board, publicada no *Foreign Mission Journal* em julho de 1877, revela a preocupação dos missionários em demonstrar fidelidade aos princípios batistas enquanto buscavam

130 FOREIGN MISSION JOURNAL. Carta da comissão PIB/SB para Foreign Mission Board, jul. 1877. *Foreign Mission Journal*, v. 9, n. 4/88, p. 2, c. 1.

evangelizar os chamados “nativos”. O foco da missão era levar o evangelho ao Brasil sob a ótica batista, promovendo a pregação da Bíblia e a conversão dos brasileiros ao protestantismo, visto pelos missionários como um caminho para a regeneração moral e espiritual da nação.

No ano de 1878 ou 1879, Ratcliff deixou o Brasil e voltou para os Estados Unidos, encerrando assim sua contribuição direta ao movimento batista brasileiro. Com sua partida, o pastor Elias Hoton Quillin assumiu a liderança da Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara d’Oeste, dando continuidade ao trabalho iniciado por Ratcliff.

Elias Hoton Quillin e a continuação do pastorado na Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara d’Oeste

Elias Hoton Quillin nasceu em 1822, no Condado de Warren, Tennessee, Estados Unidos. Seu nome original era Elijah, mas ao chegar ao Brasil, passou a ser chamado de Elias, conforme grafado em documentos brasileiros.

A família Quillin descendia dos McQuillin, um antigo clã irlandês que, no século XVII, emigrou para os Estados Unidos. Elias era filho de Jesse Quillin, que fazia parte dessa linhagem, e cresceu em um ambiente marcado pelo protestantismo e pelos valores da sociedade sulista dos EUA.

Quillin casou-se pela primeira vez em 1º de maio de 1847, em Union County, Arkansas, com Elisabeth Plumer. Do casamento, nasceram quatro filhos: Leroy, Leonia, Orleana e Leônidas (Don). Após o falecimento da esposa, Elias casou-se novamente, por volta de 1863, com Sarah Elvira Parks, no estado do Texas. Desse segundo matrimônio, nasceram os filhos Lindolpho Parks, Reino, Tilman Rodolpho, Maxie, Bellona e Orlando (“Baby”), sendo que os últimos já nasceram no Brasil.

Elias Hoton Quillin emigrou para o Brasil em 1867, integrando um grupo de 277 imigrantes sulistas que partiram dos Estados Unidos após a

Guerra Civil Americana (1861-1865). Ele e sua família desembarcaram no Rio de Janeiro em 20 de maio de 1867, a bordo do navio North America, sendo levados para a Hospedaria dos Imigrantes no Morro da Saúde.

Após um breve período no Rio de Janeiro, Quillin estabeleceu-se na região entre Iguape e o Rio Una do Prelado, em São Paulo, onde permaneceu até 1871, antes de se mudar para Santa Bárbara d'Oeste. A colônia confederada em Santa Bárbara reunia imigrantes protestantes que procuravam manter sua cultura e fé no novo país. Em 1871, foi organizada a Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara d'Oeste, liderada inicialmente por Richard Ratcliff, o primeiro pastor batista no Brasil.

Em abril ou maio de 1878, após o retorno de Richard Ratcliff aos Estados Unidos, Elias Hoton Quillin assumiu a liderança da Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara.

Durante seu ministério, Quillin procurou fortalecer a igreja local e ampliar o trabalho batista na região. Em 1879, ele foi nomeado missionário da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul (FMB-SBC), consolidando sua liderança dentro do movimento.

No mesmo ano, ele estabeleceu a Missão Batista no Brasil, tendo a Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara como núcleo principal. Essa estrutura foi essencial para a consolidação dos batistas na região e serviu de base para a futura expansão do movimento.

Em novembro de 1879, fundou a Segunda Igreja Batista de Santa Bárbara, também conhecida como Igreja Batista da Estação, localizada próximo à estação ferroviária da cidade. Essa nova congregação ampliou a presença batista e permitiu maior alcance missionário.

Quillin também esteve envolvido na formação de novos líderes religiosos. Em 20 de junho de 1880, foi realizada uma cerimônia de consagra-

ção ao ministério da Palavra de Antônio Teixeira de Albuquerque, um dos primeiros brasileiros a se tornar pastor batista. A cerimônia foi conduzida por um concílio formado por Elias Hoton Quillin e Robert Porter Thomas. Há registros de que o batismo de Teixeira de Albuquerque foi realizado por Robert Porter Thomas, em vez de Quillin, possivelmente devido a problemas de saúde enfrentados pelo pastor naquele período.

Ao mesmo tempo em que deu um importante passo recebendo um pastor brasileiro, a sua compreensão de missão continuava comprometida com uma perspectiva de diferença étnica, como ele escreveu em um relatório à Junta:

Leve em consideração os recursos inesgotáveis deste país, tanto em termos de riqueza quanto de acessibilidade, e você ficará impressionado com a grandiosidade da grandeza nacional que está embutida no futuro histórico do Brasil. Os elementos de riqueza e prosperidade destacam-se de forma marcante e estão espalhados na mais grandiosa profusão, enquanto a perspicácia e o talento anglo-saxões estão fortemente investidos no desenvolvimento progressivo do país [...] As nuvens estão se dissipando rapidamente. O céu está clareando; a civilização está em marcha na América do Sul.¹³¹

Quillin destaca a presença da ideologia de superioridade racial anglo-saxã na missão evangélica batista no Brasil, mesmo que em uma escala reduzida. O missionário batista do século XIX reforça essa perspectiva ao sugerir que o potencial do Brasil poderia ser aproveitado de maneira mais eficaz com a intervenção americana, o que implica uma visão colonialista e paternalista sobre a nação.

131 Relatório à SOUTHERN BAPTIST CONVENTION. 6 maio 1880.

Esse tipo de pensamento estava alinhado ao discurso civilizatório protestante, amplamente difundido pelos missionários sulistas dos Estados Unidos que vieram ao Brasil no século XIX. Eles viam o país como um campo fértil para a evangelização, mas frequentemente associavam o progresso e a prosperidade ao modelo de desenvolvimento anglo-americano, desconsiderando as dinâmicas socioculturais locais.

O missionário se dirige à Southern Baptist Convention, o que sugere ser esse discurso não apenas uma opinião individual, mas uma compreensão colonialista institucionalmente respaldada pela denominação batista sulista, que já carregava um histórico de apoio à escravidão e à segregação racial nos Estados Unidos. Isso indica que, para esses missionários, a evangelização no Brasil não era apenas uma questão de fé, mas também um projeto cultural e racial, no qual o modelo anglo-saxão era visto como superior e desejável para a transformação do país.

Elias Hoton Quillin faleceu em 21 de março de 1886, em Santa Bárbara d'Oeste, São Paulo. Seu necrológio foi escrito por Robert Porter Thomas, seu colega de ministério. Embora os registros de seu sepultamento sejam escassos, acredita-se que ele tenha sido enterrado no Cemitério do Campo, em Santa Bárbara, no lote da família Quillin. Sua esposa, Sarah Elvira Quillin, faleceu anos depois, em 1º de dezembro de 1902, também em Santa Bárbara, e foi sepultada no mesmo local.¹³²

Robert Porter Thomas e o pastorado na Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara d'Oeste

Robert Porter Thomas nasceu em 2 de agosto de 1825, no Condado de Dallas, Alabama, em uma família numerosa. Ele foi o oitavo de 11

132 OLIVEIRA, Betty Antunes. Centelha em restolho seco: Uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 167.

ou 12 filhos de John e Ferebe Thomas, descendentes de colonos britânicos e escoceses que haviam migrado para os Estados Unidos no período colonial.

Seus ancestrais paternos desempenharam papéis ativos na Revolução Americana, e sua família se estabeleceu no Mississippi e no Arkansas após a guerra. Seu avô, John Thomas, foi coronel do Regimento Spartan, um grupo militar que lutou na Guerra Revolucionária, e passou 18 meses preso pelos britânicos antes de ser libertado.

A tradição religiosa da família oscilava entre o presbiterianismo e o batismo, e a mãe de Robert Porter Thomas, Ferebe Thomas, foi uma cristã fervorosa, influenciando espiritualmente o filho.

A família Thomas possuía terras e escravizados no Sul dos Estados Unidos. Quando John Thomas faleceu, em 1839, sua esposa Ferebe Thomas assumiu a direção da fazenda e administrava cerca de 30 escravizados na lavoura.¹³³

Robert Porter Thomas cresceu nesse ambiente, absorvendo os valores sociais e religiosos da aristocracia agrária sulista, onde a escravidão era considerada uma instituição legítima e bíblica. Ele não era um abolicionista e, como muitos batistas sulistas, adotava uma postura de aceitação do sistema escravista.

Com 21 anos, Robert Porter Thomas mudou-se para Mine Creek, Arkansas (futura cidade de Nashville, Arkansas), onde se casou com Emily Perkins, filha do pastor batista Isaac Cooper Perkins, um dos líderes religiosos mais respeitados da região.

133 OLIVEIRA, Betty Antunes. Centelha em restolho seco: Uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 209.

Thomas foi consagrado ao ministério pastoral em 21 de fevereiro de 1871, na Igreja Batista de Pleasant Hill, Arkansas, e logo depois recebeu a recomendação formal para emigrar para o Brasil como pastor entre os imigrantes sulistas.

Em 1871, Robert Porter Thomas e sua esposa Emily Perkins Thomas chegaram ao Brasil, estabelecendo-se na Colônia Confederada de Santa Bárbara d'Oeste, São Paulo. Robert Porter Thomas tornou-se um dos principais líderes religiosos dessa colônia e, com apoio de outros imigrantes batistas, organizou a Primeira Igreja Batista de Santa Bárbara d'Oeste, em 10 de setembro de 1871.¹³⁴

Robert Porter Thomas pastoreou a Igreja Batista de Santa Bárbara d'Oeste até seu falecimento, em 5 de maio de 1897. Seu legado permaneceu na forma de uma comunidade batista norte-americana isolada, que se manteve separada do restante da sociedade brasilei-

134 A fundação da Primeira Igreja Batista no Brasil, ocorrida em 10 de setembro de 1871, em Santa Bárbara dos Toledos (atual Santa Bárbara d'Oeste), não resultou de uma designação formal de uma Junta de Missões, mas sim da iniciativa de um grupo de batistas emigrados dos Estados Unidos, que buscavam um novo lar após as transformações sociais e econômicas decorrentes da Guerra de Secessão. Esses imigrantes, vindos majoritariamente dos estados do sul dos EUA, trouxeram consigo suas crenças e práticas religiosas, estabelecendo a igreja com base nos princípios batistas de autonomia e governo congregacional. A organização da igreja seguiu os critérios batistas tradicionais, sendo formada por 23 membros sob a liderança do pastor Richard Ratcliff. A base estrutural era composta por crentes regenerados, ou seja, pessoas que haviam passado por uma experiência de conversão pessoal e professavam sua fé de forma consciente. A igreja foi estabelecida com autonomia local, sem vínculo direto com qualquer convenção missionária no momento de sua fundação. Apesar dessa independência inicial, os membros da igreja buscaram reconhecimento oficial como missão batista junto à Junta de Richmond, órgão missionário da Southern Baptist Convention (SBC). Durante os anos seguintes, foram enviados diversos pedidos para que a igreja fosse adotada como parte do trabalho missionário formal no Brasil. Esses apelos foram atendidos em 1879, durante a Convenção de Atlanta, quando a Junta finalmente reconheceu a igreja de Santa Bárbara como uma missão oficial da SBC. Com isso, o pastor Elias Hoton Quillin foi nomeado representante oficial e missionário da Junta no Brasil, consolidando a presença batista organizada no país e estabelecendo as bases para a futura expansão do movimento.

ra até o fim do século XIX. Seus descendentes continuaram a fazer parte da comunidade batista e, eventualmente, alguns de seus netos participaram de esforços missionários em outras partes do Brasil.

A igreja seguiu os princípios teológicos batistas do Sul dos Estados Unidos, com ênfase na autonomia congregacional, na autoridade das Escrituras e no batismo por imersão. No entanto, a comunidade permaneceu culturalmente fechada, sem interações significativas com a população local, e sem um trabalho missionário voltado para os brasileiros.

A PRIMEIRA IGREJA BATISTA DE SANTA BÁRBARA E OS ESCRAVIZADOS

A análise do perfil demográfico de Santa Bárbara d'Oeste em 1874, conforme os dados do *Correio Paulistano*, revela uma estrutura social marcada pela desigualdade racial e pelo sistema escravocrata ainda vigente na época. O recenseamento aponta uma população total de 2.577 habitantes, sendo 2.231 brasileiros e 346 estrangeiros. Entre os livres, havia 1.205 homens e 1.067 mulheres, enquanto a população escravizada era composta por 163 homens e 130 mulheres, totalizando 293 pessoas escravizadas, ou cerca de 11,3% da população.

A composição racial da vila refletia as hierarquias sociais impostas pela escravidão e pelo racismo estrutural:

- Brancos: 1.563 (60,6%)
- Caboclos: 381 (14,8%)
- Pardos: 350 (13,6%)
- Pretos: 283 (11%)

A presença de uma população negra significativa, mesmo após a gradual implementação de leis de restrição ao tráfico de escravizados, demonstra que a mão de obra cativa ainda era essencial na economia da vila. Além disso, os dados educacionais revelam um cenário de exclusão sistemática:

- **Pessoas alfabetizadas: 433**
- **Pessoas que apenas sabiam ler: 2**
- **Pretos escravizados que sabiam ler e escrever: 6**
- **Analfabetos: 2.136**

Os números deixam claro que o acesso à educação era profundamente restrito para a população negra e, especialmente, para os escravizados. O ensino da leitura e da escrita era um privilégio quase exclusivo da população branca e livre, consolidando uma estrutura social que perpetuava a marginalização dos negros mesmo dentro do cristianismo protestante emergente na região.¹³⁵

A presença de escravizados no cotidiano das famílias batistas de Santa Bárbara levou à sua participação nos cultos e na cultura religiosa dos senhores. No entanto, essa “aceitação” dos negros na igreja não significava igualdade, mas sim uma forma de assimilação religiosa subordinada. Os escravizados eram ensinados a cantar hinos e a participar dos cultos, mas sem acesso pleno à autonomia eclesiástica ou ao reconhecimento igualitário dentro da comunidade.

Um exemplo dessa condição é o caso de D. Maria Araújo, citado na página 67 de *Centelha em Restolho Seco*. Maria era descendente

135 CORREIO PAULISTANO. *Recenseamento da Vila de Santa Bárbara*. São Paulo, 24 mar. 1874, p. 2.

te de escravizados e cresceu no ambiente da igreja batista em Santa Bárbara, onde aprendeu a cantar hinos em inglês. Mesmo após a abolição, muitos libertos permaneceram nas casas de seus antigos senhores, como foi o caso dela. Durante uma visita realizada pelos pesquisadores a Monte Mor, foi possível registrar sua voz cantando o hino “Em Jesus Amigo Temos” (nº 155 do *Cantor Cristão*), revelando a continuidade da prática religiosa ensinada a ela desde a infância.

D. Maria faleceu em 14 de agosto de 1982, aos 91 anos, carregando consigo a memória da relação entre ex-escravizados e a comunidade batista confederada. Sua história demonstra como a evangelização dos negros não foi necessariamente um ato de inclusão plena, mas sim de domesticação religiosa dentro de um contexto racialmente hierárquico. A participação dos negros nas igrejas batistas da época não significava que fossem considerados iguais aos brancos; em vez disso, seu espaço dentro da congregação era delimitado por relações de poder que refletiam as estruturas da sociedade escravocrata.¹³⁶

O modelo batista adotado pelos missionários e colonos norte-americanos promovia a ideia de que todos os crentes eram espiritualmente iguais perante Deus. No entanto, na prática, essa igualdade não se traduzia em termos sociais. A maioria dos negros batizados continuava ocupando posições subalternas, sem acesso à liderança ou à mesma autonomia dos membros brancos da igreja. A inclusão era condicionada à manutenção das estruturas raciais e à submissão às normas culturais anglo-saxônicas que regiam a comunidade protestante em Santa Bárbara.

136 OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil*. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 67.

A CHEGADA DOS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS E A EXPANSÃO BATISTA NO BRASIL

Enquanto a comunidade de Santa Bárbara d'Oeste representava a presença batista informal, foi apenas com a chegada de missionários norte-americanos enviados pela Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos que o movimento começou a se expandir efetivamente no Brasil. A missão batista iniciou-se oficialmente na década de 1880 com a chegada de William Buck Bagby e **Zachary Clay Taylor**, acompanhados de suas esposas, **Anne Ellen Luther Bagby** e **Katherine Steves Crawford Taylor**.

William Buck Bagby e Anne Ellen Luther

William Buck Bagby nasceu em 5 de novembro de 1855, no condado de Coryell, Texas, filho de James Henry Bagby e Mary Franklin Wilson. Seus pais eram descendentes de colonos que haviam migrado da Virgínia para o oeste dos Estados Unidos durante o movimento expansionista do século XIX.

Bagby cresceu em um ambiente pioneiro, em meio a desafios típicos do Texas daquela época, como ataques indígenas e dificuldades da vida na fronteira. O protestantismo fazia parte da identidade familiar e influenciou seu chamado ministerial.

Em 1866, aos 11 anos de idade, Bagby converteu-se ao cristianismo e foi batizado. Esse evento marcou sua trajetória, levando-o a ingressar na Baylor University, em Waco, Texas, onde se graduou com os títulos de Bacharel em Artes (A.B.) e Mestre em Artes (A.M.).¹³⁷

137 O ex-aluno da Baylor University, William Buck Bagby, tornou-se parte da exposição *So Great a Cloud of Witnesses*, organizada pelas Bibliotecas da Baylor University entre 18 de

Durante seus estudos, Bagby teve contato com **J. B. Carroll**, um influente teólogo batista e um dos fundadores da Convenção Batista do Sul. Foi sob sua orientação que Bagby aprofundou seus conhecimentos teológicos e consolidou sua vocação missionária. Após se formar, Bagby tornou-se pastor e professor, atuando em Corsicana, Texas. Durante esse período, pastoreou uma igreja onde E. Y. Mullins, que mais tarde se tornaria presidente da Convenção Batista do Sul, fez sua profissão de fé.¹³⁸

Em 21 de outubro de 1880, William Buck Bagby casou-se com Anne Ellen Luther, filha de John Hill Luther e Anne Hasseltine. Sua esposa também tinha uma forte tradição missionária: seu pai era missionário entre ex-escravizados na Carolina do Sul, e sua mãe descendia dos huguenotes franceses perseguidos por motivos religiosos.

O casal sentia um profundo chamado para as missões. Durante um congresso da Convenção Batista do Sul, em 1880, ouviram um sermão sobre a necessidade de enviar missionários para o Brasil. Bagby ficou convencido de que Deus o chamava para esse campo missionário, e tanto ele quanto sua esposa foram comissionados pela Junta de Richmond para atuarem no Brasil.¹³⁹

setembro de 2009 e 18 de janeiro de 2010. A exposição foi dedicada a destacar a trajetória de seis missionários batistas que receberam o título de Distinguished Alumni da instituição, reconhecendo suas contribuições para a missão cristã ao redor do mundo. Ver: BAYLOR UNIVERSITY LIBRARIES. *So Great a Cloud of Witnesses: Baylor Libraries Exhibit*. Baylor University, 18 set. 2009 – 18 jan. 2010. Disponível em: <https://www.baylor.edu/library>

138 E. Y. Mullins, mais tarde, argumenta que a proximidade geográfica com os Estados Unidos e a erosão da catequese católica no Brasil no século XIX facilitaram a propagação da fé batista no país (MULLINS, E. Y. Views of Brazil. *The Foreign Mission Journal*, v. 47, n. 2, p. 60, jun. 1896)

139 Em carta, William escreveu para Anne: "Minha mui querida Ana: a sorte está lançada – a decisão feita, tanto quanto está em mim para fazê-la eu estou pronto a seguir para o Brasil logo que a Junta nos queira enviar. Não é mero impulso nem tão pouco um capricho que me levou a decidir, porém sincera e cuidadosa consideração de joelhos e confio que o nosso Pai me esteja

William Buck Bagby e sua esposa chegaram ao Rio de Janeiro em 2 de março de 1881, a bordo do navio *Yamoyden*. De lá, seguiram para São Paulo e depois para Santa Bárbara d'Oeste, onde foram recebidos pela comunidade batista de imigrantes confederados. Em maio de 1881, Bagby assumiu o pastorado da igreja de Santa Bárbara d'Oeste, sucedendo Elias Hoton Quillin, que renunciou ao cargo para dar lugar ao missionário enviado pelos batistas dos EUA.

Contudo, ele logo percebeu que aquela comunidade era fechada à população brasileira e não tinha interesse em evangelizar além de seu círculo de imigrantes sulistas. Esse isolamento fez com que Bagby decidisse expandir a evangelização para além dos confederados.

No final de 1881, Bagby e sua esposa deixaram Santa Bárbara d'Oeste e mudaram-se para Salvador, Bahia, com o objetivo de evangelizar brasileiros. A escolha da Bahia não foi aleatória: Salvador era um dos principais centros urbanos do Brasil e oferecia maior oportunidade de contato com a população. Em 31 de agosto de 1882, acompanhados de outros dois casais missionários e seus filhos, totalizando doze pessoas, o casal Bagby desembarcou em Salvador, Bahia, determinado a estabelecer uma presença batista voltada para os brasileiros. Durante os primeiros três meses, enfrentaram desafios comuns aos missionários estrangeiros, como a barreira linguística e a resistência de um ambiente predominantemente católico. No entanto, conseguiram alugar

guiando. O Dr. Carrol sairá para visitar as igrejas batistas das diversas associações do Texas, a fim de apresentar o nosso caso e o General Hawthore fará o mesmo no leste do Estado e se conseguir o seu ideal de levantar o nosso sustento por alguns meses e promessas para o futuro, escreverão para o Dr. Tupper, secretário da Junta de Richmond, pedindo que escolha uma comissão de irmãos aqui para nos examinar, para economizar as despesas de viagem de Richmond, e ao mesmo tempo que sejamos nomeados para o Brasil, sem demora". HARRISON, Helena Bagby. *O gigante que dorme: biografia de William B. Bagby do Brasil*. Série Heróis Cristãos II. Rio de Janeiro: CPB, 1947, p. 6-7.

uma sala espaçosa, com capacidade para cerca de 200 pessoas sentadas, onde começaram a realizar cultos e reuniões evangelísticas.¹⁴⁰

O esforço missionário culminou na fundação da Primeira Igreja Batista da Bahia, em 15 de outubro de 1882, sendo esta a primeira igreja batista brasileira, no sentido de que não era voltada apenas para imigrantes norte-americanos, mas sim para a população local. A igreja começou com cinco membros fundadores, que solicitaram suas cartas da **Igreja Batista de Santa Bárbara** e da **Igreja Batista de Estação**, ambas congregações estabelecidas anteriormente por batistas confederados.¹⁴¹ No entanto, a igreja atraiu, logo no início, um público majoritariamente africano ou afrodescendente, o que se explica pelo fato de Salvador ser um dos principais centros do tráfico transatlântico de escravizados no Brasil.¹⁴²

O tratamento dado aos escravizados dentro da comunidade batista era ambíguo e contraditório. Por um lado, os missionários defendiam que todos deveriam ter acesso à Bíblia e à fé cristã, permitindo que escravizados frequentassem os cultos e participassem das atividades religiosas. No entanto, essa inclusão não significava igualdade plena dentro da igreja, não obstante houvesse um esforço para melhorar as condições de vida de negros e negras.

140 BARBOSA, Celso Aloísio; AMARAL, Othon Ávila (org.). *Livro de ouro: epopeia de fé, lutas e vitórias*. Rio de Janeiro: JUERP, 2007. p. 30

141 O registro da ata diz assim: “Acta Primeira da Secção de Instalação da Primeira Igreja Batista na cidade da Bahia. No dia 15 de Outubro de 1882 da era christã, estando presentes nesta cidade da Bahia, no lugar denominado Canella, às 10 horas da manhã os abaixo assignado, membros da Igreja Batista de Sta. Bárbara, na província de São Paulo, tendo se retirado daquela província para esta, unirão-se à Igreja Batista fazendo a sua instalação legalmente. São os seguintes: Senr. Antonio Teixeira de Albuquerque, Senr. Z. C. Taylor, Da. Catharina Taylor, Senr. W. B. Bagby, Da. Anna L. Bagby” (OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em Restolho Seco*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 282-283).

142 MATHEWS, Ruth Ferreira. *Ana Bagby, a pioneira*. Rio de Janeiro: UFMBB, 1972, p. 27.

Um exemplo dessa relação complexa foi o caso de um escravizado que se converteu ao protestantismo, mas cujo senhor era contrário à sua participação na igreja. Para que ele pudesse continuar frequentando os cultos e seguir sua fé, os próprios membros da igreja, mesmo sendo pobres, reuniram dinheiro para comprá-lo de seu dono.¹⁴³ Esse episódio ilustra a tensão entre a intenção evangelizadora e a realidade da escravidão: o ato de libertar um escravizado individualmente não significava um posicionamento claro contra a instituição da escravidão, mas sim um esforço pontual dentro dos limites que os missionários estavam dispostos a transpor.

Os primeiros convertidos à fé batista em Salvador incluíram Emília, uma empregada doméstica; Francisca, esposa de um ex-padre; Mary O'Rorke, uma senhora estrangeira; e João Batista, um latoeiro que se converteu após ler a Bíblia. O crescimento da igreja foi rápido, e já em 1883 contava com 25 membros, enquanto a Escola Bíblica Dominical reunia 35 alunos matriculados:

Deus, em Sua graça, nos permitiu conduzir muitos ao caminho da vida e nos concedeu saúde e força para manter todas as áreas do nosso trabalho. Batizamos vinte pessoas, e a igreja, que há um ano era frágil, cresceu e se tornou um corpo forte de vinte e cinco trabalhadores fervorosos para Cristo. Eles estão cheios de zelo, trabalham com seus amigos e familiares e levam muitos a prestar atenção ao evangelho. Atualmente, estamos pregando seis a oito sermões por semana em seis locais diferentes na cidade e conversamos diariamente com muitas pessoas interessadas na salvação de suas almas. Há agora doze pessoas que parecem estar buscando a salvação

143 HARRISON, Helena Bagby. *O gigante que dorme: biografia de William B. Bagby do Brasil*. Série Heróis Cristãos II. Rio de Janeiro: CPB, 1947, p. 10.

de forma sincera, sendo que várias delas são mulheres; entre elas, duas são filhas de um padre. O próprio padre já conversou com vários de nós sobre o assunto da religião e, dias atrás, pediu a um de nossos membros-um amigo seu-que orasse por ele. Certamente, isso é um sinal promissor. A Escola Dominical está crescendo em interesse. Ontem, tivemos uma frequência de aproximadamente trinta a trinta e cinco pessoas.¹⁴⁴

Os novos convertidos não apenas participavam dos cultos, mas também se envolviam ativamente nos trabalhos da igreja, ajudando na sua consolidação como um centro de difusão do batismo no Brasil.

A fundação da **Primeira Igreja Batista da Bahia** representou um avanço na evangelização batista no Brasil, mas também revelou os limites da inclusão religiosa em uma sociedade marcada pela escravidão. Enquanto os missionários buscavam expandir sua fé entre os afrodescendentes e escravizados, a hierarquia racial e social permaneceu intacta, e a aceitação dos negros na igreja não significava sua equiparação aos membros brancos. Esse modelo de evangelização ajudou a difundir o protestantismo, mas sem desafiar as desigualdades estruturais que definiam o Brasil do século XIX.

William Buck Bagby e Anne Luther Bagby, após o trabalho desenvolvido em Salvador, foram ao Rio de Janeiro. Chegaram na cidade em 24 de julho de 1884. A cidade imperial, cosmopolita e dominada pelo catolicismo, oferecia um campo missionário promissor, mas repleto de obstáculos. Diferente da Bahia, onde os batistas haviam encontrado maior receptividade entre afrodescendentes, o trabalho no Rio exigiria uma abordagem diferente para alcançar os brasileiros.

144 TUPPER, Henry Allen. *A Decade of Foreign Missions, 1880-1890*. Richmond: Foreign Board of the Southern Baptist Convention, 1891, p. 286-287.

A fundação da **Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro** ocorreu exatamente um mês após sua chegada, em 15 de agosto de 1884. Os primeiros membros eram estrangeiros, destacando-se Elizabeth Williams, uma senhora inglesa batista, membro do Tabernáculo Batista de Londres; Mary O'Rorke, uma irlandesa; e o próprio casal Bagby. Apesar de sua origem internacional, todos compartilhavam um objetivo comum: alcançar os brasileiros e estabelecer uma igreja genuinamente nacional.

Os desafios foram constantes. O clima tropical castigava os missionários, e em 1886, Bagby quase perdeu a vida devido à febre amarela. A necessidade de descanso e recuperação os levou de volta aos Estados Unidos, onde passaram 15 meses ao lado de familiares. Neste período, morreu o seu filho caçula, Luther, com apenas três meses de vida.

Ao retornar ao país, o casal Bagby testemunhou a Abolição da Escravidão (1888) e a Proclamação da República (1889). Contudo, a igreja no Rio de Janeiro não prosperava tão rapidamente quanto na Bahia. O campo era árduo, e a conversão de brasileiros ainda ocorria lentamente. Foi nesse contexto que um episódio marcante mudou o curso da igreja: Francisco Fulgêncio Soren, um jovem atraído pela música dos hinos, sentou-se à porta do templo. Em poucas semanas, seu interesse cresceu tanto que se tornou frequentador assíduo dos cultos. Sua conversão logo o transformou em um evangelizador ativo, levando consigo Tomaz Costa e Teodoro Teixeira, que também se tornaram pilares do movimento batista no Brasil.

A influência de Soren foi tão grande que os missionários decidiram enviá-lo aos Estados Unidos para estudar teologia. Após oito anos de preparo, ele retornou ao Brasil em 1900 e, dois anos depois, assumiu o pastorado da própria igreja onde havia se convertido, permitindo

que a família Bagby se ausentasse para um período de descanso sem comprometer a liderança da congregação. Seu ministério se estenderia por 31 anos, consolidando a presença batista no Rio de Janeiro.¹⁴⁵

Após consolidar a igreja em Salvador, William Buck Bagby e sua esposa dedicaram-se à expansão do movimento batista em outras regiões do Brasil. Um dos seus principais esforços foi o treinamento de líderes nacionais, sendo Bagby responsável por discipular e preparar os primeiros pastores batistas brasileiros, como Antônio Teixeira de Albuquerque, que se tornaria uma das figuras centrais do batismo no Brasil. Além disso, para facilitar a evangelização, Bagby trabalhou na tradução da Bíblia e de hinos batistas para o português, além de publicar panfletos e livros sobre a fé evangélica, tornando o ensino mais acessível aos brasileiros. Com o crescimento do movimento, ele também desempenhou um papel fundamental na fundação de igrejas em diversas cidades, incluindo Rio de Janeiro, Recife e São Paulo, o que contribuiu para a consolidação dos batistas como uma presença relevante no protestantismo brasileiro.

William Buck Bagby permaneceu ativo no ministério até o fim da vida. Após décadas de dedicação ao Brasil, faleceu em 5 de agosto de 1939, na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

Zachary Clay Taylor e Katherine Steves Crawford Taylor

Zachary Clay Taylor nasceu em 1851, próximo a Jackson, Mississippi, em uma família tradicional batista. Seu avô, William Taylor, foi um ministro batista ativo na Carolina do Norte, o que influenciou profun-

145 AZEVEDO, Israel Belo de. Coluna e firmeza da verdade: história da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Vol. 1: 1884-1927. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988; Atas da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ. 1884-1910.

damente a trajetória religiosa da família. Em 1865, a família Taylor mudou-se para o Texas, onde Zachary cresceu e teve seu primeiro contato mais profundo com a fé evangélica.

Aos 18 anos, Taylor uniu-se à Igreja Liberty, no condado de Houston, Texas. Seu interesse inicial pela fé se aprofundou quando começou a ler publicações religiosas como o *Texas Baptist Herald*, o que o incentivou a buscar conhecimento teológico mais estruturado. Durante um período de transição, dividiu seu tempo entre ensino, estudo de medicina e o desejo crescente de seguir o ministério.

Em 1875, ingressou na Baylor University, onde concluiu um curso literário em 1879. Enquanto estudava, trabalhou na Sociedade Bíblica Americana, experiência que ampliou seu interesse pelo trabalho missionário. Em junho de 1879, foi consagrado ao ministério da palavra na Igreja Batista de Independence, Texas.

Ainda nesse período, estudou agrimensura, habilidade que o auxiliou financeiramente durante sua formação no **Southern Baptist Theological Seminary**, onde ingressou em fevereiro de 1881. Taylor enfrentou um longo conflito interno sobre sua vocação, inicialmente hesitando em seguir a carreira pastoral, mas, por fim, concluiu que apenas ao pregar encontraria realização espiritual.

A decisão de se tornar missionário surgiu após um contato com o missionário E. Z. Simons, que despertou seu interesse pelas missões internacionais:

O encontro com jovens ministros, na Waco University, trouxe-me a decisão. Vendi meus livros de medicina e, doravante, meu preparo foi para o ministério. Enquanto na Waco University, ouvi o nosso missionário E. Z. Simons, e outros, sobre missões. Isso levou-me a investi-

gar o assunto e também as necessidades dos diferentes campos.¹⁴⁶

Durante seu tempo na Waco University, teve contato com informações sobre o Brasil e começou a se corresponder com Richard Ratcliff, missionário batista que, nesta época, já tinha retornado do Brasil. Esse contato o ajudou a tomar a decisão definitiva de trabalhar como missionário no país.

Em junho de 1881, recebeu um apelo urgente de William Buck Bagby e Alexander Travis Hawthorne, pedindo que fosse ao Brasil. Para levantar fundos para a viagem, Taylor viajou durante 40 dias com o General Hawthorne, angariando recursos para sua missão.

No dia 22 de dezembro de 1881, Taylor casou-se com Katherine Steves Crawford, no Texas. Pouco depois, no início de janeiro de 1882, o casal seguiu para Richmond, Virgínia, onde foi oficialmente nomeado missionário para o Brasil pela Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul.

Zachary Clay Taylor e sua esposa chegaram ao Brasil em 23 de fevereiro de 1882, desembarcando no Rio de Janeiro a bordo da barca **Serene**. Foram inicialmente hospedados pelos missionários metodistas J. J. Ransom e James L. Kennedy, enquanto aguardavam a chegada de William Bagby, que viajou de Campinas, São Paulo, para encontrá-los. Em 3 de março de 1882, Bagby chegou ao Rio de Janeiro, e em 9 de março, os três missionários seguiram juntos para Campinas.¹⁴⁷

146 OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em Restolho Seco*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 170.

147 CRABTREE, A. R. *História dos batistas no Brasil até 1906*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962, p. 68-69.

Poucos dias depois, no sábado seguinte, **Taylor** viajou para Santa Bárbara d'Oeste, onde pregou no domingo, 12 de março de 1882, para a comunidade batista local. Esse evento marcou seu primeiro sermão em solo brasileiro. O casal Taylor, após um período inicial em Santa Bárbara d'Oeste, São Paulo, decidiu que Salvador, na Bahia, seria um ponto estratégico para dar continuidade ao trabalho missionário. Essa escolha se justificava pelo contexto sociocultural da cidade, que, como um dos principais centros urbanos do país, oferecia condições favoráveis para a difusão do protestantismo.

Com o crescimento da comunidade batista, houve uma reorganização dos missionários em diferentes regiões do país. Bagby se transferiu para o Rio de Janeiro e Antônio Teixeira de Albuquerque seguiu para Maceió, enquanto Taylor permaneceu à frente da igreja na Bahia, assumindo o seu pastorado.¹⁴⁸ No entanto, seu trabalho não se restringiu apenas à capital. Pelo contrário, suas atividades missionárias se expandiram para o interior do estado, onde diversas frentes evangelísticas foram estabelecidas. A atuação missionária de Zachary Clay Taylor no interior da Bahia foi fundamental para a consolidação do movimento batista na região, resultando na organização de diversas igrejas ao longo do final do século XIX. A expansão da denominação não se restringiu à capital, Salvador, mas alcançou cidades estratégi-

148 De acordo com Teixeira, os primeiros batismos realizados pela igreja estavam relacionados a pessoas que já faziam parte do círculo próximo dos missionários. Entre as primeiras batizadas estavam Emília Maria e Maria Grife, ambas empregadas de Zachary Clay Taylor, além de Senhoriinha Teixeira, esposa de Antônio Teixeira de Albuquerque. A cerimônia ocorreu em 1883, na praia da Gamboa. O primeiro batismo oriundo de um trabalho missionário voltado para a evangelização externa foi o de João Gualberto Baptista, um artesão, batizado em 8 de novembro de 1883. João desempenhou um papel fundamental na expansão do movimento batista, tornando-se uma figura de destaque na evangelização do grupo. Seu compromisso com a fé foi reconhecido formalmente, e ele foi ordenado pastor em 25 de outubro de 1885. Ver: TEIXEIRA, Marli Geralda. *Os Batistas na Bahia: 1882-1925. Um estudo de história social*. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1975, p. 38.

cas do interior, onde o trabalho evangelístico encontrou terreno fértil para crescer.

O avanço missionário começou com a organização da Igreja Batista de Alagoinhas em 1888, tornando-se um dos primeiros marcos da interiorização do batismo no estado. Seis anos depois, em 1894, a Igreja Batista de Vargem Grande foi estabelecida, demonstrando o fortalecimento da presença batista na região. Nos anos seguintes, o movimento continuou a se expandir, levando à fundação da Igreja Batista de Amargosa, em 1896, e da Igreja Batista de Santo Antônio, em 1898, consolidando a presença da denominação em áreas de crescente atividade econômica e social.

Com a chegada do novo século, Taylor continuou suas incursões missionárias, o que resultou na organização de várias igrejas no ano de 1900, incluindo a Igreja Batista de Vitória da Conquista, uma das mais importantes do sudoeste baiano, além da Igreja Batista de Canavieiras, localizada no litoral do estado. No mesmo ano, a expansão alcançou também Aramari e Rio Salsa, que passaram a contar com comunidades organizadas de fiéis.

Em relação à Igreja Batista que estava em Salvador, em seu quarto aniversário, em 15 de outubro de 1886, Taylor apresentou um relatório de seu desenvolvimento. Até aquele momento, 93 pessoas haviam sido batizadas, e a missão já contava com três igrejas organizadas, dez pontos de pregação, cinco pastores, dois obreiros, quatro diáconos e 120 membros batistas ativos. Além disso, o trabalho missionário já havia produzido dois pastores brasileiros consagrados, enquanto outros dois estavam em processo de preparação para o ministério.¹⁴⁹

149 CRABTREE, A. R. *História dos batistas no Brasil até 1906*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962, p. 87.

Após quinze anos de atividades missionárias no Brasil, em 1897, Taylor elaborou um novo relatório sobre o avanço do movimento batista sob sua liderança. Os dados demonstravam que ocorreram 85 novos convertidos no ano do relatório. Além disso, Taylor enfatizou o esforço contínuo para acompanhar o desenvolvimento das igrejas recém-plantadas, realizando visitas periódicas a cada uma delas pelo menos duas vezes ao ano. Essas viagens missionárias foram extensas, mantendo-o longe de sua cidade e de sua residência por cerca de cinco meses no ano.

O trabalho missionário do casal Zachary Clay Taylor e “Kate” Taylor na Bahia enfrentou inúmeras dificuldades, muitas delas derivadas da própria configuração do protestantismo batista, que trazia uma forte marca norte-americana. A chegada dos missionários enviados pela Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos em 1880 reforçou essa característica, pois eles vieram de uma região profundamente marcada pelo elitismo e pela herança escravocrata do sul dos Estados Unidos.

A missão de Taylor na Bahia logo revelou graves desafios de adaptação cultural. O casal tinha dificuldades para compreender a realidade social brasileira, especialmente em relação à estrutura familiar das classes populares, que diferia significativamente dos padrões protestantes americanos. Eles se chocavam com a informalidade das relações conjugais, comuns entre os segmentos mais pobres da sociedade, e repudiavam práticas alimentares e higiênicas locais, que consideravam inadequadas segundo os seus padrões culturais. Além disso, o sincretismo religioso e as expressões da religiosidade popular lhes pareciam escandalosos, demonstrando um forte etnocentrismo e uma visão de mundo que enxergava a cultura brasileira sob uma ótica de inferioridade.

Outro fator que contribuiu para as dificuldades enfrentadas por Taylor foi a posição ambígua dos missionários em relação à escravidão. Embora tivessem vindo de uma tradição que defendia a evangelização de escravizados, e fossem eventualmente solidários com eles, não existia engajamento em um discurso abolicionista. Pelo contrário, o modelo missionário adotado refletia uma aceitação tácita da ordem social vigente, o que facilitava a identificação inicial com as elites brasileiras. No entanto, essa identificação não era completa, pois os missionários mantinham uma postura de superioridade moral e cultural, o que os afastava tanto das camadas populares quanto das elites locais.

Além dessas barreiras culturais, o trabalho de Taylor também foi prejudicado por dificuldades práticas, como a falta de recursos e o baixo número de convertidos brasileiros. O crescimento da igreja na Bahia não se deu com a mesma rapidez esperada pelos missionários, o que gerava frustrações. A resistência ao protestantismo era grande, tanto por parte do catolicismo dominante quanto pela rejeição das comunidades locais às atitudes paternalistas dos missionários. Isso se mostrará nas crises ocorridas nas igrejas batistas da Bahia.

Com o relativo crescimento da comunidade batista, houve uma reorganização dos missionários em diferentes regiões do país. Bagby se transferiu para o Rio de Janeiro e Antônio Teixeira de Albuquerque seguiu para Maceió, enquanto Taylor permaneceu à frente da igreja na Bahia. Taylor ajudou na organização da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, que se tornaria um centro estratégico para a expansão batista no Brasil.

Katherine Steves Crawford Taylor faleceu em 19 de agosto de 1894, na cidade de Salvador, sendo sepultada no Cemitério Britânico da Bahia. Com sua morte, o missionário Taylor, permaneceu viúvo por um

curto período até contrair novas núpcias em 1895 com Laura Barton, uma missionária que havia servido anteriormente na China.

Mesmo após essa mudança em sua vida pessoal, Taylor continuou ativo no campo missionário no Brasil até 1909, quando problemas de saúde o forçaram a se retirar do país. Sua atuação foi fundamental para a consolidação do movimento batista no Brasil, deixando um legado que perduraria por gerações, especialmente na Bahia, onde organizou igrejas e formou novos líderes cristãos.¹⁵⁰

Impossibilitado de permanecer no Brasil, Taylor retornou aos Estados Unidos, estabelecendo-se na cidade de Corpus Christi, Texas. Embora nutrisse o desejo de retornar ao Brasil para continuar seu trabalho evangélico, sua saúde debilitada impediu a concretização desse plano. Em 1919, um maremoto atingiu Corpus Christi, devastando a cidade e resultando na morte do missionário, de sua segunda esposa, Laura Barton, e de uma de suas filhas.¹⁵¹

Antônio Teixeira de Albuquerque

Antônio Teixeira de Albuquerque nasceu em 15 de abril de 1840, na cidade de Maceió, Alagoas. Criado em uma família tradicionalmente católica, sua trajetória parecia destinada ao sacerdócio desde cedo. Atendendo ao desejo de seus pais, ingressou no Seminário Católico de Olinda, um dos mais prestigiados centros de formação clerical do Brasil no século XIX. Sua ordenação ocorreu em 1871, na cidade de Fortaleza, consolidando sua posição como sacerdote da Igreja Católica.¹⁵²

150 PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 95.

151 PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: JUERP, 2001, p. 95.

152 ALBUQUERQUE, Antonio Teixeira de. *Três razões porque deixei a igreja de Roma*. Salvador: s.n., 1984, p. 13.

No entanto, sua formação coincidiu com um período de intenso debate religioso no Brasil. A polêmica em torno da circulação de Bíblias protestantes, desencadeada pela obra *As bíblias falsificadas ou duas respostas ao senhor Conego Joaquim Pinto de Campos*, do general Abreu e Lima,¹⁵³ gerou grande interesse pelo estudo das Escrituras em sua forma original.

Foi durante esse processo de questionamento que ele encontrou uma Bíblia em italiano. Esse simples ato de leitura se tornaria um divisor de águas em sua vida. Confrontado com discrepâncias entre os ensinamentos eclesiásticos e o texto bíblico, Albuquerque começou a se afastar das doutrinas católicas. Esse conflito interno se intensificou ao longo dos anos, até que, em 1872, tomou a decisão radical de abandonar a batina.

Sua saída do sacerdócio não foi meramente teológica. Albuquerque também foi influenciado por questões pessoais, incluindo seu relacionamento com uma jovem chamada Senhorinha Francisca de Jesus. A notícia foi dada em tons ácidos pelo jornal *O Santo Ofício*:

A seduzida chama-se Senhorinha Francisca de Jesus, tem 17 anos de idade, filha de pais pobres, mas honrados, à casa de quem o padre Albuquerque ia com frequência, a título de diretor espiritual da desventurada mãe da desgraçada donzela! Cá e lá, maus padres há.¹⁵⁴

Após deixar o catolicismo, Albuquerque iniciou uma busca por uma nova identidade religiosa. No início de sua jornada no protestantismo, Albuquerque foi acolhido pela Igreja Presbiteriana de Pernambuco, o

153 ABREU E LIMA, José Ignácio de. *As bíblias falsificadas ou duas respostas ao senhor Conego Joaquim Pinto de Campos*. Recife, 1867.

154 O SANTO OFÍCIO, 06-01-1873.

que gerou uma reação negativa da imprensa maçônico-liberal-republicana aos protestantes. Em seguida, se tornou membro da Igreja Metodista do Catete, no Rio de Janeiro, onde foi recebido como membro em 9 de março de 1879.¹⁵⁵ Seu envolvimento com os metodistas foi relativamente curto, mas significativo, pois lhe proporcionou oportunidades para pregar e desenvolver suas habilidades ministeriais. Sua atuação na igreja chamou a atenção dos líderes metodistas, que o enviaram para auxiliar no trabalho evangelístico em Piracicaba, São Paulo. Lá, contribuiu com a escola metodista local e fortaleceu seu papel como pregador.

Contudo, seu contato com missionários batistas em São Paulo o levou a uma mudança definitiva de filiação denominacional. Em 20 de junho de 1880, Albuquerque se uniu formalmente à Igreja Batista da Estação, tornando-se o primeiro brasileiro a se filiar a uma Igreja Batista no Brasil.¹⁵⁶ Embora a data exata de seu batismo não esteja documentada, sabe-se que foi realizado pelo pastor Robert P. Thomas. Pouco tempo depois, em junho de 1880, ele foi ordenado ao ministério batista, tornando-se o primeiro pastor batista brasileiro.¹⁵⁷

A decisão de ordenar Albuquerque logo após sua conversão estava alinhada com a estratégia missionária da Junta de Richmond, que via nele um recurso valioso para a expansão da fé batista no Brasil. Os missionários norte-americanos enfrentavam dificuldades com a língua portuguesa, o que tornava Albuquerque um intermediário essen-

155 KENNEDY, James Lillibourne. *Cincoenta anos de metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928, p. 21.

156 OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em Restolho Seco*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 6, 35.

157 QUILLIN, E. H. A Roman Priest in search of the primitive church. *FMJ*, v.12, n.7/127, out. 1880, p. 1-2.

cial. Além de ser um pregador eloquente, ele ajudava na tradução de materiais religiosos e na comunicação com a população brasileira.

No entanto, sua trajetória ministerial não foi isenta de conflitos. Apenas quatro meses após sua ordenação, Albuquerque teve um desencontro com o missionário E. H. Quillin, que coordenava os trabalhos batistas no Brasil. Esse conflito levou Albuquerque a se afastar temporariamente do ministério. Durante esse período de incerteza, ele foi sustentado financeiramente pelos missionários William Buck Bagby e Zachary Clay Taylor, que reconheceram seu potencial e desejavam tê-lo como colaborador na obra missionária.¹⁵⁸

Bagby, que chegou ao Brasil em março de 1881, e Taylor, que chegou posteriormente, decidiram reaproximar Albuquerque do trabalho batista. Em 1882, após negociações com a Junta de Richmond, Albuquerque foi reintegrado ao ministério e recebeu apoio para atuar como evangelista.¹⁵⁹ Em 31 de agosto de 1882, ele e sua família partiram para Salvador, na Bahia, junto com as famílias de Bagby e Taylor. A chegada dos missionários marcou o início de um novo capítulo na história do protestantismo no Brasil, culminando na fundação da Primeira Igreja Batista da Bahia.

A chegada de Antônio Teixeira de Albuquerque, juntamente com os missionários William Buck Bagby e Zachary Clay Taylor, a Salvador, em 31 de agosto de 1882, marcou um momento decisivo para o cres-

158 Assim afirma Bagby em carta: “Tem escrito várias vezes ultimamente, e expressa o grande desejo de trabalhar para o Mestre. Ele ainda está ensinando na escola. Ainda crê que nós podemos tê-lo conosco, para ajudar-nos no estudo da língua, quando já estivermos estabelecidos, e espera que ele seja de grande utilidade para nós no trabalho.” BAGBY, W. B., *Carta para a Junta de Richmond*, 17 de maio de 1882.

159 OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em Restolho Seco*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 50-51.

cimento do movimento batista no Brasil. Instaladas em um mesmo prédio, mas mantendo suas privacidades familiares, as três famílias começaram a estruturar o trabalho evangelístico na cidade.

Desde o início, Albuquerque desempenhou um papel central na nova congregação, servindo como pregador, professor e secretário.¹⁶⁰ Sua proficiência no idioma português era uma vantagem inestimável, pois permitia uma comunicação eficaz com a população local, facilitando a disseminação das doutrinas batistas. Além de ensinar os missionários americanos a falar português, ele também se dedicou à escrita e à tradução de materiais religiosos.

O reconhecimento da congregação pelo trabalho de Albuquerque foi demonstrado em 2 de junho de 1884, quando foi realizada uma votação para definir o pastor principal da Primeira Igreja Batista da Bahia. Zachary Taylor recebeu 15 votos, enquanto Albuquerque obteve 10 votos, um número expressivo que refletia seu prestígio dentro da comunidade. Como resultado, decidiu-se nomeá-lo co-pastor da igreja, compartilhando a liderança com Taylor.¹⁶¹

Apesar de seu sucesso na Bahia, Albuquerque começou a receber convites para levar o evangelho a outras regiões do país. Sua pregação e sua literatura alcançaram pessoas em seu estado natal, Alagoas, despertando o interesse de pequenos grupos que estudavam a Bíblia e desejavam estabelecer uma igreja batista. Em um relatório apresentado à Junta, em 10 de setembro de 1884, Taylor registra o seguinte:

160 BAGBY, William Buck. Carta da Bahia para a Junta, 11 set. 1883. *FMJ*, Richmond, v.15. n.4/184, nov. 1883, p. 4.

161 OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em Restolho Seco*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 50.

Senhor Teixeira e dois de nossos colportores foram até Alagoas na última semana. Esta cidade interiorana dista cerca de trinta léguas, por trem, de Salvador, e tem uns seis mil habitantes. Venderam mais de cem Bíblias e porções, distribuindo quatrocentos Tratados. Senhor Teixeira pregou duas vezes, porém, foi impedido de fazê-lo na terceira vez. Um médico convidou-o para ficar e pregar em sua casa. Na segunda noite, havia duzentas pessoas com muita atenção e ordem. Na terceira noite, o padre preparou um motim; porém, alguns foram suficientemente corajosos para defender nossos irmãos, dizendo que estavam falando das verdades do Evangelho. Muitos foram favoráveis e alguns mostraram-se interessados. Na volta, o senhor Teixeira recebeu uma carta de um antigo amigo de Maceió, capital da Província que fica ao norte da Bahia, pedindo que um missionário, um ou dois de nós, fosse até lá para formação de uma igreja – a Macedônia chama. Um deles é esperado aqui em breve, quando o assunto será tratado melhor. Parece que já há cerca de cinquenta convertidos, apenas pela leitura da Bíblia.¹⁶²

A decisão foi tomada em 1884, quando ele aceitou o chamado para levar a mensagem batista a Maceió, sua cidade natal. Sua saída da Bahia marcou o fim de uma fase intensa de trabalho, mas também o início de uma nova jornada missionária.

Ao chegar a Maceió, Albuquerque encontrou um cenário propício para a implantação do trabalho batista. Pequenos grupos já estudavam a Bíblia por conta própria, muitos influenciados pelo livro *Três Razões*

162 OLIVEIRA, Betty Antunes de. Centelha em Restolho Seco. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 81.

por que Deixei a Igreja Romana, de autoria do próprio Albuquerque. Esse material serviu como catalisador para despertar o interesse de diversas famílias pela nova fé.¹⁶³

Sua chegada foi recebida com entusiasmo por cerca de 50 pessoas que se reuniam para estudar a Bíblia. Esses indivíduos, antes sem um direcionamento denominacional claro, encontraram em Albuquerque um guia espiritual preparado e experiente. A partir desse grupo inicial, em 17 de maio de 1885, foi organizada a Primeira Igreja Batista de Maceió, com dez membros fundadores.

O missionário Zachary Taylor, em seu relatório trimestral à Junta de Richmond, descreveu o evento:

No dia 17 de maio, depois da oração, organizamos a Primeira Igreja Batista de Maceió, com 10 membros. O Sr. Teixeira, esposa e filho pediram cartas demissórias da Bahia, e o Sr. Mello Lins entrou na organização. No sábado seguinte, celebramos a Ceia do Senhor. Pregamos quase todas as noites por duas semanas. A pequena igreja teve um princípio auspicioso, empenhando-se em pagar o aluguel da casa de culto desde a organização. Há uma dúzia de interessados. Peço que Maceió seja incluída na lista de estações.¹⁶⁴

A presença de Albuquerque em Maceió fortaleceu o movimento batista na região. Seu antigo amigo e conterrâneo, Wandregesilo Melo Lins, que já havia se afastado do catolicismo e simpatizava com os

163 ALBUQUERQUE, Antônio Teixeira de. *Três razões porque deixei a Igreja de Roma*. Salvador, 1984.

164 CRABTREE, A. R. *História dos batistas no Brasil até 1906*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962, p. 84-85.

protestantes, foi um dos primeiros a se unir ao novo trabalho.¹⁶⁵ Ele havia frequentado igrejas presbiterianas, mas nunca chegou a se tornar membro devido às diferenças doutrinárias quanto ao batismo. Após compreender a teologia batista, foi batizado por Zachary Taylor e passou a colaborar diretamente com Albuquerque na evangelização da capital alagoana.

Embora a resposta inicial ao trabalho de Albuquerque tenha sido positiva, a oposição da Igreja Católica e de parte da sociedade local não tardou a se manifestar. O avanço do protestantismo em uma região profundamente marcada pelo catolicismo provocou reações hostis.

Além dessas dificuldades, **Albuquerque** começou a sofrer com problemas de saúde, agravados pela intensidade de seu ministério e pelas condições adversas da época. Mesmo debilitado, manteve sua

165 Segundo Moutta, Wandragésilo Melo Lins ajudou Albuquerque a "...fugir da perseguição do clero e o encaminhou nos estudos da Bíblia, pois já tinha mais conhecimentos bíblicos do que seu amigo ex-padre. De fato, a ajuda de Melo Lins foi essencial para a conversão e consagração de Teixeira. Melo Lins permaneceu em Maceió, membro da igreja então pastoreada por Teixeira, atuando como pregador e evangelista ardoroso. No início de 1886 ele foi consagrado ao ministério pastoral, em Maceió, e de lá seguiu de volta a Recife, atendendo ao desafio de Taylor, para plantar uma igreja naquela cidade. Seis meses depois, já havia uma animada congregação e seis pessoas prontas para o batismo. No início de 1886, chegam para ajudar Melo Lins no trabalho, os missionários Charles Daniel e sua esposa. Daniel tinha a vantagem de falar o português, posto ter sido criado no Brasil. Melo Lins e Daniel organizam juntos a igreja batista de Recife. Com a saída de Taylor, que se retirava aos Estados Unidos para tratamento de sua saúde, três meses após a organização da igreja de Recife, Charles Daniel foi para a Bahia para substituí-lo. Melo Lins assumiu como pastor em Recife, enfrentando grandes dificuldades no pastoreio: um de seus membros, divorciado, queria casar-se novamente e o pastor Lins se opunha. Formaram-se grupos que dividiram a igreja, estabelecendo-se um clima de terrível luta, afastando os crentes e quase levando a zero a congregação. Ao saber desta questão, Taylor, que já estava de volta ao Brasil, cortou o salário de Melo Lins, deixando-o em sérios apuros. Melo Lins então voltou para Maceió e a igreja de Recife, muito enfraquecida, era visitada esporadicamente por Taylor" (MOUTTA, Samuel Meira. *A visão dos pioneiros: uma análise histórico-estratégica da plantação de igrejas nos primeiros anos dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Southeastern Baptist Theological Seminary, 2015, p. 27-28).

dedicação à pregação e à organização da igreja, consolidando a fé batista entre os alagoanos. Nos primeiros meses de 1887, Albuquerque começou a apresentar sinais severos de fraqueza e adoecimento. Ele escreveu à Igreja Batista da Bahia um telegrama urgente relatando seu estado crítico e pedindo assistência pastoral.

Seguindo o conselho dos médicos, mudou-se para Rio Largo, uma pequena cidade nos arredores de Maceió, na esperança de que o clima mais ameno lhe proporcionasse alguma melhora. Contudo, sua condição se agravou rapidamente. No dia 7 de abril de 1887, aos 46 anos de idade, Antônio Teixeira de Albuquerque faleceu.

A CONSTRUÇÃO DA ESTRUTURA BATISTA E A EXPANSÃO GEOGRÁFICA

Após a consolidação das igrejas batistas no Rio de Janeiro e na Bahia, os missionários ampliaram suas atividades, deslocando-se para outras regiões do país. Estados como Pernambuco, São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Amazonas passaram a receber esforços missionários, com o objetivo de expandir a denominação. Na região Norte, missionários como Eurico Nelson e John Mein desempenharam um papel crucial ao evangelizar comunidades ribeirinhas e indígenas, levando a fé batista para áreas remotas e de difícil acesso.

Paralelamente à expansão territorial, a necessidade de organização e cooperação entre as igrejas levou à criação da Primeira Associação Batista, em 1891. Essa iniciativa reuniu igrejas de diferentes estados com o propósito de fortalecer a cooperação e a organização eclesial. Esse movimento pavimentou o caminho para a fundação da **Convenção Batista Brasileira** (CBB) em 1907, consolidando a unidade denominacional e proporcionando uma estrutura mais robusta para o crescimento do movimento no país.

Outro fator essencial para a consolidação do batismo no Brasil foi a ênfase na publicação de literatura religiosa e na educação cristã. Em 1901, foi fundado *O Jornal Batista*, um periódico que se tornou fundamental para a disseminação das doutrinas batistas e a comunicação entre as igrejas espalhadas pelo país. Além disso, os batistas investiram na criação de escolas em diversas cidades, promovendo a formação de novos líderes e reforçando a identidade denominacional por meio da educação religiosa e acadêmica.

A RELAÇÃO DOS BATISTAS COM A SOCIEDADE PÓS-ESCRAVISTA

A abolição da escravidão criou uma nova realidade social, mas os ex-escravizados continuaram marginalizados, sem acesso à terra, educação ou oportunidades econômicas. As igrejas protestantes, incluindo as batistas, passaram a desempenhar um papel importante na evangelização dessa população, oferecendo educação e assistência social. No entanto, essa integração nem sempre foi igualitária.

A inclusão de negros nas Igrejas Batistas foi um processo gradual e repleto de desafios. Com o crescimento do protestantismo no Brasil, as Igrejas Batistas passaram a receber um número crescente de ex-escravizados e trabalhadores negros pobres. No entanto, apesar da acolhida, a presença negra nas igrejas raramente se traduzia em posições de liderança pastoral. Muitas congregações mantiveram uma estrutura segregacionista implícita, refletindo a mentalidade herdada dos missionários sulistas dos Estados Unidos, que haviam crescido em um contexto de escravidão e segregação racial.

Ao mesmo tempo, os batistas foram pioneiros na criação de iniciativas educacionais voltadas para a população negra e carente. A fun-

dação de escolas dominicais desempenhou um papel essencial na alfabetização e na formação bíblica desses grupos, permitindo que muitos convertidos tivessem acesso à leitura e ao estudo das Escrituras. Esse investimento na educação foi fundamental para que, ao longo do século XX, uma nova geração de fiéis negros pudesse se tornar ativa na propagação do protestantismo, assumindo funções na igreja e contribuindo para a expansão da denominação.

Embora a liderança das igrejas batistas continuasse predominantemente branca, aos poucos começaram a surgir os primeiros pastores negros, principalmente em regiões onde a população afro-brasileira era numerosa. Esses líderes, no entanto, enfrentaram resistência dentro das próprias congregações, que, mesmo pregando a liberdade religiosa, ainda refletiam a hierarquia racial da sociedade brasileira. A luta por reconhecimento e inclusão foi um processo árduo, mas essencial para a diversificação e o fortalecimento do movimento batista no país.

PERFIL

Thomas Jefferson Bowen e a evangelização escravocrata

A incursão dos missionários batistas no Brasil teve início na segunda metade do século XIX, impulsionada pelo desejo de expandir a fé protestante em territórios considerados estratégicos para a evangelização. Enviados pela Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, esses missionários trouxeram consigo não apenas doutrinas teológicas, mas também aspectos socioculturais de sua terra natal, incluindo uma postura ambígua em relação à escravidão, um tema sensível tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos daquele período.

O Brasil, assim como os Estados Unidos, mantinha uma economia profundamente dependente do trabalho escravizado, e os missionários sulistas, em sua maioria, evitavam confrontar essa realidade de maneira direta. A Convenção Batista do Sul, formada em um contexto no qual muitas igrejas apoiavam ou toleravam a escravidão, não incentivava seus enviados a se posicionarem politicamente sobre o tema no Brasil. Dessa forma, a missão batista procurou consolidar sua presença sem antagonizar as estruturas sociais vigentes, concentrando-se no trabalho evangélico e na organização de igrejas locais.

Dentro desse contexto, a atuação missionária no Brasil seguiu diferentes fases e contou com figuras emblemáticas que desempenharam papéis essenciais na disseminação do protestantismo. Quanto à escravidão, ela era vista como parte da ordem social e econômica:

O Brasil, como os Estados Unidos, tem escravos e os missionários enviados pela Convenção Batista do Sul não podiam sentir-se constrangidos a combater a escravatura e assim envolver-se na política do país.¹⁶⁶

A trajetória de Thomas Jefferson Bowen no campo missionário iniciou-se em 1840, quando, aos 26 anos de idade, ele experimentou uma conversão religiosa que direcionaria sua vocação pastoral. Em 1841, foi ordenado ao ministério e passou a dedicar-se intensamente à pregação itinerante, exercendo papel fundamental na difusão do evangelho nas regiões da Geórgia, Flórida e Alabama. Sua atuação estendeu-se por quase sete anos, período no qual desempenhou funções como professor e missionário autossustentado, percorrendo comunidades dispersas e estabelecendo vínculos com congregações já existentes. Essa experiência consolidou seu preparo para desafios

166 CRABTREE, A. R. *História dos Batistas do Brasil até 1906*. Rio de Janeiro. Casa Publicadora Batista, 1962, p. 5.

missionários mais amplos, culminando na sua designação para atuar fora dos Estados Unidos.

Entre os diversos contatos que estabeleceu durante suas incursões missionárias, destaca-se sua interação com a família Ratcliff, de tradição quaker, residente no condado de Walton, Flórida. Foi nessa família que Bowen encontrou **Richard Ratcliff**, um jovem que se converteu ao cristianismo sob sua influência e que, mais tarde, desempenharia papel crucial no desenvolvimento do protestantismo batista no Brasil. O vínculo entre Bowen e Ratcliff transcendeu a esfera pessoal e ganhou relevância histórica, pois ambos, em momentos distintos, contribuíram para a formação das primeiras comunidades batistas no Brasil, demonstrando a continuidade do projeto evangelístico que ultrapassava fronteiras geográficas e culturais.

A primeira grande missão transcultural de Bowen não ocorreu no Brasil, mas na África, onde ele foi enviado pela Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul. Seu envolvimento com o continente africano refletia uma tendência do protestantismo anglo-americano da época, que enxergava na África um campo fértil para a evangelização. Entretanto, após anos de atuação missionária na região, Bowen passou a considerar o Brasil como um local estratégico para a expansão batista, especialmente pelo fato de o país abrigar uma expressiva população de afrodescendentes, muitos dos quais eram originários da África Central e da etnia iorubá.

A percepção de Bowen sobre a importância do Brasil como ponte para a evangelização africana foi reforçada pela leitura da obra *Brazil and the Brazilians*, de **Daniel Parish Kidder** e **James Cooley Fletcher**. Publicado na segunda metade do século XIX, o livro fornecia um panorama sobre a sociedade brasileira, embora suas informações

fossem relativamente superficiais. Ainda assim, essa leitura despertou em Bowen a convicção de que a presença missionária batista no Brasil poderia servir como um elo entre os afrodescendentes brasileiros e a evangelização da África.

Em 11 de janeiro de 1859, Bowen oficializou sua intenção de atuar no Brasil ao enviar uma correspondência à Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul. Na carta, sugeria sua designação para o país, fundamentando sua proposta na possibilidade de treinar negros brasileiros que, posteriormente, poderiam ser enviados de volta à África como missionários. Esse modelo missiológico baseava-se na ideia de que os afrodescendentes, por possuírem laços culturais e linguísticos com determinadas regiões africanas, teriam maior facilidade para evangelizar seus congêneres. Essa estratégia, contudo, refletia também uma visão racializada do trabalho missionário, na qual os missionários brancos ocupavam a posição de formadores e os negros eram preparados para a evangelização dentro de seus próprios grupos étnicos. Ele mesmo afirma:

Minha mais forte razão para trabalhar no Brasil é a esperança de preparar pregadores de cor negra. Experimentei encontrar aqui mesmo o meio pelo qual isto poderia ser feito, porém, não consegui. E não me sinto responsável por esse insucesso. Deus sabe, e desejo sempre lembrar, que eu tenho feito tudo que posso para promover as missões africanas. O meu oferecimento é permanente para qualquer um que me deseje usar na educação de pregadores negros. Se minha oferta for rejeitada, eu me sentirei desobrigado. Porém, o fato de desobrigar-me não promove o trabalho da Causa. Espero que de algum modo ele seja feito.¹⁶⁷

167 OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em Restolho Seco*. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 111.

A proposta de Thomas Jefferson Bowen para a criação de uma escola de formação missionária voltada para afrodescendentes encontrou resistência significativa nos Estados Unidos. Sua ideia de estabelecer uma instituição educacional cristã destinada à capacitação de negros para o trabalho missionário enfrentou objeções tanto por parte dos norte-americanos natos quanto dos imigrantes que compartilhavam a mentalidade segregacionista predominante na época.

Diante desse cenário adverso, a transferência do empreendimento para o Brasil surgiu como uma alternativa estratégica. No Brasil, Bowen vislumbrava um ambiente menos hostil para a implementação de seu plano, ao mesmo tempo em que poderia contribuir para a expansão da influência protestante no país e fomentar a formação de líderes negros que, posteriormente, poderiam atuar na África.

A nomeação oficial de **Bowen** como missionário para o Brasil ocorreu em 9 de novembro de 1859, quando foi designado pela Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul (FMB). A partir desse momento, ele e sua esposa iniciaram os preparativos para a viagem, buscando estruturar os meios necessários para sua instalação e atuação em solo brasileiro. Antes de embarcar para o novo campo missionário, Bowen fez uma última visita ao seu pai idoso, residente no estado do Alabama, que viria a falecer poucos anos depois, em 1863. Esse período de transição não apenas marcou o encerramento de sua atuação missionária nos Estados Unidos, mas também consolidou sua determinação em desenvolver um projeto evangelístico voltado para os afrodescendentes no Brasil.

A chegada de Bowen ao Rio de Janeiro ocorreu em 21 de maio de 1860. Desde o início, sua presença gerou repercussão e foi prontamente noticiada nos periódicos locais. Seu objetivo declarado era

estabelecer um trabalho missionário direcionado à evangelização de africanos escravizados, especialmente aqueles oriundos da África Ocidental, que haviam sido trazidos para o Brasil em grande número. A possibilidade de um estrangeiro protestante promover atividades religiosas entre a população escravizada rapidamente despertou a atenção das autoridades e dos setores conservadores da sociedade brasileira, que viam com desconfiança qualquer iniciativa que pudesse subverter a ordem estabelecida.

O *Diário do Rio de Janeiro*, um dos principais veículos de imprensa da época, publicou um alerta sobre as intenções de Bowen, sugerindo que sua presença e suas atividades deveriam ser monitoradas com cautela. O periódico destacou no dia 21 de maio de 1860 que o missionário já havia iniciado pregações voltadas para escravizados pertencentes ao grupo étnico minas, com os quais conseguia se comunicar em iorubá. Essa habilidade linguística representava um fator crucial para sua abordagem missionária, pois permitia-lhe um contato direto e imediato com a população alvo de seu trabalho evangelístico. No entanto, essa mesma competência linguística também ampliava a suspeita das autoridades, que temiam que a pregação protestante entre os escravizados pudesse fomentar ideias libertárias ou contestatórias à ordem social vigente.

No dia 29 seguinte, ou seja, três dias depois daquela publicação, o mesmo jornal registrou o que segue:

O padre americano Bowen pede-nos uma retificação à notícia que demos de que vinha pregar e converter entre nós para a seita dos anabatistas. Diz-nos este pastor que fala, é verdade, a língua dos pretos-minas, porque sendo natural do Estado de Geórgia, onde há escravatura, tem tido mais de uma ocasião de comunicar com es-

ses pretos. Foi devido a esse conhecimento que alguns o têm procurado para receber notícias acerca de seu país. A missão que tem no Brasil é empregar na lavoura alguns escravos que possui na Geórgia, e não converter almas ou fundar seita. Estimamos que assim seja; e estimamos por nós e pelo digno pastor. Com a nossa primeira notícia indicávamos à autoridade um fato cuja veracidade nos afiançavam. Estamos convencidos de que o digno pastor fala pela sua consciência, com a qual esperamos que vai ser solidário o seu procedimento futuro.¹⁶⁸

A cobertura jornalística oferecida pelo *Diário do Rio de Janeiro* a respeito da chegada de Thomas Jefferson Bowen ao Brasil não apenas revela o forte alinhamento da imprensa com o status quo escravocrata, mas também explicita a conivência de setores influentes da sociedade brasileira com a manutenção de um sistema que negava a liberdade e a dignidade de milhões de pessoas. A abordagem do periódico é, ao mesmo tempo, um reflexo da mentalidade escravocrata e um exemplo clássico de como o discurso midiático pode ser utilizado para distorcer fatos e neutralizar ameaças percebidas à ordem vigente.

A primeira questão a ser criticada diz respeito à maneira como o jornal apresenta a preocupação com a possibilidade de Bowen atuar na evangelização dos negros escravizados. O tom do texto sugere que qualquer tentativa de oferecer a esses indivíduos uma alternativa religiosa diferente do catolicismo oficial deveria ser prontamente denunciada às autoridades. Essa postura revela não apenas um viés fortemente antiprotestante – algo comum em um país de tradição católica –, mas também um temor de que a pregação protestante pudessem fomentar algum tipo de insubordinação entre os cativos. O receio

168 DIÁRIO DO RIO DE JANEIRO, ano XL, nº 65, terça, 29 de maio de 1860.

de que escravizados passassem a enxergar-se como sujeitos espiritualmente livres e moralmente iguais aos seus senhores evidencia o quanto a estrutura social brasileira dependia da desumanização dos negros para se perpetuar.

Além disso, a forma como o jornal “corrige” sua própria notícia, baseando-se na alegada declaração de Bowen de que sua missão seria apenas “empregar na lavoura alguns escravos que possui na Geórgia”, expõe a aceitação tácita da escravidão como algo natural e até mesmo positivo. O fato de que essa afirmação, ao invés de ser criticada, é recebida com alívio pelo jornal, demonstra o cinismo da imprensa brasileira da época. O veículo não questiona a moralidade da posse de seres humanos como propriedade, tampouco problematiza o absurdo de que um missionário cristão – cuja fé deveria pregar a libertação e a dignidade de todos os indivíduos – fosse também um escravocrata. Ao contrário, o jornal celebra o fato de que Bowen não teria vindo para converter os cativos, mas sim para explorá-los economicamente, como se isso fosse um propósito mais legítimo e desejável.

O trecho final, no qual o periódico expressa a esperança de que Bowen seja “solidário à sua consciência” e mantenha sua conduta alinhada ao que declarou, funciona como um claro aviso. Há aqui uma ameaça velada: qualquer ação do missionário que se desviasse do que foi publicamente declarado poderia ser encarada como uma afronta à ordem escravista e, conseqüentemente, sujeitá-lo a represálias. O jornal, portanto, não se contenta apenas em registrar a versão apresentada por Bowen, mas se posiciona como um fiscal da manutenção do sistema escravocrata, exigindo que ele atue conforme a conveniência dos senhores de escravos.

A figura de Thomas Jefferson Bowen, embora reverenciada por alguns como um pioneiro da missão batista no Brasil, deve ser analisada

com o devido rigor crítico, especialmente à luz das suas contradições morais e teológicas. Sua trajetória reflete não apenas os dilemas da expansão missionária protestante no século XIX, mas também o profundo comprometimento de certos setores do cristianismo evangélico com a estrutura escravocrata e a supremacia branca. Ao invés de ser um missionário exclusivamente preocupado com a evangelização e a dignidade humana, Bowen personifica a ambiguidade ética que marcou a atuação de muitos líderes religiosos do Sul dos Estados Unidos: defendia a salvação espiritual dos negros, mas tolerava, usufruía e até justificava sua opressão social e econômica.

O primeiro aspecto a ser criticado é sua relação direta com a escravidão. Embora tenha aprendido a língua iorubá durante sua atuação missionária na África, sua fluência nesse idioma não veio de uma imersão cultural respeitosa, mas do contato com negros escravizados nos Estados Unidos, onde ele próprio vivia em um ambiente que normalizava a posse de seres humanos como propriedade. Mais do que isso, as fontes históricas indicam que Bowen possuía escravizados na Geórgia e planejava utilizá-los para fins produtivos no Brasil, fato que deveria causar repulsa imediata a qualquer análise séria de sua suposta vocação missionária. A incongruência entre pregar a libertação espiritual e, ao mesmo tempo, manter cativos sob seu domínio materializa uma das maiores hipocrisias da missão protestante sulista.

Além disso, Bowen demonstrava uma compreensão seletiva da justiça divina. Ele acreditava que a evangelização dos negros era fundamental, mas nunca se colocou como um oponente direto do sistema escravista. Diferente de outros cristãos que, mesmo pertencentes a uma sociedade escravocrata, tiveram a coragem de condenar o regime de exploração humana, Bowen preferiu o caminho da conveniência. Ao invés de se insurgir contra a escravidão, moldou seu discurso para

se encaixar nos limites aceitáveis pelos interesses dos senhores de escravizados. Essa postura pragmática revela que sua missão estava subordinada a um cálculo político e social, mais preocupado com a aceitação dos poderosos do que com a real libertação dos oprimidos.

A submissão de Bowen às estruturas racistas fica ainda mais evidente quando analisamos sua resposta à imprensa brasileira. Ao ser denunciado pelo *Diário do Rio de Janeiro* como alguém que poderia estar convertendo negros à fé batista, sua reação não foi afirmar com orgulho sua missão evangelística, mas sim apressar-se a negar qualquer intenção de converter os escravizados. Sua defesa – de que estava no Brasil apenas para gerir propriedades e empregar escravizados – não apenas soava como um desmentido conveniente, mas revelava sua real prioridade: não desagradar as elites escravistas brasileiras. Se seu compromisso maior fosse com o Evangelho e a dignidade humana, ele teria aproveitado a ocasião para reafirmar seu propósito missionário e para desafiar a imoralidade da escravidão. Em vez disso, optou pela acomodação e pela proteção de sua posição social.

A tentativa de missão de Thomas Jefferson Bowen no Brasil fracassou por diversos fatores. O primeiro foi a desconfiança do governo imperial brasileiro, que temia a influência protestante sobre os escravizados e via com receio qualquer iniciativa que pudesse fomentar questionamentos ou revoltas entre essa população. Além disso, Bowen enfrentou condições precárias de saúde, tendo contraído doenças tropicais que comprometeram sua capacidade de continuar o trabalho missionário. Por fim, a falta de apoio institucional da Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul, especialmente após a Guerra Civil Americana, enfraqueceu sua missão e dificultou a manutenção de seus esforços evangelísticos no Brasil. Esses obstáculos levaram ao fracasso da primeira tentativa formal de estabelecer

uma missão batista no país, adiando a consolidação do movimento para as décadas seguintes.

Sobre esse mesmo assunto, Bowen tornou a falar em sua carta do dia 19.12.1860. Reportou-se ao incidente, acrescentando que ele se expusera ao perigo de ser preso e interrogado sobre sua vida, simplesmente por falar aos negros, de que Cristo era o Salvador. Essa conversa tivera lugar, sentados no escritório do Sr. Wright:

O povo falou de mim e disse mentiras. (...) Há indubitavelmente quem gostaria de enforcar-me se o pudesse. Penso que ninguém acreditaria ser eu um abolicionista. Porém, o resultado de tudo é que muito pouco posso fazer entre os negros; e eu nem deveria ficar de todo surpreendido se eu tivesse problemas pelo fato de falar-lhes. Devo ser prudente tanto quanto posso, porém, não devo ter medo de dizer a essa pobre gente como se pode ser salvo. Essa gente é negligenciada pelos sacerdotes. A maior parte de negros é de mulçumanos e alguns são pagãos. Não encontrei um que professasse o catolicismo, embora haja idolatria entre eles, curvando-se ante às imagens papistas. (...) Creio que muita coisa boa poderá ser feita aqui, porém, o trabalho será lento. Ainda não se tentou fazer um trabalho entre os brasileiros. Os missionários estão temerosos de iniciá-lo para que não haja distúrbio prematuro.¹⁶⁹

A carta revela uma série de contradições e problemáticas que refletem tanto o contexto social da época quanto as limitações ideológicas e teológicas do autor. Embora a correspondência demonstre certo interesse na evangelização de negros escravizados no Brasil, a forma como o autor se expressa revela uma postura ambígua, que não rompe efe-

169 OLIVEIRA, Betty Antunes de. Centelha em Restolho Seco. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 143.

tivamente com a estrutura escravocrata, mas antes busca manter uma prudência política que o isente de conflitos com as elites locais.

O primeiro problema evidente é a tentativa do autor de se dissociar do abolicionismo. Ao afirmar que “ninguém acreditaria ser eu um abolicionista”, ele não apenas nega um compromisso com a liberdade dos escravizados, mas parece fazê-lo com uma certa necessidade de reafirmar sua posição perante aqueles que detinham o poder. Esse distanciamento estratégico sugere que o missionário compreendia os riscos de desafiar diretamente a escravidão no Brasil e, ao invés de utilizar sua posição para condenar esse sistema, opta por uma postura conciliatória. Essa escolha é profundamente problemática, pois a escravidão não era apenas uma questão social ou econômica, mas um pecado estrutural que contradizia qualquer princípio cristão autêntico de justiça e igualdade.

Além disso, a carta revela uma clara subserviência à ordem vigente, demonstrando que o missionário se preocupava mais em evitar conflitos com as elites do que em denunciar a opressão que testemunhava. Ele reconhece que “muito pouco posso fazer entre os negros” e admite que deve ser “prudente tanto quanto posso”, mas em momento algum questiona por que esse sistema de opressão o impede de exercer livremente sua missão. Se sua preocupação real fosse a evangelização, ele deveria entender que a conversão e a pregação da fé cristã jamais poderiam ser separadas da denúncia do pecado estrutural da escravidão. Contudo, ele aceita as restrições impostas a sua atuação como algo natural, evitando posicionar-se de forma clara contra a exploração brutal que os negros sofriam.

Outro aspecto problemático é a forma como ele descreve a religiosidade dos escravizados. A afirmação de que “a maior parte de ne-

gros é de muçulmanos e alguns são pagãos” carrega um tom de estranhamento e de diferenciação entre “civilizados” e “incivilizados”, o que reflete o etnocentrismo e a visão de superioridade cultural típica dos missionários protestantes do século XIX. Além disso, ao afirmar que não encontrou um negro que professasse o catolicismo, mas que havia idolatria entre eles, curvando-se diante de imagens, ele reproduz a retórica anticatólica comum entre os missionários batistas do Sul dos Estados Unidos. Contudo, essa leitura demonstra um desconhecimento da complexidade religiosa dos negros escravizados, muitos dos quais já haviam passado por processos de catequização forçada, ao mesmo tempo em que mantinham práticas espirituais próprias, preservando traços de suas tradições africanas por meio do sincretismo.

A carta também revela uma visão limitada sobre o potencial de evangelização no Brasil. Ao afirmar que “muita coisa boa poderá ser feita aqui, porém, o trabalho será lento”, o autor ignora o fato de que a evangelização e o estabelecimento de igrejas entre os escravizados estavam diretamente ligados à necessidade de libertação e autonomia desses indivíduos. Ele percebe que o trabalho entre os brasileiros ainda não foi iniciado por receio de “distúrbio prematuro”, mas falha em analisar criticamente por que essa resistência existe. Sua postura reflete um pragmatismo tímido e conformista, que busca expandir a presença missionária sem confrontar as barreiras morais e sociais que impediam esse avanço.

Por fim, a carta expõe o dilema moral que muitos missionários protestantes do século XIX enfrentaram: como conciliar a mensagem do Evangelho com uma estrutura social que negava os princípios fundamentais dessa mesma mensagem? Ao evitar um confronto direto com a escravidão e ao se preocupar mais com a prudência do que com a justiça, o autor demonstra que sua missão estava comprometida com

interesses políticos e sociais que iam além da pregação da fé. A história mostra que a expansão missionária protestante no Brasil teve que lidar com essas tensões, e aqueles que, como o autor da carta, optaram pelo silêncio ou pela acomodação, perderam uma oportunidade histórica de serem agentes reais de transformação.

Bowen retornou aos Estados Unidos em 1861, encerrando prematuramente o primeiro esforço missionário batista no Brasil.

O casal Bagby e o “problema” da evangelização de escravizados

A trajetória do casal de missionários batistas William Buck Bagby e sua esposa, Anna L. Bagby, representa um marco fundamental na história do protestantismo no Brasil. No dia 13 de janeiro de 1881, ambos embarcaram na cidade de Baltimore, nos Estados Unidos, a bordo da barca Yamoyden, tendo como destino o Rio de Janeiro. A chegada desses missionários ao Brasil foi amplamente noticiada pelo *Foreign Mission Journal* (FMJ), na edição de fevereiro de 1881, que dedicou quase toda a sua primeira página para tratar da expansão batista no território brasileiro.

O periódico, órgão oficial da **Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos**, ressaltava os desafios enfrentados por missões protestantes anteriores no Brasil, apontando que algumas tentativas haviam fracassado. O motivo principal alegado pelo jornal para justificar esses insucessos foi o fato de que tais missões envolviam-se diretamente no trabalho de evangelização dos negros escravizados, o que, segundo a publicação, “criava uma delicada situação entre o senhor e o escravo” (FMJ, 1881). Esse comentário evidencia o receio dos missionários batistas em relação à dinâmica social do país, especialmente no que dizia respeito à estru-

tura escravocrata vigente, e reflete o dilema ético e político da atuação missionária em um ambiente marcado pela desigualdade racial e pela permanência da escravidão.

Além disso, o FMJ sugeria que a missão liderada por William e Anna Bagby representava uma nova estratégia de inserção batista no Brasil, por meio do envio de missionários considerados mais experientes e que não possuíam vínculos diretos com a escravidão. No entanto, essa alegação merece uma análise mais aprofundada. Embora não fossem, formalmente, proprietários de escravizados, os missionários enviados pela Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos não estavam desvinculados do contexto escravocrata, pois vinham de uma região onde a escravidão era amplamente praticada e onde muitos batistas tinham posições ambíguas em relação ao tema.

Essa referência à presença dos Bagby no Brasil estava, em grande parte, relacionada à experiência anterior do missionário Thomas Jefferson Bowen, enviado ao Brasil em 1860 com o propósito de evangelizar africanos escravizados. No entanto, sua atuação foi duramente criticada e enfrentou forte resistência por parte das autoridades brasileiras, que temiam que a evangelização de escravizados representasse uma ameaça à ordem social estabelecida. A missão de Bowen não prosperou e acabou sendo descontinuada. Dessa forma, a chegada dos Bagby representava uma nova tentativa de estabelecer a presença batista no Brasil, desta vez com uma abordagem mais cautelosa e adaptada ao cenário político e social do país.

Ainda na edição de fevereiro de 1881, o *Foreign Mission Journal* informou que, ao chegarem ao Brasil, os Bagby deveriam seguir viagem para Santa Bárbara, na Província de São Paulo, onde planejavam se estabelecer e iniciar a obra missionária. Santa Bárbara foi escolhida

devido à presença de colonos norte-americanos que haviam emigrado para o Brasil após a Guerra Civil dos Estados Unidos, criando um ambiente mais receptivo para a atuação dos missionários batistas. Esse contexto facilitou a inserção dos Bagby no país e representou o primeiro passo para a consolidação da Igreja Batista no Brasil.¹⁷⁰

O casal Bagby desembarcou no Brasil em 2 de março de 1881, conforme planejado. Entretanto, ao longo dos anos seguintes, suas percepções sobre a sociedade brasileira evidenciaram traços de um pensamento racial hierarquizante. William Buck Bagby, lamentava que sua congregação não conseguia expandir-se para além dos ex-confederados, que não tinham recursos financeiros suficientes para sustentar a igreja. Para ele, a solução seria atrair brasileiros nativos. No entanto, essa não era uma tarefa simples, conforme o próprio Bagby refletia:

Aqui, tanto o ateísmo quanto o catolicismo se opõem à propagação do evangelho de Cristo. Aqui, todo o ambiente-social e político-é contrário à verdade bíblica. O coração da geração atual-endurecido pelo crime, obscurecido pela ignorância, insensível pelo preconceito, estabelecido pelo hábito, fanático pela educação-parece estar além da possibilidade de reforma. Poderia ser dito: 'Pode o etíope mudar sua pele ou o leopardo suas manchas?'¹⁷¹

Buscando “mudar as manchas do leopardo”, em 1881, Bagby solicitou recursos à SBC para abrir uma escola diurna em Santa Bárbara, des-

170 FOREIGN MISSION JOURNAL. *Missionary work in Brazil*. Richmond: Foreign Mission Board, Southern Baptist Convention, fev. 1881, v. 12, n. 11, p. 1; FOREIGN MISSION JOURNAL. *Missionary work in Brazil*. Richmond: Foreign Mission Board, Southern Baptist Convention, maio 1881, v. 13, n. 2, suplemento, p. 3; FOREIGN MISSION JOURNAL. *Missionary work in Brazil*. Richmond: Foreign Mission Board, Southern Baptist Convention, maio-jun. 1882, v. 14, n. 2, 3, suplemento, p. 6; SBCA, maio 1881, p. 40-42.

171 “Brazilian Mission. Arrival of New Missionaries,” *Foreign Mission Journal*, maio de 1881.

tacando que “os presbiterianos têm um colégio em Campinas e outro em São Paulo”. Segundo Bagby, “as conquistas do evangelho em terras papistas dependem muito da formação precoce de seus habitantes. [...] A escola missionária prepara o caminho para a marcha da igreja.”

Contudo, a nova escola batista não seria uma instituição estritamente religiosa. Bagby esclareceu: “A escola deve ser essencialmente gratuita, caso contrário, não poderia resistir à influência oposta do sistema de escolas gratuitas do Brasil, que está amplamente disseminado pelo Império. [...] A escola, durante o horário regular de estudo, não pode introduzir os dogmas de nenhuma religião como matéria de ensino”.

Primeiramente, a base do discurso é uma construção dualista que opõe os Estados Unidos ao Brasil, tratando este último como um território de “ignorância”, “preconceito” e “fanatismo”, enquanto implicitamente enaltece a cultura missionária norte-americana. O argumento se sustenta em três eixos principais:

1. **Briga e polarização religiosa:** A referência ao catolicismo e ao ateísmo como forças opostas à “verdade bíblica” denuncia a visão sectária dos missionários batistas, que viam o Brasil como um campo hostil ao protestantismo, quando, na realidade, o país já vivenciava um intenso processo de pluralização religiosa e debates sobre fé e sociedade.
2. **Crítica racial e alusão aos negros:** A menção à passagem bíblica “Pode o etíope mudar sua pele ou o leopardo suas manchas?” (Jeremias 13:23) carrega um subtexto racial evidente. A citação, usada fora de contexto, sugere uma suposta incapacidade de mudança dos brasileiros, evocando um racismo estrutural presente na teologia dos missionários sulistas dos EUA, que ainda estavam imersos nas consequências da

Guerra Civil e na segregação racial. A própria escolha dessa passagem bíblica expõe um pensamento que vincula identidade racial e espiritualidade, reforçando estereótipos sobre os afrodescendentes e sua relação com a evangelização.

3. Hipocrisia quanto à realidade norte-americana: A fala ignora completamente o contexto dos próprios Estados Unidos, um país devastado pela Guerra de Secessão (1861-1865) e marcado por tensões raciais, segregação legalizada e violência contra negros. Ao caracterizar o Brasil como um país “obscurecido pela ignorância e crime”, a argumentação dissimula os problemas estruturais do próprio território de origem dos missionários, onde a Ku Klux Klan ganhava força, leis segregacionistas eram implementadas e a luta pelos direitos civis ainda estava longe de alcançar avanços significativos.

Dessa forma, o discurso missionário revela não apenas preconceito contra a cultura brasileira e seus habitantes, mas também um racismo velado e uma perspectiva neocolonialista, na qual os Estados Unidos se viam como portadores exclusivos da “verdade bíblica” e do progresso civilizacional.

A normalização da escravização negra tornava os missionários inertes ao trabalho subalterno de negros escravizados. Quando o casal Bagby foi do Rio para Santa Bárbara, a Sra. Ellis enviou um escravizado para servi-lo:

... Em chegando aqui, o Irmão Quillin disse-me que há muitas pessoas no Rio que adotam os princípios batistas, sendo conhecidos como Evangelistas. A maioria deles é de escoceses, ao que parece. Vim de trem, do Rio para São Paulo. (...) Fiquei nessa cidade uma noite e vim

para cá no dia seguinte. Antes de deixar o Rio, recebi uma carta de uma senhora batista daqui, a Sra. M. M. Ellis, convidando-nos a vir e ficar em sua casa. Dois cavalos foram mandados por ela para nós, na estação, e um escravo para carregar a nossa bagagem. Na verdade, foi um prazer encontrar-nos com os amigos e os batistas nesta terra distante.¹⁷²

A passagem revela um aspecto problemático e muitas vezes silenciado da atuação dos missionários batistas americanos no Brasil: a normalização da escravização dentro de suas atividades missionárias. O trecho evidencia como o missionário recebeu apoio de uma família batista local, incluindo a cessão de um escravizado para carregar sua bagagem, sem qualquer registro de questionamento ético ou moral sobre a prática. Esse detalhe indica que a presença da escravidão era tratada de forma natural pelos missionários, sem que houvesse qualquer reflexão crítica sobre a legitimidade dessa estrutura social opressiva.

A escravização de pessoas negras era um sistema amplamente consolidado no Brasil imperial e, ao invés de questioná-lo, os missionários americanos muitas vezes se beneficiaram dele de maneira implícita ou explícita. Essa normalização pode ser entendida dentro de um contexto mais amplo: muitos missionários protestantes que vieram dos estados sulistas dos Estados Unidos pertenciam a uma cultura em que a escravidão era considerada uma instituição social legítima. Mesmo após a Guerra Civil Americana (1861–1865) e a abolição formal da escravidão nos EUA, o racismo estrutural permaneceu enraizado entre os batistas do sul, que muitas vezes justificavam a escravização com argumentos religiosos ou paternalistas.

172 BAGBY, William Buck. *Carta de Santa Bárbara, São Paulo, para a Foreign Mission Board*. 07 mar. 1881.

O fato de o missionário não registrar nenhum estranhamento diante da presença de um escravizado à sua disposição reforça essa aceitação passiva e até mesmo uma cumplicidade estrutural com o sistema escravista. Além disso, ao mencionar o encontro com “amigos e batistas nesta terra distante” como um “prazer”, o autor da carta demonstra que a fraternidade religiosa entre os missionários e os batistas locais não era afetada pela escravização de seres humanos. Isso sugere que a pertença à fé batista não era incompatível, aos olhos desses missionários, com a posse de pessoas escravizadas.

Essa postura revela como a obra missionária protestante no Brasil do século XIX não foi necessariamente um movimento de ruptura com a estrutura social vigente, mas sim um processo que, em muitos aspectos, reproduziu as hierarquias raciais e sociais já estabelecidas. A escravidão era tratada como um detalhe da vida cotidiana, e não como um problema moral ou um entrave à propagação do cristianismo. O silêncio dos missionários sobre a exploração das pessoas negras e sua participação no sistema escravista demonstram a contradição inerente ao discurso evangélico de liberdade espiritual enquanto se ignorava a privação da liberdade física e social dos escravizados.

A carta enviada pelo missionário batista para os Estados Unidos, onde a escravidão havia sido formalmente abolida em 1865, pode ser interpretada como uma espécie de propaganda velada do Brasil como um território ainda favorável para brancos sulistas que buscavam reconstruir suas vidas após a Guerra Civil Americana. O relato de sua chegada, mencionando o acolhimento por parte de uma família batista local e a presença de um escravizado encarregado de carregar sua bagagem, não apenas normaliza a escravidão como também reforça uma visão do Brasil como um lugar onde as hierarquias raciais permaneciam intactas e operacionais.

Para os leitores americanos-especialmente aqueles do Sul dos EUA, muitos dos quais haviam perdido suas propriedades, plantações e força de trabalho escravizada após a derrota confederada-essa carta poderia soar como um convite implícito a um ambiente onde os costumes sociais e econômicos que haviam sustentado o sistema escravista ainda estavam em vigor. De fato, após a Guerra Civil, houve um movimento de migração de ex-confederados para o Brasil, precisamente porque aqui a escravidão ainda era legal e operava em larga escala até 1888. O relato do missionário, portanto, poderia ser lido como uma reafirmação da viabilidade desse projeto migratório, ao descrever um país onde os serviços prestados por negros ainda estavam disponíveis para os brancos, sem o constrangimento imposto pelas novas legislações americanas que aboliram a escravidão e garantiram, pelo menos teoricamente, direitos civis aos libertos.

O abolicionismo de Benjamin Nogueira Paranaguá

A história do sul do Piauí está intimamente ligada à ocupação promovida pelos bandeirantes e seus descendentes, que estabeleceram extensas propriedades rurais na região. Entre as famílias que se destacaram nesse processo, os Nogueira Paranaguá desempenharam um papel crucial no desenvolvimento econômico, político e social do estado. Dentre seus membros ilustres, destacam-se os gêmeos Benjamin e Joaquim Nogueira Paranaguá, nascidos em 1855 nas proximidades da Vila de Corrente. Ambos foram figuras marcantes na trajetória política e social do Piauí, mas foi Benjamin quem mais se destacou como líder abolicionista, educador e defensor da fé evangélica.

Desde jovem, Benjamin demonstrou grande inclinação para os estudos. Aos 14 anos, ingressou no Seminário das Mercês, no Maranhão, onde se destacou no aprendizado das humanidades. No entanto, ao comple-

tar 18 anos, retornou à fazenda de sua família, assumindo progressivamente a administração dos negócios do pai. Com a morte do patriarca, consolidou-se como um fazendeiro inovador, investindo na seleção de gado de qualidade e promovendo melhorias na pecuária do estado. Contudo, sua maior contribuição não foi apenas econômica, mas sim social e moral: ao contrário de muitos de seus contemporâneos, Benjamin era um fervoroso abolicionista. Antes mesmo da promulgação da Lei Áurea, em 1888, libertou todos os seus escravizados, demonstrando um compromisso inabalável com a causa da liberdade e da dignidade humana.

Aos 14 anos, Benjamin Nogueira Paranaguá ingressou no Seminário das Mercês, no Maranhão, onde se destacou no estudo das humanidades. Aos 18 anos, retornou à casa paterna para auxiliar seu pai, um grande proprietário de terras e líder político influente no sul do Piauí. Com o falecimento do pai, Benjamin assumiu a administração dos negócios da família, consolidando-se como um fazendeiro progressista. Empreendeu melhorias significativas na pecuária estadual, introduzindo técnicas de seleção e incorporando animais de raça ao rebanho local.

Convicto abolicionista, libertou seus escravizados antes mesmo da promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, demonstrando seu comprometimento com a causa da emancipação. Além de seu envolvimento na pecuária e no movimento abolicionista, Benjamin Nogueira Paranaguá teve uma trajetória política marcante. Foi eleito deputado provincial em diversas ocasiões e, com a instauração da República, ocupou o cargo de vice-governador do Piauí.

No entanto, seu maior legado foi na propagação do evangelho, tornando-se um dos pioneiros do movimento batista no Brasil e um fervoroso pregador das Boas Novas entre seus conterrâneos. Ele é descrito como:

[...] fiel servo de Deus, pecuarista, grande criador de gado, habilidoso boiadeiro [...] e atuante na política do Piauí [...], sendo reconhecido como Deputado Provincial em 15 de junho de 1883.¹⁷³

Sua conversão ao protestantismo e sua adesão à fé batista culminaram com seu batismo em 30 de novembro de 1901, conforme documentado por Robert Elton Johnson Jr:

Na página 8 de O Jornal Baptista de 30 de novembro de 1901 consta, em português arcaico: 'O evangelista Jackson batizou no dia primeiro do corrente, o Cor. Bnjamim Nogueira, na sua própria fazenda, no Piauhy'.¹⁷⁴

Além disso, há registros que indicam que, em 1908, sob a pregação do missionário E. A. Jackson, tanto Benjamin Nogueira Paranaguá quanto sua esposa, Emma Paranaguá, foram batizados no caudaloso Rio Preto, na então Vila de Santa Rita, na Bahia.¹⁷⁵

Benjamin Nogueira Paranaguá, movido por sua fé e pelo desejo de expandir o evangelho, viajou de Corrente, Piauí, até a Bahia para convidar o missionário Z. C. Taylor a visitar sua cidade e batizar os novos convertidos. Sua conversão ocorreu pela leitura da Bíblia, e ele afirmava que muitos de seus familiares, amigos e conhecidos já estavam preparados para o batismo. Naquele momento, nenhum missionário ou pastor evangélico havia visitado a cidade. Com esse propósito, ele adquiriu e levou consigo uma grande quantidade de Bíblias para distribuir entre sua comunidade.

173 NOGUEIRA, E. G. *Maravilhosa e abençoada história: Igreja Batista de Corrente - 100 anos a serviço do Senhor da Seara*. Teresina-PI: Halley, 2003, p. 19.

174 NOGUEIRA, E. G. *Maravilhosa e abençoada história: Igreja Batista de Corrente - 100 anos a serviço do Senhor da Seara*. Teresina-PI: Halley, 2003, p. 14.

175 *O Jornal Batista*, 15 de fevereiro de 1955.

Demonstrando seu compromisso com a obra missionária, Benjamin ofereceu-se para custear as despesas de um missionário dos Estados Unidos para atuar no Piauí. Seu entusiasmo e apoio foram cruciais para o fortalecimento da presença batista na região. O crescimento do movimento também foi impulsionado pelo desenvolvimento de pregadores brasileiros como Melo Lins, de Pernambuco; Luiz Wanderley, de Maceió; João Batista, Antônio Marques e T. W. Batista, da Bahia; Teodoro Teixeira e Tomás da Costa, do Rio de Janeiro; além de F. F. Soren, que estudava no William Jewell College.

Seu legado transcende as esferas política e social, sendo lembrado como um dos principais pioneiros do protestantismo no Brasil e um defensor incansável da liberdade e da educação cristã.

Além de sua militância abolicionista, Benjamin Nogueira Paranaguá teve uma trajetória marcante na política. Durante o período imperial, foi eleito deputado provincial em diversas ocasiões, e, com a Proclamação da República, assumiu o cargo de vice-governador do Piauí. Seu engajamento político, no entanto, não se restringia ao exercício do poder: como republicano convicto e federalista, buscava promover reformas que fortalecessem a autonomia das províncias e garantissem maior participação dos cidadãos na vida pública.

Contudo, foi no campo da fé e da educação que o Coronel Benjamin Nogueira Paranaguá prestou sua mais significativa contribuição à sociedade piauiense. Como pioneiro do protestantismo na região, dedicou-se a difundir os princípios do evangelho, promovendo a educação como instrumento de transformação social. Sua adesão ao batismo refletia não apenas uma opção teológica, mas também uma postura de resistência a estruturas hierárquicas tradicionais e um compromisso com a liberdade religiosa e a igualdade entre os fiéis.

Em 1907, numa de suas viagens de negócios, Benjamin teve conhecimento do Instituto Ponte Nova, uma escola mantida por missionários batistas, e reconheceu ali uma oportunidade para oferecer educação de qualidade aos filhos de sua comunidade. Determinado a proporcionar um ensino moderno e acessível, convidou uma professora, **Sancha dos Santos Galvão**, para lecionar na escola primária que ele havia estabelecido em sua fazenda Cachoeira, localizada próxima à Vila de Corrente. Antes de Sancha, já havia levado uma professora batista norte-americana para ministrar aulas, mas as barreiras linguísticas impediram o sucesso dessa primeira iniciativa.

A chegada de Sancha foi um marco na consolidação do ensino na região. Além dos filhos do coronel, a escola recebeu crianças de outras fazendas e até mesmo de Teresina. Para atender a demanda crescente, foi criado um pequeno internato, onde as crianças não apenas aprendiam a ler e escrever, mas também recebiam noções de higiene e boas maneiras. O método de ensino adotado por Sancha inovava ao introduzir práticas educativas modernas, incentivando a alfabetização e a disciplina escolar. A escola contava com um material didático avançado para a época, incluindo carteiras escolares, mapas, livros didáticos e brinquedos educativos, muitos deles em português e inglês.¹⁷⁶

A dedicação de Benjamin Nogueira Paranaguá à educação e à evangelização demonstra seu compromisso com um ideal de sociedade mais justa e igualitária. Diferente de muitos de seus contemporâneos, que viam a escravidão como um pilar econômico indispensável, ele reconhecia a dignidade humana dos negros e via na educação um caminho para sua emancipação plena. Seu legado transcende a política

176 GALVÃO, Sancha. *Saudosas memórias - memórias da vida de uma professora evangélica no sertão*. Rio de Janeiro: Editora e Livraria Swedenborg Ltda., 1993. p. 54-67.

e a economia, situando-se na construção de um modelo de sociedade baseado nos princípios de liberdade, fé e progresso. Como fazendeiro, político e evangelizador, Benjamin Nogueira Paranaguá personificou a síntese entre ação social e compromisso cristão, deixando marcas indeléveis na história do Piauí e do protestantismo brasileiro.

A trajetória de Benjamin Nogueira Paranaguá apresenta diferenças e semelhanças notáveis em relação aos missionários batistas americanos que atuaram no Brasil no final do século XIX e início do século XX. Essas distinções refletem tanto as origens sociais e culturais de cada grupo quanto suas posturas em relação a questões cruciais como a escravidão, a educação e a evangelização.

DIFERENÇAS ENTRE BENJAMIN NOGUEIRA PARANAGUÁ E OS MISSIONÁRIOS BATISTAS AMERICANOS

1. **Origem e Contexto Social:** Enquanto os missionários americanos vieram de um contexto estrangeiro, sendo enviados por organizações missionárias dos Estados Unidos, Paranaguá era um líder nativo, profundamente enraizado na realidade política, econômica e social do Piauí. Sua trajetória foi marcada pela atuação como grande proprietário de terras, fazendeiro inovador e político influente, ao passo que os missionários, como Z. C. Taylor e William Buck Bagby, chegaram ao Brasil como agentes externos da expansão protestante, enfrentando dificuldades de adaptação à cultura e à língua local.
2. **Postura em relação à escravidão:** Paranaguá adotou uma postura claramente abolicionista, libertando seus escravizados antes mesmo da promulgação da Lei Áurea, em 1888. Essa atitude demonstra um compromisso pessoal com a dignidade

humana, independentemente de pressões externas. Já entre os missionários americanos, a questão da escravidão foi tratada de maneira ambígua. Muitos deles, como Thomas Jefferson Bowen e William Buck Bagby, pertenciam à Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos, uma organização que historicamente apoiava a escravidão e que, mesmo após sua abolição, manteve resquícios dessa mentalidade ao minimizar a opressão racial em suas práticas missionárias no Brasil.

3. **Abordagem da evangelização:** Diferente dos missionários estrangeiros, que viam os brasileiros como um povo “ignorante, fanático e resistente ao evangelho”, conforme apontado em registros de Bagby, Paranaguá teve uma visão evangelizadora mais inclusiva e respeitosa. Sua conversão ocorreu por meio da leitura da Bíblia, e ele se tornou um agente ativo na disseminação do protestantismo entre seus conterrâneos, convidando missionários como Z. C. Taylor para batizar novos convertidos. Enquanto os missionários americanos frequentemente viam a conversão dos brasileiros como um processo de civilização, alinhado a ideais eurocêntricos, Paranaguá compreendia a evangelização como um movimento de transformação social e espiritual.
4. **Relação com a Educação:** Paranaguá investiu na criação de uma escola para alfabetizar crianças da sua comunidade, trazendo professoras qualificadas, tanto brasileiras quanto americanas. Seu objetivo era proporcionar educação não apenas para seus filhos, mas também para crianças de diferentes origens sociais. Em contraste, alguns missionários americanos viam a educação como uma estratégia para disseminar sua influência cultural e religiosa, estabelecendo

instituições como a Escola Americana, mas mantendo a perspectiva de superioridade em relação à cultura local.

5. Visão sobre os Negros: Paranaguá não apenas libertou os escravizados, mas também promoveu a alfabetização e a formação cristã dentro de uma lógica de inclusão social. Já os missionários americanos, apesar de evangelizarem populações negras, muitas vezes perpetuaram estereótipos raciais e mantiveram uma posição paternalista em relação aos afrodescendentes, sem uma real intenção de empoderamento social.

SEMELHANÇAS ENTRE BENJAMIN NOGUEIRA PARANAGUÁ E OS MISSIONÁRIOS BATISTAS AMERICANOS

1. Compromisso com a Propagação do Protestantismo: Tanto Paranaguá quanto os missionários batistas americanos foram agentes ativos da expansão do protestantismo no Brasil. Ambos estavam envolvidos na fundação de igrejas, na formação de comunidades evangélicas e na disseminação de princípios batistas, ainda que com abordagens distintas.
2. Valorização da Educação como Ferramenta de Transformação: Assim como os missionários investiram na criação de escolas, Paranaguá reconhecia a educação como essencial para a melhoria da sociedade. Sua iniciativa de levar professoras para sua fazenda e oferecer ensino para diferentes camadas sociais reflete uma compreensão compartilhada com os batistas americanos sobre o papel transformador do ensino.
3. Adesão à Doutrina Batista: Tanto Paranaguá quanto os missionários americanos seguiam os princípios doutrinários do

batismo por imersão, da autonomia das igrejas locais e da centralidade da Bíblia. O batismo de Paranaguá por missionários americanos simboliza essa conexão teológica entre sua fé e a tradição missionária protestante.

4. Expansão da Igreja Batista no Interior do Brasil: Enquanto os missionários se concentravam na evangelização de grandes centros e colônias de imigrantes, Paranaguá contribuiu diretamente para a expansão do protestantismo no sertão piauiense, um território ainda pouco alcançado pelos missionários estrangeiros. Sua atuação foi crucial para consolidar o protestantismo em uma região onde a influência da Igreja Católica era predominante.

BIBLIOGRAFIA

DOCUMENTOS

ALBUQUERQUE, Antônio Teixeira de. Três razões porque deixei a igreja de Roma. Salvador: s.n., 1984.

Almanaque Administrativo Mercantil e Industrial da Corte e Província do Rio de Janeiro, inclusive a cidade de Santos, da Província de São Paulo, para 1879. Eduardo & Henrique Laemmert, Rio de Janeiro, 1879.

Almanaque Administrativo Mercantil e Industrial da Província das Alagoas, para 1886. Maceió, AL: Tipografia Social de Amintas & Soares, 1886.

Almanaque da Província das Alagoas. Maceió, AL: Tipografia Social de Amintas & Soares, a partir de 1873 (exemplar mais antigo encontrado).

Almanaque da Província de Pernambuco. Anos de 1868, 1869, 1870, 1871 e 1881.

Almanaque de Campinas. Campinas, SP.

Almanaque de Piracicaba. Piracicaba, SP.

Anais da Convenção Batista Brasileira (CBB).

Anais da Convenção Batista do Sul dos Estados Unidos da América (Southern Baptist Convention - SBC) - Proceedings of the Southern Baptist Convention.

Anuário do Concílio Regional do Norte da Igreja Metodista do Brasil. São Paulo, SP: Imprensa Metodista, 1930.

Arquivos das Câmaras Municipais e Prefeituras de Campinas, Capivari, Piracicaba, Santa Bárbara d'Oeste (SP); Maceió (AL); e Recife (PE).

ASSOCIAÇÃO COMERCIAL E INDUSTRIAL. *Edição histórica de Americana, Nova Odessa, Santa Bárbara d'Oeste.* São Paulo: Editora Focus, [1977?].

Atas da Foreign Mission Board (FMB).

Atas da Primeira Igreja Batista de Maceió. Maceió, AL. Existentes a partir de 31 jul. 1900.

Atas da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ. 1884-1910.

Atas da Primeira Igreja Batista em Rio Largo. Rio Largo, AL. Existentes a partir de janeiro de 1910.

Atas da Primeira Igreja Batista na Bahia. Salvador, BA. Da 1ª ata lançada em 10 mai. 1883 até o fim do livro n.º 1.

Atas da Primeira Igreja Presbiteriana do Recife. Recife, PE. Livro n.º 1.

Atas das Conferências da Igreja Metodista do Jardim Botânico. Rio de Janeiro, RJ. Livro n.º 1.

Atas e Registro de Contribuições das seguintes igrejas: Primeira Igreja Batista de Maceió (AL), Primeira Igreja Batista da Bahia (BA), Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro (RJ), Primeira Igreja Batista de Rio Largo (AL), Primeira Igreja Batista de São Paulo (SP), Igreja Metodista do Jardim Botânico (RJ), Igreja Metodista de São Paulo (SP), Igreja Presbiteriana de São Paulo (SP), Igreja Presbiteriana do Engenho de Dentro (RJ), Harmony Church, Chester, SC, EUA.

Cartas publicadas ou inéditas nos originais de Anne L. Bagby, William B. Bagby, T. J. Bowen, E. H. Quillin, R. Ratcliff, J. J. Ransom, Z. C. Taylor, R. P. Thomas e outros.

Cartórios de Registro Civil e Varas nas cidades de Campinas, Piracicaba, Santa Bárbara d'Oeste, Botucatu, Limeira, Americana (SP); Recife (PE); Salvador (BA); Maceió e Rio Largo (AL); e nos Estados Unidos, nos cartórios de Chester (SC) e De Queen (AR). Incluem registros de escrituras de compra e venda, aforamentos, arrendamentos, hipotecas, testamentos, notas, registros de nascimentos, casamentos e óbitos.

Cemitérios: Livros de registro de óbitos e túmulos, registros de inumações e exumações, lápides e inscrições nos cemitérios de Santa Bárbara d'Oeste, Campinas, Piracicaba, Nova Odessa, Botucatu (SP); Maceió e Rio Largo (AL); Cemitério dos Protestantes em São Paulo; e Cemitério dos Ingleses em Gamboa, Rio de Janeiro.

Correio de Iguape. Iguape, SP.

Correio Mercantil. Rio de Janeiro, RJ.

Correio Paulistano. São Paulo, SP.

Diário da Bahia. Salvador, BA.

Diário da Manhã. Maceió, AL.

Diário das Alagoas. Maceió, AL.

Diário de Campinas. Campinas, SP.

Diário de Pernambuco. Recife, PE.

Diário do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ.

Diário Oficial da Província de Pernambuco. Recife, PE.

Diário Oficial do Império do Brasil. Rio de Janeiro, RJ.

Gazeta de Campinas. Campinas, SP.

Gazeta de Capivari. Capivari, SP.

Gazeta de Piracicaba. Piracicaba, SP.

Jornal Batista (O). Órgão Oficial da Convenção Batista Brasileira. Rio de Janeiro, RJ.

Jornal D'Oeste. Santa Bárbara d'Oeste, SP.

Jornal das Alagoas. Maceió, AL.

Jornal do Comércio. Rio de Janeiro, RJ.

Jornal do Pão D'Assucar. Semanário da Vila do Pão D'Assucar, AL.

Jornal do Recife. Recife, PE.

QUILLIN, E. H. A Roman Priest in search of the primitive church. *FMJ*,

v.12, n.7/127, out. 1880, p. 1-2.

SMYTH, John. *The Works of John Smyth*. Vol. 1 e 2. Editado por W. T. Whitley. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ALVES, Pedro Henrique. *Primórdios batistas no Brasil: abertura de igrejas e formação da equipe missionária (1881-1886)*. *Mosaico*, v. 12, n. 18, 2020

ANTUNES DE OLIVEIRA, Betty. *Desígnios Divinos*. Disponível em: http://bettyoliveira.com.br/historia/arquivos/designos_divinos.pdf.

AXT, Gunter. *Imigração e ideia de nação no Brasil*. São Paulo: USP, 1998.

AZEVEDO, Israel Belo de. *A celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. São Paulo: Vida Nova, 2004.

AZEVEDO, Israel Belo de. *Coluna e firmeza da verdade: história da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro*. Vol. 1: 1884-1927. Rio de Janeiro: Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro, 1988.

AZEVEDO, Marcos Antonio Farias de. *A liberdade cristã em Calvino: uma resposta ao mundo contemporâneo*. 2007. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

BAILEY, T. J.; LEAVELL, Z. T. *A complete history of Mississippi Baptists from the earliest times*. Jackson, Mississippi: Mississippi Baptist Publishing Co., 1904.

BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil (dois séculos de história)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

BARBOSA, Celso Aloísio; AMARAL, Othon Ávila. *O livro de ouro da CBB: epopeia de fé, lutas e vitórias*. Rio de Janeiro: JUERP, 2007, p. 21.

BARCLAY, Wade Crawford. *History of Methodist Missions - The Methodist Episcopal Church*. New York: The Board of Missions of the Methodist Church, 1957.

BARNES, William Wright. *The Southern Baptist Convention (1845-1953)*. Nashville: Broadman Press, 1954.

BELLAMY, Richard. *Liberalismo e sociedade moderna*. São Paulo: UNESP, 1994.

BENEDICT, David. *General History of the Baptist Denomination*. New York: Lewis Colby and Company, 1848.

BOWEN, Thomas Jefferson. *Central África: Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa from 1849 to 1856*. Charleston: Southern Baptist Publication Society, 1857.

BOWEN, Thomas Jefferson. *Yoruba Language: Grammar and Dictionary*. Smithsonian Institution, ca. 1858.

BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música Sacra Evangélica no Brasil: Contribuição à sua História*. Rio de Janeiro: Kosmos, 1961.

BRITO, Jolumá. *História da Cidade de Campinas*. Vol. 18. Campinas, SP: [Editora não identificada], 1963.

BURNS, Edward Mcnall. *História da Civilização Ocidental*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1971.

BUYERS, Paul Eugene. *História do Metodismo*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1945.

CARNEIRO, José Fernando. *Imigração e colonização no Brasil*. Rio de Janeiro: Universidade do Brasil, 1950.

CARROL, James Milton. *A History of Texas Baptists*. Dallas, TX: Baptist Standard Publishing Co., 1923.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das sombras: a política imperial*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.

CAVALCANTE, Maria Irene. *O resgate histórico da Primeira Igreja Batista de Campo Grande e suas contribuições à sociedade cam-pograndense*. 2001. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2001.

CAVALCANTI, H. B. *O projeto missionário protestante no Brasil do século XIX: comparado à experiência presbiteriana e batista*. Revista de Estudos da Religião - REVER. São Paulo: PUC, nº 04, 2001. Disponível em: <www.pucsp.br/rever>. Acesso em: 29 jul. 2008.

CAVALCANTI, H. B. The Right Faith at the Right Time? Determinants of Protestant Mission Success in the 19th-Century Brazilian Religious Market. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Grand Rapids, v. 41, n. 3, p. 425, 2002.

CESAR, Elben M. Lenz. História da Evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais. Viçosa: Editora Ultimato, 2000, p. 79.

CHAVES, João Batista. *O racismo na história batista brasileira: uma memória inconveniente do legado missionário*. Brasília: Novos Diálogos, 2021.

CHRISTIAN, John T. *A History of the Baptists*. Vol. 1. Texarkana, TX: Bogard, 1922.

CHRISTIAN, John T. *Uma história dos batistas juntamente com alguns relatos de seus princípios e práticas*. Vol. 1. São Paulo: [Editora não identificada].

CLARK, W. Thorburn. *Outriders for the King*. Nashville, TN: Broadman Press, [1931?]. Reimpresso em 1947.

COSTA, Craveiro. *Alagoas em 1931*. Maceió, AL: Imprensa Oficial, 1932.

CRABTREE, A. R. *História dos batistas no Brasil até 1906*. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.

CRABTREE, Asa Routh. *História dos Batistas do Brasil até o ano de 1906*. Vol. I. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1937.

DAVIS, David Carson. *Thomas Jefferson Bowen and His Plans for the Redemption of Africa*. Waco, TX, 1978. Tese (Inédita) – Baylor University, Maio 1978.

DELUMEAU, J. *Nascimento e afirmação da Reforma*. São Paulo: Pioneira, 1989.

EARLY Jr., Joe (Ed.). *The Life and Writings of Thomas Helwys*. Macon, GA: Mercer University Press, 2009.

EATON, Amasa M. *Roger Williams: The Founder of Providence – The Pioneer of Religious Liberty*. Com sugestões para estudo em escolas por Clara E. Craig. Rhode Island: Department of Education, 1908.

FEITOSA, José Alves. *Breve histórico dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Souza Marques, 1978.

FERREIRA, Ebenézer Soares. *História dos batistas fluminenses*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, s.d.

FERREIRA, Valdinei Aparecido. A expansão internacional das Igrejas Evangélicas: direção e sentido. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

FERREIRA, Valdinei Aparecido. O protestantismo na atualidade. Revista Espaço Acadêmico, n. 59, abr. 2006.

GEORGE, Timothy; DOCKERY, David S. (Eds.). *Baptist Theologians*. Nashville: Boardman, 1990.

GINSBURG, Salomão. *A missionary adventure: An Autobiography of Solomon L. Ginsburg*. Nashville: Baptist Sunday School Board, 1921, p. 27.

GIUMBELLI, Emerson. A Religião que a Modernidade Produz: Sobre a História da Política Religiosa na França. Rio de Janeiro, 2001.

GOLDMAN, Frank P. Os pioneiros americanos no Brasil: educadores, sacerdotes, covos e reis. São Paulo: Pioneira, 1972.

GRIER, Douglas Audenreid. *Confederate Emigration to Brazil: 1865-1870*. Michigan: The University of Michigan, 1968. Tese (Inédita).

GRIGGS, William Clark. *Frank McMullan's Brazilian Colony*. Texas Tech University, Maio 1982. Tese (Inédita).

GUERRINI, Leandro. *História de Piracicaba em Quadrinhos*. Vol. 2. Piracicaba: Instituto Histórico e Geográfico de Piracicaba; Imprensa Oficial de Piracicaba, 1970.

GUILHON, Norma de Azevedo. *Confederados em Santarém*. Coleção "História do Pará", Série "Arthur Vianna". Belém, PA: Conselho Estadual de Cultura, 1979.

HARDIE, Alva. *The Hardies. The Mallory Family Tree: Memories of a Childhood Spent in Brazil*. Chapel Hill, NC: Southern Historical

Collection, University of North Carolina Library, July 1951. Documento datilografado.

HARRISON, Helen Bagby. *The Bagbys of Brazil*. Nashville, TN: Broadman Press, 1954.

HILL, Lawrence Francis. *Diplomatic and Consular Despatches Between United States and Brazil: Despatches from United States Ministers to Brazil (1809-1906)*. Washington, DC: National Archives. Coleção de 164 microfimes.

HILL, Lawrence Francis. *The Confederate Exodus to Latin America*. Verbatim reprint from the Oct. 1935, Jan. & Apr. 1936 issues of the *Southwestern Historical Quarterly*. Austin, TX: Texas State Historical Association, 93 p.

HINSON, E. Glenn. *A History of Baptists in Arkansas: 1818-1978*. Little Rock, AR: Arkansas Baptist State Convention, 1979.

HOBBSAWN, Eric. *Nações e nacionalismos desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLCOMBE, Hosea. *History of the Rise and Progress of the Baptists in Alabama*. Philadelphia: King and Baird Printers, [1840?].

HOUGHTON, S. M. *Sketches from Church History*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1980.

JEANSONNE, Glen. *Southern Baptist attitudes toward slavery, 1845-1861*. *The Georgia Historical Quarterly*, v. 55, n. 4, 1971, p. 510-522

JONES, Judith Mac Knight. *Soldado Descansa! Uma Epopéia Norte-Americana sob os Céus do Brasil*. São Paulo: JarDe, 1967.

JUERP - Junta de Educação Religiosa e Publicações. *O que Deus tem Feito: Compilação*. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

KENNEDY, James Lillibourne. *Cincoenta anos de metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

KEYES, Julia L. *Our Life in Brazil (Jennie R. Keyes' Diary)*. *The Alabama Historical Quarterly*, v. 28, n. 3 e 4, Alabama: State Department of Archives and History, 1966.

KIDDER, Daniel Parish; FLETCHER, James Cooley. *O Brasil e os Brasileiros*. Trad. Elias Dolianiti [do original *Brazil and Brazilians*, 7ª ed. Filadélfia, USA: Childs and Peterson, 1867]. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

LAZZARI, Beatriz Maria. *Imigração e ideologia: reação do parlamento brasileiro à política de colonização e imigração (1850-1875)*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Universidade de Caxias do Sul, 1980.

LEE, Jason K. *The Theology of John Smyth: Puritan, Separatist, Baptist, Mennonite*. Macon, GA: Mercer University Press, 2003.

LEHMANN, O. M.; TREVISOL, J. V. As raízes religiosas na escola comunitária do Sul do Brasil. In: **VI Congresso Internacional de Educação**, 2007, Concórdia. Anais do VI Congresso Internacional de Educação: Educação: visão crítica e perspectivas de mudança. Concórdia: Editora UnC, 2007. v. 1, p. 01-16. Disponível em: <www.pesquisa.uncnet.br/pdf/educacao>.

MATHEWS, Ruth Ferreira. *Ana Bagby, a pioneira*. Rio de Janeiro: UFMBB, 1972.

McKIBBENS, Thomas R. Our Baptist Heritage in Worship. *Review and Expositor*, v. 80, p. 53-69, 1983.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, 2005, p. 48-67.

MESQUITA, Antônio N. de. *História dos Batistas do Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

MODES, Josemar Valdir. *Zachary Clay Taylor: instrumento de Deus para organizar o trabalho batista - o começo da história missionária batista no Brasil*. *Revista Via Teológica*, Curitiba: Faculdades Batista do Paraná, v. 19, n. 37, jun. 2018. ISSN 1676-0131 e 2526-4303 (online).

MOUTTA, Samuel Meira. *A visão dos pioneiros: uma análise histórico-estratégica da plantação de igrejas nos primeiros anos dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Southeastern Baptist Theological Seminary, 2015

MULLINS, E. Y. Views of Brazil. *The Foreign Mission Journal*, v. 47, n. 2, jun. 1896.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Centelha em restolho seco: uma contribuição para a história dos primórdios do trabalho batista no Brasil*. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2005.

PEREIRA, José dos Reis. *História dos Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: JUERP, 2001.

PETRONE, Maria Theresa. *O imigrante e a pequena propriedade*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PINHEIRO, Elias Oliveira. Para além do proselitismo protestante: as

mudanças causadas na configuração do campo religioso brasileiro durante as atividades protestantes no Brasil (1850-1900). Goiás: UEG, 2004. Disponível em: <www.revistaancora.com.br2/06.pdf>

RAMOS NETO, João Oliveira. *Introdução à história dos batistas: conteúdo, reflexão e possibilidades teórico-metodológicas*. *Revista Pós-Escrito*, Rio de Janeiro, n. 6, set./dez. 2012, p. 61-77.

REILY, Alexander Duncan. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: ASTE, 2003, p. 148.

SANTOS, Edwiges Rosa. *A implantação e estratégias de expansão do protestantismo presbiteriano no Brasil Império*. São Paulo: PUC, 2005, p. 173-192. Disponível em: <www.pucsp.br/ultimoandar>. Acesso em: 26 jul. 2008.

SILVA, Celio Antonio Alcantara. *Quando mundos colidem: a imigração confederada para o Brasil (1865-1932)*. Dissertação (Mestrado em Economia). Campinas: Instituto de Economia, Universidade Estadual de Campinas, 2007

SILVA, Elizete da. *Visões protestantes sobre a escravidão*. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 3, n. 1, 2003, p. 1-26.

TAYLOR, William Carey. *Zachary Clay Taylor: uma biografia*. Rio de Janeiro: edição livre, 1953, p. 83.

TITTERINGTON, Sophie Bronson. *A Century of Baptist Foreign Missions: An Outline Sketch*. Philadelphia: American Baptist Publication Society, 1891.

TORBET, Robert G. *A History of the Baptists*. Valley Forge: Judson, 1950.

TULL, James E. *Shapers of Baptist Thought*. Valley Forge: Judson, 1972.

TUPPER, H. A. *A Decade of Foreign Missions (1880-1890)*. Richmond: Foreign Mission Board, 1891, p. 164.

WALKER, Williston; NORRIS, Richard; LOTZ, David; HANDY, Robert. *A History of the Christian Church*. 4. ed. New York: Scribner, 1985.

WEAVER, Blanche Henry Clark. Confederate Immigrants and Evangelical Churches in Brazil. *The Journal of Southern History*, Houston, v. 18, n. 4, p. 446, 1952.



LUTERANISMO



A história religiosa do Brasil até o século XIX foi fortemente marcada pela hegemonia do catolicismo romano, imposto e protegido pela legislação portuguesa como religião oficial do Império Colonial. Desde o período colonial, iniciado em 1500 com a chegada dos portugueses, o catolicismo caracterizou-se como uma instituição aliada ao poder político, econômico e social do Estado português, mantendo uma estreita ligação com a Coroa e desempenhando papel central na colonização e no controle das populações nativas e escravizadas africanas.

Nesse contexto, durante mais de três séculos, a presença de outras tradições religiosas era duramente reprimida, especialmente pela atuação do **Tribunal do Santo Ofício** (Inquisição), instalado no Brasil por meio das Visitas Inquisitoriais desde o século XVI e consolidado ao longo dos séculos XVII e XVIII (1591-1595, 1618-1620, 1627-1628, 1763-1769). A Inquisição no Brasil tinha o objetivo declarado de combater “heresias”, entre as quais se encontravam explicitamente mencionadas as diversas formas de protestantismo europeu, como luteranos, calvinistas e anglicanos, além de práticas religiosas consideradas desviantes em relação à ortodoxia católica romana.

O Brasil colonial português apresentou poucos espaços de liberdade religiosa, sendo essas pequenas aberturas extremamente pontuais e restritas a certos grupos estrangeiros, como durante o curto período da presença holandesa no Nordeste (1624-1654). Nesse breve interregno, estabeleceu-se uma liberdade religiosa limitada ao protestantismo calvinista, introduzido pela administração da **Companhia das Índias Ocidentais Holandesas**, especialmente em Pernambuco. Porém, com a expulsão dos holandeses pelos portugueses em 1654, a repressão religiosa católica

foi restabelecida, as práticas protestantes passaram novamente à clandestinidade ou desapareceram.¹⁷⁷

A rigor, até o início do século XIX, especialmente antes da chegada da família real portuguesa ao Brasil em 1808, o território brasileiro permaneceu sob uma rígida unidade confessional, orientada e fiscalizada pelo **padroado régio português**. Nesse contexto, a Coroa controlava diretamente o funcionamento das instituições religiosas e a nomeação dos bispos e sacerdotes. Até então, o Brasil permanecia rigidamente subordinado à metrópole portuguesa, sob um sistema mercantilista e controlado politicamente por Lisboa. A transferência da sede do Império Português para o Rio de Janeiro promoveu o Brasil a uma condição política inédita, provocando uma série de reformas estruturais imediatas e profundas que influenciaram diretamente a vida econômica e religiosa do país.

Tal situação só começaria a se modificar com a chegada da corte portuguesa ao Brasil em 1808, evento motivado pelas invasões napoleônicas na Europa. Um dos primeiros atos políticos do príncipe regente Dom João VI foi justamente a abertura dos portos brasileiros às nações amigas (1808) e, posteriormente, a assinatura do **Tratado de Comércio e Navegação** com a Inglaterra, em 1810, documento que, pela primeira vez, previa a permissão oficial de práticas religiosas não católicas, restritas inicialmente ao anglicanismo britânico.¹⁷⁸ Essa disposição abriu um precedente fundamental para

177 Ver as obras VARNHAGEM, Francisco Adolfo de. História das lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 até 1654. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército; WÄTJEN, Hermann, O Domínio Colonial Holandês no Brasil, trad. De Pedro Celso Uchoa Cavalcanti, São Paulo: Companhia Editora Nacional 1951.

178 PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: comunidades teuto-
-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 60.

a diversificação religiosa no Brasil, criando espaço para que, anos mais tarde, outras confissões protestantes também viessem a estabelecer-se legalmente no país.

Lugares de culto protestante foram construídos a partir de 1819 em Rio de Janeiro, Recife e Bahia, com a restrição de não possuírem arquitetura de templo cristão visível.¹⁷⁹ Até aquele momento, o Brasil era profundamente marcado pelo catolicismo oficial, protegido pelo regime do padroado e pela atuação severa da Inquisição portuguesa contra qualquer forma de “heresia”, sobretudo o protestantismo. O tratado com a Inglaterra provocou a reação imediata do clero católico, especialmente do núncio apostólico **Lourenço Calepi**, que tentou convencer D. João VI a revogar o tratado e restabelecer a Inquisição para evitar a propagação das chamadas “heresias protestantes”. Contudo, prevaleceram as pressões políticas e econômicas, e a liberdade restrita ao culto anglicano foi mantida.¹⁸⁰

Esses eventos foram decisivos para que, a partir da década seguinte, grupos de imigrantes europeus não católicos, especialmente protestantes alemães, começassem a se estabelecer no Brasil. Embora inicialmente limitados ao culto doméstico ou privado pela **Constituição Imperial de 1824**,¹⁸¹ A chegada desses colonos representou uma ruptura irreversível com a exclusividade católica anterior, e iniciou uma lenta e gradual mudança religiosa e cultural. A Constituição de 1824, promulgada por Dom Pedro I, manteve em seu artigo 5º a mesma liberdade religiosa concedida por Dom João VI.

179 REILY, Duncan A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003, p. 25.

180 MENDONÇA, A. G. O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1984, p. 134.

181 BRASIL. Constituição do Império (1824), Art. 5º. In: *Constituições do Brasil*. 2. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1958, p. 12.

A imigração alemã, iniciada oficialmente em 1824, quando o primeiro grupo chegou ao Rio de Janeiro no navio **Argus**,¹⁸² trouxe um expressivo número de luteranos e reformados ao Brasil. O navio partiu de Amsterdã em 27 de julho de 1823 e chegou ao Rio de Janeiro em 7 de janeiro de 1824. A embarcação transportava 284 imigrantes, sendo 150 soldados e 134 colonos destinados à Colônia Alemã de Nova Friburgo. Entre os passageiros estava o boticário **Karl Niethammer**, que se tornaria o primeiro farmacêutico da Colônia Alemã de São Leopoldo. Os luteranos estavam acompanhados do pastor **Friedrich Oswald Sauerbronn**, o primeiro pastor luterano a atuar oficialmente no Brasil, recebendo inclusive vencimentos do governo imperial. **Sauerbronn** partiu com a esposa e os oito filhos no início de maio de 1823 e chegou ao Rio de Janeiro em 23 de janeiro de 1824. Sua esposa morreu na viagem. Ele chegou no dia 3 de maio de 1824 a Nova Friburgo, onde o pastor Sauerbronn iniciou seu serviço na primeira congregação de migrantes alemães no Brasil. O pastor Sauerbronn também era responsável pelos fiéis protestantes que vinham da Suíça. Ele recebia um salário razoável do governo brasileiro e serviu como pastor da comunidade até sua morte em 1864. Foi sepultado no cemitério municipal de Nova Friburgo.¹⁸³

Buscando povoar regiões estratégicas e promover o desenvolvimento agrícola, o Estado brasileiro incentivava a vinda de colonos europeus, em sua maioria camponeses e soldados desempregados oriundos de regiões da Alemanha. Muitos desses imigrantes pertenciam à tradição evangélica luterana.

182 O 1º embarque foi efetuado pelo navio Argus, que chegou ao Rio de Janeiro no dia 7.1.1824. Trazia 284 imigrantes, sendo 150 soldados e 134 colonos destinados à Colônia Alemã de Nova Friburgo.

183 FLUCK, Marlon Ronald. *Basler Missionare in Brasilien: Auswanderung, Erweckung und Kirchenwerdung im 19. Jahrhundert*. Bern: Peter Lang Verlag, 2002. p. 85.

O segundo embarque ocorreu pelo veleiro **Caroline**, que partiu de Hamburgo em 29 de fevereiro de 1824, chegando ao Brasil em 14 de abril do mesmo ano. Trouxe 231 colonos, além de soldados, destinados também à Colônia de Nova Friburgo. Entre os sobrenomes das famílias a bordo destacam-se Barth, Beck, Born, Döring e Schmidt.

Em seguida, o navio **Anna Louise** realizou o terceiro embarque, zarpando de Hamburgo em 24 de março de 1824 e chegando ao Rio em 4 de junho. Trouxe 200 soldados e 126 colonos. Foi responsável por levar as primeiras 38 pessoas à Feitoria do Linho Cânhamo, núcleo da futura Colônia de São Leopoldo. Destacam-se os nomes Krämer, Hammel, Timm e Pfingst.

O quarto embarque foi efetuado pelo navio **Germania**, que partiu de Hamburgo em junho de 1824 e chegou ao Rio de Janeiro em 14 de setembro do mesmo ano. Transportava 401 passageiros, incluindo o pastor **Johann Georg Ehlers**, que se tornaria o primeiro pastor evangélico da Colônia Alemã de São Leopoldo, e **Johann Daniel Hillebrand**, primeiro administrador da mesma colônia. Ehlers prestou assistência religiosa desde os primeiros momentos.

Esses navios inauguraram um fluxo constante de imigrantes protestantes ao Brasil, formando as bases das primeiras comunidades luteranas, especialmente na região sul. Navios posteriores como o **Georg Friedrich, Peter und Maria, Der Kranich** e o **Olbers** continuariam esse processo nos anos seguintes, transportando milhares de imigrantes que dariam origem às futuras comunidades da **Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil** (IECLB).

Esse movimento não apenas promoveu o assentamento de novos grupos sociais no território nacional, como também introduziu, ainda que sob fortes restrições legais, às práticas religiosas do luteranismo,

desafiando gradativamente o monopólio católico da vida religiosa no Brasil imperial.¹⁸⁴

AS COLÔNIAS ALEMÃS FUNDADAS NO BRASIL

A principal das colônias alemãs fundadas foi São Leopoldo. Fundada oficialmente em 25 de julho de 1824, data da chegada dos primeiros 38 imigrantes à Feitoria do Linho Cânhamo, ela continha o núcleo inicial da futura comunidade teuto-brasileira no estado do Rio Grande do Sul. Os imigrantes eram, em sua maioria, camponeses e soldados reformados, de tradição evangélica, oriundos de territórios de influência luterana e reformada da Prússia, Nassau, Hesse, Palatinado e outras regiões germânicas. Embora muitos não se identificassem de imediato como “luteranos”, a identidade “evangélica” era predominante entre eles, fortemente marcada pela experiência religiosa da **União Prussiana**, que congregava luteranos, reformados e membros de igrejas unidas sob a mesma estrutura.¹⁸⁵

Com o passar dos anos, outras colônias alemãs foram surgindo, como São Pedro de Alcântara (em 1829), Teutônia, Estrela e Santa Cruz do Sul. Nos anos seguintes, imigrantes também se estabeleceram nos estados vizinhos de Santa Catarina e Paraná: em 1828 foi fundada São Pedro de Alcântara, e em 1829, Rio Negro. No entanto, nessas primeiras colônias, ainda que houvesse famílias

184 PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 34-35.

185 HUFF JUNIOR, Arnaldo. *Vozes da Ortodoxia. O Sínodo de Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil: processos de formação e relações no contexto da I Guerra Mundial e do final da Ditadura Militar*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006, p. 95; WACHHOLZ, Wilhelm. *Luteranos? Reformados? Unidos? Evangélico! Aspectos históricos e teológicos da União Prussiana*. Anais do II Simpósio sobre a Identidade Evangélico-Luterana. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

protestantes, não se formaram de imediato comunidades evangélicas organizadas.

A partir do núcleo fundado em São Leopoldo, novos assentamentos surgiram em território gaúcho, formando uma rede de colônias que serviria de base para a consolidação do luteranismo na região. Em 1850, foi fundada a Colônia de Blumenau, em Santa Catarina, e, no ano seguinte, a Colônia de Dona Francisca, hoje conhecida como Joinville. A partir desses dois importantes centros, diversos outros núcleos luteranos se espalharam pelo interior catarinense. Santa Catarina também se tornou ponto de partida para a migração de luteranos ao Paraná, especialmente a partir dos anos de 1877 e 1879, quando novos contingentes de imigrantes reforçaram a presença protestante na região.

Simultaneamente, a presença luterana também se firmava em outras províncias brasileiras. Desde 1847, colonos germânicos estabeleceram-se no Espírito Santo, e, entre os anos de 1847 e 1852, surgiram colônias em Teófilo Otoni e Juiz de Fora, no estado de Minas Gerais. Ainda em 1845, foi criada a Colônia de Petrópolis, no Rio de Janeiro, mais um exemplo da expansão inicial do luteranismo em solo brasileiro.

Esses primeiros núcleos de colonização formaram as células fundacionais do luteranismo brasileiro. Com o tempo, seriam reforçados por novos grupos de imigrantes que chegaram ao país especialmente após as duas guerras mundiais, eventos que intensificaram o êxodo europeu e a busca por novas oportunidades na América do Sul. Estima-se que, ao todo, cerca de 300.000 imigrantes de origem alemã tenham vindo ao Brasil. Desses, aproximadamente 60% professavam a fé luterana, calvinista ou unida, formando a base confessional da presença protestante de origem alemã no país.

A ATUAÇÃO DE MISSIONÁRIOS E PASTORES ALEMÃES NAS COLÔNIAS ALEMÃS NO BRASIL NOVECENTISTA

O missionário mais destacado nesse processo foi **Henri Auguste Hermann**, que chegou ao Brasil em 1837 e teve um papel central na organização das primeiras congregações luteranas. Ele foi um dos primeiros a realizar cultos e pregações para os imigrantes luteranos, que até então não tinham uma estrutura religiosa definida no país. Outro nome importante foi **Carlos Leopoldo Voges**, que fundou várias congregações luteranas no Brasil, incluindo a Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas em 1846, quando trouxe os primeiros escravizados para a colônia, refletindo a relação ambígua da igreja com a escravidão no país.

Outras iniciativas colonizadoras ocorreram entre 1846 e 1847, abrangendo Minas Gerais, Espírito Santo e novamente Santa Catarina. Nessas regiões, embora predominassem os imigrantes de tradição luterana, as comunidades ficaram por mais de uma década sem atendimento pastoral, até a chegada, em 1861, de pastores oriundos da Basileia, na Suíça. No estado de Santa Catarina, formaram-se gradualmente comunidades isoladas, como em Blumenau, onde o pastor **Rudolph Oswald Hesse** chegou sete anos após a fundação da cidade (1850); em Joinville, fundada em 1851, o pastor **Jacob Daniel Hoffmann** iniciou seu ministério no mesmo ano. Em Brusque, o pastor **Johan Anton Heinrich Sandreczki** chegou em 1865; em Estrada da Ilha, **Heinrich Feinauer** chegou em 1864; **Wilhelm Quast** aportou em São Bento do Sul em 1888; e **Wilhelm Lange** chegou à região de Brüderthal em 1886. Já em Curitiba, no Paraná, a primeira comunidade evangélica foi organizada em 1866 sob a liderança do pastor Friedrich Gaertner, cuja ocupação anterior era a de professor.

Essas comunidades do sul do Brasil, espalhadas em diferentes regiões, operavam de forma independente e mantinham pouca articulação entre si. Os pastores enfrentavam uma realidade difícil, pois os imigrantes vinham de diversas regiões da Europa e carregavam consigo tradições protestantes distintas: havia luteranos, reformados - grupo originado de um cisma do luteranismo em 1555 - e unidos, estes últimos ligados à Igreja Unida da Prússia, criada por Friedrich Wilhelm III em 1817. Embora houvesse diversidade doutrinária, a base comum permanecia na teologia e prática iniciadas por Martinho Lutero. A Igreja Unida prussiana, por exemplo, nasceu da fusão entre as tradições luterana e reformada nos territórios sob domínio do rei da Prússia, como parte das comemorações dos 300 anos da Reforma Protestante.

Parte do esforço para dar assistência para as comunidades cristãs luteranas no Brasil foi feito pela Associação **Gotteskasten** da Baviera. Ela foi oficialmente fundada em 29 de agosto de 1869, estabelecendo objetivos claros voltados ao fortalecimento das comunidades cristãs luteranas que viviam em situação de diáspora. Entre suas principais metas estava o apoio às igrejas e comunidades na dispersão, especialmente por ocasião da fundação de novas congregações. Além disso, a associação comprometia-se a auxiliar essas comunidades na construção de infraestruturas essenciais, como igrejas, escolas e jardins de infância, consideradas fundamentais para o desenvolvimento comunitário e religioso. Outro propósito relevante era o envio de colaboradores eclesiais qualificados, garantindo também o suporte financeiro necessário para a manutenção desses trabalhadores.

A escolha consciente pelo nome "**Gotteskasten**" refletia um simbolismo profundo e histórico, remetendo diretamente à função tradicionalmente conhecida como "caixa de ofertas" (gazofilácio) dentro da igreja cristã. Tal conceito remonta ao próprio Martinho Lutero, que já

havia feito referência ao termo “caixa comum” (*Gemeinsamer Kasten*), como mencionado no Evangelho de Marcos 12.41-42. Ao utilizar essa terminologia, os fundadores da associação enfatizavam a importância simbólica e prática da solidariedade financeira comunitária, mobilizando recursos em benefício dos cristãos luteranos dispersos e proporcionando condições para a criação e sustentabilidade inicial de novas comunidades. É relevante notar que a primeira Associação *Gotteskasten* da Alemanha foi instituída anteriormente, em 31 de outubro de 1853, em Hannover, estabelecendo um modelo que seria posteriormente replicado na Baviera, refletindo um movimento mais amplo de cooperação e apoio às comunidades protestantes na diáspora.

Somente em 1881 surgiu um esforço sistemático para prover maior assistência pastoral, direcionada às comunidades evangélicas alemãs no Brasil. A *Evangelische Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika* passou a intermediar o envio de pastores europeus ao Brasil, somando-se à atuação da *Gotteskasten*, organização à época dedicada ao envio de pastores luteranos formados no seminário de Neuendettelsau e adeptos da liturgia luterana da Baviera. Um exemplo marcante dessa ação foi o envio do pastor **Otto Kuhr**, que chegou a São Francisco do Sul em 1897 e iniciou imediatamente suas atividades na comunidade de Estrada da Ilha. Registra-se que, entre o final do século XIX e o início do século XX, dez pastores vinculados à *Gotteskasten* lideraram comunidades nos estados de Santa Catarina, Paraná e Espírito Santo.¹⁸⁶

A organização dessas comunidades tinha como eixo central a figura do pastor. Contudo, a diversidade de formação e origem dos ministros

186 LUTHERISCHE KIRCHE IN BRASILIEN. *Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Lutherischen Synode am 9. Oktober 1955*. São Leopoldo, RS: Rotermund & Co., 1955.

gerou conflitos e divergências. Em 1896, foi realizada a primeira **Conferência Pastoral de Santa Catarina**, reunindo os pastores que já atuavam no estado. Esses encontros, realizados semestralmente, tratavam de temas eclesiais e teológicos e foram decisivos para a consolidação do luteranismo no Brasil. Durante a primeira conferência, os pastores decidiram assumir dois jornais evangélicos já em circulação: o **Der Urwaldsbote** (desde 1893) e o **Sonntagsblatt für die Evangelischen Gemeinden in Santa Catarina** (desde 1895). A imprensa teve papel fundamental na integração das comunidades e na difusão das ideias luteranas.

Paralelamente, os pastores enviados pela Gotteskasten fundaram sua própria Conferência Pastoral Luterana em 1899 e, mais tarde, criaram o jornal **Evangelisch Lutherisches Gemeindeblatt**, em 1905. No mesmo ano, fundaram também o Sínodo Evangélico Luterano de Santa Catarina, Paraná e outros Estados, enquanto os demais pastores organizaram, em 1911, o Sínodo Evangélico de Santa Catarina e Paraná, também chamado de Associação das Comunidades. Essas divisões reproduziam, em solo brasileiro, as divergências confessionais oriundas da Europa. No entanto, em 1949, ocorreu a unificação dos diferentes sínodos, resultando na fundação da Federação Sínodal, que, no ano seguinte, passou a se chamar Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Embora essa trajetória de institucionalização represente um marco para o luteranismo brasileiro, é fundamental lembrar que, em muitas regiões, a manutenção da fé dependia da iniciativa dos próprios fiéis, na ausência de ministros ordenados. A chegada dos imigrantes alemães protestantes, portanto, marca o início da presença efetiva das ideias de Martinho Lutero no Brasil. Essa presença, contudo, não se deu sem resistência: o ambiente jurídico e social brasileiro do século

XIX era hostil aos não católicos. Ainda assim, a fé de base protestante, moldada pelos princípios da Reforma, enraizou-se em território nacional, sustentando-se na convicção religiosa dos imigrantes e ganhando forma institucional ao longo do tempo.

AS CONDIÇÕES JURÍDICAS DOS LUTERANOS INSTALADOS NO BRASIL

A inserção do protestantismo de imigração no Brasil, especialmente das comunidades evangélicas de confissão luterana, se deu sob condições jurídicas restritivas e em um ambiente social marcado pela hegemonia do catolicismo romano. Embora a Constituição do Império, promulgada em 1824, tenha introduzido uma cláusula de tolerância religiosa - o artigo 5º -, essa liberdade era fortemente limitada: permitia o culto de religiões não católicas apenas em ambientes privados, sem exteriorizações públicas e desde que não ofendessem a religião do Estado.¹⁸⁷ Essa situação jurídica ambígua produziu uma série de dificuldades para as comunidades luteranas em formação. O próprio culto público, quando realizado em templos ou escolas, podia ser alvo de denúncias por parte de autoridades locais ou da Igreja Católica. As igrejas evangélicas, quando construídas, não podiam apresentar aparência externa de templos: campanários, cruzes e sinos eram elementos proibidos nas fachadas, como forma de evitar “escândalo público” e preservar a primazia simbólica da Igreja Católica nas cidades.

Outra dificuldade significativa dizia respeito à educação e ao registro civil. As escolas paroquiais luteranas enfrentavam resistência por parte de autoridades locais e, muitas vezes, precisavam se adequar aos

187 BRASIL. Constituição do Império (1824), art. 5º. In: *Constituições do Brasil*. 2. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1958, p. 12.

regulamentos católicos ou funcionar de maneira precária. Além disso, o registro de nascimentos, casamentos e óbitos - função tradicionalmente exercida pela Igreja Católica - não era reconhecido quando realizado por pastores protestantes. As famílias evangélicas precisavam, portanto, recorrer ao sistema paroquial católico, mesmo que de forma nominal, para garantir a validade jurídica de seus atos civis.¹⁸⁸

Adicionalmente, os protestantes imigrantes sofriam pressões sociais e culturais para a assimilação religiosa. O domínio do catolicismo se expressava não apenas nas leis, mas também na moral pública, na educação, nas cerimônias cívicas e nos rituais de passagem. A presença de práticas religiosas diferentes era frequentemente vista com desconfiança e até hostilidade. Há registros de tensionamentos entre luteranos e católicos nas regiões coloniais, embora muitas dessas tensões tenham sido abafadas pelo isolamento geográfico das colônias alemãs e pela ênfase dos imigrantes em preservar sua identidade étnico-cultural em espaços comunitários próprios.¹⁸⁹

A Constituição do Império do Brasil, promulgada em 1824, estabeleceu uma tolerância religiosa bastante restrita. O seu artigo 179, parágrafo 5º, afirmava que ninguém deveria ser perseguido por causa de sua religião, desde que respeitasse a religião do Estado e não ferisse a moral pública. Na prática, essas disposições criaram uma série de empecilhos para a efetiva vivência do protestantismo no Brasil imperial. O **Código Criminal do Império**, em seu artigo 276, impunha sanções àqueles que celebrassem cultos em construções

188 WACHHOLZ, Wilhelm. *Luteranismo no Brasil: trajetórias e desafios. Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, n. 2, jul./dez. 2009, p. 186-188.

189 PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 105-106.

com forma de templo, determinando que tais reuniões fossem dispersadas pelo juiz de paz e seus organizadores multados entre 2 e 12 mil-réis.

Essas restrições também se estendiam à esfera civil. Os casamentos eram inicialmente reconhecidos apenas se celebrados por sacerdotes católicos, o que colocava os protestantes em situação de irregularidade jurídica. Somente a partir de 1863 é que os matrimônios realizados por pastores passaram a ter validade legal, desde que o ministro estivesse devidamente registrado perante o governo. Mesmo assim, casamentos mistos continuavam restritos à celebração católica, e os filhos desses casamentos deveriam, obrigatoriamente, ser educados na fé católica. As limitações também se manifestavam no campo político. O artigo 95 da Constituição vetava o acesso à Câmara dos Deputados a qualquer pessoa que não professasse a religião oficial do Império.

LUTERANISMO, ESCRAVIDÃO E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL IMPERIAL

A relação entre as comunidades evangélicas de confissão luterana e o sistema escravista brasileiro constitui uma das dimensões menos exploradas da história do protestantismo de imigração. Embora os imigrantes alemães tenham se instalado em regiões onde o trabalho escravo era amplamente praticado - inclusive no sul do país, onde as colônias luteranas se desenvolveram -, há escassa documentação sobre sua participação direta no regime escravista ou sobre posicionamentos explícitos, teológicos ou institucionais, em relação à escravidão e às populações negras e indígenas.

Esse silêncio documental não é fortuito. Ele reflete, em parte, a natureza das comunidades luteranas de imigração, cujo foco principal es-

tava na preservação da fé, da cultura e da língua alemã, em contextos relativamente isolados da vida nacional e distanciados das grandes tensões sociais que marcavam os centros urbanos do Império. Além disso, essas comunidades operavam dentro de uma estrutura jurídica limitada, o que impunha restrições às suas formas de manifestação pública e política. Nessas circunstâncias, a escravidão, embora presente ao seu redor, parece não ter sido objeto de atenção prioritária por parte dos líderes religiosos ou dos documentos sinodais da época.

No entanto, o próprio fato de não haver pronunciamentos formais ou denúncias públicas contra a escravidão revela uma dimensão ética e teológica importante. Enquanto alguns grupos protestantes de origem anglo-saxônica - como metodistas, batistas e presbiterianos - se envolveram ativamente com o movimento abolicionista em diversas partes das Américas, os luteranos brasileiros se mantiveram, em geral, alheios ao debate público sobre o tema. Isso pode ser atribuído tanto ao pietismo moderado que influenciava suas práticas religiosas, quanto à teologia da ordem social herdada da tradição luterana europeia, que frequentemente favorecia a obediência civil e a manutenção da ordem estabelecida.

A escassez de referências a pessoas negras, indígenas ou escravizadas nos relatos e documentos das comunidades luteranas do século XIX também pode ser interpretada como expressão de uma cultura eclesial eurocêntrica e étnica, voltada quase exclusivamente aos imigrantes alemães. Essa delimitação étnico-cultural, além de reforçar barreiras simbólicas, contribuiu para que as comunidades luteranas não desenvolvessem, durante o período imperial, uma pastoral voltada aos setores marginalizados da sociedade brasileira.¹⁹⁰

190 PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001, p. 105-106.

Embora existam registros isolados de protestantes individuais que demonstraram sensibilidade às questões raciais e à situação dos escravizados, não há, até 1888, uma posição coletiva dos sínodos ou das lideranças luteranas em favor da abolição ou em defesa da igualdade racial. A própria criação do Sínodo Riograndense, em 1886 - marco organizacional da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) - não aborda em seus documentos fundacionais qualquer reflexão sobre a escravidão, apesar de esse ser o tema central da vida política e social brasileira naquele momento.

Assim, a postura das comunidades luteranas diante da escravidão pode ser compreendida, sobretudo, como uma postura de omissão, marcada por um silêncio que, embora não corresponda necessariamente a apoio ao regime escravista, tampouco se configura como resistência. Essa ausência de engajamento crítico revela os limites do protestantismo de imigração enquanto força moral ou profética no contexto das lutas sociais do século XIX no Brasil.

UM ESTUDO DE CASO:

OS ESCRAVIZADOS LUTERANOS EM HAMBURGO VELHO

A inserção de escravizados em comunidades protestantes brasileiras do século XIX é uma questão complexa e permeada por contradições, revelando-se, muitas vezes, apenas uma reprodução das práticas sociais vigentes na sociedade escravista do período. Um caso paradigmático dessa situação pode ser identificado na Comunidade Evangélica dos Três Reis Magos, situada em Hamburgo Velho, antiga Colônia Alemã de São Leopoldo, uma das mais antigas comunidades luteranas estabelecidas no Rio Grande do Sul.

Entre 1845 e 1886, a comunidade foi pastoreada por **Johann Peter Haesbaert**, nascido na Europa e formado no Seminário Luterano de

Gettysburg, nos Estados Unidos. Após mais de uma década exercendo o ministério pastoral na América do Norte, **Haesbaert** foi enviado ao Brasil para atender a esta congregação específica. A análise dos registros paroquiais revela aspectos significativos da posição dos escravizados no interior dessa comunidade protestante.

O primeiro livro de registros da comunidade documenta um total de 1.666 batismos realizados pelo pastor Haesbaert. Destes, apenas 58 referem-se a filhos de escravizados (33 meninos e 25 meninas, incluindo um par de gêmeos). Essa representação numérica restrita já indica uma participação marginalizada dos escravizados na vida comunitária.

Um aspecto particularmente revelador nos registros é a terminologia empregada por Haesbaert para designar as crianças filhas de escravizadas. Sem mencionar o nome das mães ou a identidade dos pais, as crianças são invariavelmente registradas como “filhos naturais” ou “filhas naturais”, expressão comum também nos registros católicos contemporâneos. Essa terminologia carregava um significado implícito: ao classificar alguém como “natural”, estabelecia-se uma oposição implícita entre natureza e civilização, sugerindo que os indivíduos assim classificados eram fruto de necessidades meramente biológicas, dissociados dos valores considerados civilizatórios. Essa prática semântica refletia uma visão social de inferioridade dos negros, fossem escravizados ou livres, legitimando sua subordinação e exclusão.

Outro aspecto destacado nos documentos refere-se à prática adotada nos batismos, em que os padrinhos eram, via de regra, os próprios proprietários dos escravos, sendo habitual que as crianças recebessem o sobrenome dessas famílias. Contudo, Haesbaert introduziu pequenas alterações ortográficas nesses sobrenomes. Por exemplo, os escravos da família “Diefenthaeler” foram registrados como “Die-

fentháler". Essa mudança aparentemente sutil na grafia estabelecia uma fronteira simbólica e concreta entre escravizados e proprietários, demarcando explicitamente a distinção social entre os legítimos integrantes das famílias proprietárias e os escravizados.

Dos 993 registros de confirmação realizados por Haesbaert, não consta sequer um caso envolvendo indivíduos escravizados. Essa ausência sugere que os jovens negros não tinham acesso à instrução religiosa sistemática e profunda, essencial para a realização da confirmação, rito fundamental na tradição luterana que marcava a inserção plena dos indivíduos na comunidade religiosa. Pode-se deduzir, portanto, uma intenção consciente ou inconsciente por parte da comunidade em manter os escravizados afastados do pleno conhecimento religioso, possivelmente por temer as consequências sociais e políticas que poderiam advir de um conhecimento mais profundo da Bíblia e da doutrina luterana.

Além disso, dentre os 402 registros de óbitos ocorridos no mesmo período, apenas dois fazem referência explícita a indivíduos escravizados (ocorridos nos anos de 1879 e 1885). Tal dado permite concluir que a maioria dos escravizados falecidos não recebeu assistência religiosa formalizada pelo pastor ou não teve seus falecimentos registrados pela comunidade, reforçando a ideia de exclusão também no âmbito religioso.

Esses dados apontam claramente para uma ausência efetiva de integração dos escravizados na Comunidade Evangélica dos Três Reis Magos. Embora presentes nominalmente, a participação de negros escravizados na vida religiosa luterana era limitada e condicionada pelas estruturas sociais e religiosas vigentes. Esse contexto revela que a prática religiosa protestante em Hamburgo Velho reproduziu, em larga

medida, as práticas sociais já difundidas na sociedade católica brasileira, legitimando a instituição da escravidão e evidenciando a persistência da exclusão racial dentro das próprias comunidades religiosas.

A ABOLIÇÃO E OS LUTERANOS NO BRASIL:

Durante as décadas finais do século XIX, o Brasil foi gradualmente atravessado por intensas transformações sociais, políticas e ideológicas que culminaram na abolição da escravatura em 13 de maio de 1888, por meio da Lei Áurea. Este processo abolicionista envolveu um conjunto diversificado de atores - políticos liberais, jornalistas, intelectuais, lideranças populares, setores da Igreja Católica e igrejas protestantes de missão - que atuaram de modo mais ou menos articulado em prol da extinção do regime escravista.

Entretanto, no caso do protestantismo de imigração - em especial das comunidades luteranas organizadas nas colônias alemãs do sul do Brasil -, constata-se uma notável ausência de engajamento direto com a causa abolicionista. A leitura atenta dos documentos sinodais e relatos pastorais do período revela um silêncio contínuo sobre a questão, mesmo diante do acirramento do debate nacional e da iminência da libertação dos escravizados.

Há várias razões históricas e culturais que ajudam a compreender essa postura. Primeiro, as comunidades luteranas eram, em sua maioria, voltadas para dentro, isto é, preocupadas em consolidar sua vida comunitária, preservar a língua alemã e garantir a autonomia religiosa em relação ao Estado e à Igreja Católica. Essa postura reforçava o distanciamento em relação aos grandes debates sociais e políticos da sociedade nacional.

Em segundo lugar, a tradição luterana - especialmente na vertente pietista que marcou fortemente os imigrantes - tendia a valorizar a

ordem e a estabilidade, em detrimento de posicionamentos sociais mais críticos. O modelo eclesial era predominantemente pastoral e moralista, mais preocupado com a vida individual e comunitária do que com transformações sociais estruturais. Além disso, o pensamento social de matriz luterana, ao contrário de outras vertentes protestantes mais engajadas (como o metodismo inglês ou o presbiterianismo norte-americano), raramente desenvolveu uma teologia da libertação social em moldes abolicionistas.

É necessário considerar que, em muitas colônias alemãs do sul, o trabalho escravo convivia com a mão de obra livre, e há evidências de que alguns imigrantes alemães empregaram pessoas escravizadas em suas propriedades ou adquiriram terras onde o trabalho escravo era habitual. Ainda assim, a documentação existente não indica qualquer reflexão crítica sistemática por parte das lideranças religiosas ou dos sínodos em relação a esse fato, mesmo com a criação do **Sínodo Riograndense** em 1886, dois anos antes da abolição.

A ausência de posicionamento público dos luteranos frente ao processo abolicionista reflete, portanto, uma combinação de fatores: isolamento cultural, teologia conservadora, preocupação institucional e, possivelmente, conformismo diante da ordem social vigente. Isso não significa necessariamente uma adesão ideológica ao escravismo, mas evidencia a limitação do protestantismo de imigração como ator público na luta por justiça social no Brasil do século XIX.

Assim, quando a escravidão foi finalmente abolida, a maior parte das comunidades luteranas assistiu ao evento como espectadora silenciosa, alheia às mobilizações e às lutas que haviam precedido esse desfecho. Tal postura reforça a necessidade de uma análise crítica e honesta da história religiosa brasileira, que leve em conta não apenas

as contribuições institucionais das igrejas, mas também suas ausências, silêncios e omissões diante de grandes dramas históricos.

Em suma, a relação da Igreja Luterana com a escravidão no Brasil foi marcada por um comportamento conformista e ambíguo. Embora os imigrantes luteranos estivessem em um contexto em que a escravidão ainda era legal até 1888, a Igreja Luterana se inseriu de maneira cautelosa no Brasil, adotando uma postura mais reservada em relação a questões como a escravidão, diferentemente de outras denominações protestantes que adotaram uma postura mais ativa no movimento abolicionista. Essa relação ambígua reflete as tensões sociais e políticas da época. O pastor **Voges** e outros colonos luteranos de Três Forquilhas, como Mittmann, Hoffmann, König, Grassmann, Kellermann, Jacoby e Schmitt, também seguiram o exemplo de trazer escravizados para as suas propriedades.¹⁹¹

Com o tempo, diferentes denominações luteranas se estabeleceram no Brasil, refletindo variações teológicas e práticas litúrgicas. A principal corrente luterana é a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil (IECLB), fundada em 1900, que segue a tradição luterana clássica, com ênfase nas doutrinas da justificação pela fé e na autoridade das escrituras. Já a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), que teve origem nos Estados Unidos no início do século XX, adotou uma postura mais conservadora, com ênfase na pureza doutrinária e na liturgia tradicional.

Essas diferenças entre as denominações luteranas no Brasil são o reflexo de influências missionárias diversas e de contextos culturais

191 MÜLLER, Elio E. Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 41, n. 2, p. 75-85, 2001. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol41_2001/muellerET412.htm.

distintos. Contudo, todas as vertentes mantêm como base a herança teológica luterana, que destaca a centralidade das escrituras e a salvação pela graça, mas cada uma com suas particularidades, especialmente no que se refere a questões sociais e doutrinárias.

PERFIL

Maria, da Nação Nagô: liderança afrodescendente na Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas¹⁹²

Maria, identificada nos registros e na tradição oral como “da nação Nagô”, figura como uma personagem de imenso significado histórico e cultural na interseção entre escravidão, religiosidade, identidade étnica e resistência no contexto da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas, no litoral norte do Rio Grande do Sul, durante a segunda metade do século XIX.

Maria nasceu por volta de 1825, provavelmente na região correspondente ao atual sudoeste da Nigéria, entre os povos iorubás — conhecidos no Brasil colonial como “nagôs”. A designação “nação Nagô” remete à categorização colonial que agrupava africanos segundo etnicidades percebidas nos entrepostos atlânticos, em especial em portos de tráfico como Badagry e Lagos. Os nagôs foram um dos grupos africanos mais significativos na formação do Brasil afrodescendente, notadamente nos campos religiosos e culturais, tendo sido fundamentais na constituição do candomblé nagô-iorubá e em formas de organização política e resistência coletiva.¹⁹³

192 Ver o relato sobre Maria em: MÜLLER, Elio E. Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 41, n. 2, p. 75-85, 2001. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol41_2001/muellerET412.htm

193 GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (orgs.). *Liberdade por um fio: História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

A vinda de Maria ao Brasil, em 1846, ocorreu num período já tardio e clandestino do tráfico atlântico, após a proibição legal brasileira de 1831, não respeitada na prática. Sua chegada em Três Forquilhas, no seio de uma comunidade luterana e germânica, representou um choque de cosmologias, línguas e sistemas sociais.

Maria foi comprada pelo pastor luterano Carl Leopold Voges, figura central da colônia, e incorporada ao cotidiano doméstico como criada pessoal de sua esposa, Elisabetha Voges. Este tipo de trabalho doméstico, muitas vezes reservado às escravas africanas mais jovens, colocava Maria em uma posição ambivalente: de subjugação e exploração, mas também de acesso a espaços de poder simbólico e afetivo na casa pastoral.

Maria foi alfabetizada em alemão por Elisabetha, o que não apenas a inseriu em um universo letrado, como também potencializou seu papel como mediadora cultural entre os colonos e a população negra local. A alfabetização de mulheres escravizadas era um fenômeno raro no século XIX, e no caso de Maria, tornou-se um instrumento de liderança e ensinamento, principalmente nas atividades comunitárias que lideraria anos depois.

O exercício de agência por parte de mulheres negras escravizadas no Brasil — por meio da oralidade, da cura, da educação informal, da religiosidade e da resistência cotidiana — tem sido amplamente reconhecido pela historiografia. Maria se insere plenamente nesse paradigma, sendo não apenas uma serva, mas uma articuladora cultural, curandeira, mestra e líder espiritual.

A partir da década de 1860, Maria transformou o “Pátio do Engenho” — espaço contíguo à igreja luterana — em um *locus* de reunião e transmissão oral da memória, cultura e religiosidade afrodescenden-

te. Sob um frondoso cedro, ela organizava encontros com crianças e adultos negros da colônia, onde contava histórias, ensinava cantos e danças, evocava práticas da tradição nagô, e também alfabetizava.

Além disso, Maria era curandeira. Preparava remédios, chás, xaropes e afrodisíacos com elementos da flora local, saberes provavelmente trazidos da África e adaptados ao novo ecossistema brasileiro. Nesse sentido, ela representava também a figura da **iyalorixá** transfigurada: uma mulher sábia e dotada de autoridade espiritual, mesmo sem dispor de um terreiro formalizado.

No espaço religioso luterano, Maria afirmava-se como evangélica convicta. Contudo, sua religiosidade era híbrida: articulava fé cristã e saberes nagôs, compondo um sincretismo invisível aos olhos da ortodoxia branca, mas reconhecido e celebrado pelos afrodescendentes locais, que a chamavam de **Mãe Maria**.

O legado de Maria transcendeu sua vida. Ela teve cinco filhos, todos batizados na fé luterana, e sua descendência — netos, bisnetos, trinets e tetranets — foi registrada e acompanhada nos livros eclesiásticos. A sucessão de liderança entre mulheres é notável: Rosária, sua filha, sucedeu-a como liderança comunitária; Carlina (“Candinha”), neta de Maria, manteve essa influência; Maria Antonia, trineta, continuou ligada à casa pastoral.

Essa linhagem culminaria, no século XX, com a entrada de Sadi Moreira, tetraneto de Maria, no seminário teológico da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), em 1969. Sadi foi aconselhado a seguir como diácono, e não pastor, devido ao racismo institucional. Ainda assim, sua vocação e inserção ministerial perpetuam a herança religiosa e a fé de Mãe Maria.

Maria, da nação Nagô, representa uma figura liminar entre culturas, sistemas religiosos e mundos. A partir da condição de mulher africana escravizada, ela reconfigurou seu espaço como educadora, líder espiritual, guardiã da memória e ancestral fundadora de uma linhagem negra protestante em pleno interior do sul do Brasil — em um ambiente marcado pela hegemonia germânica e luterana.

Sua história revela como mulheres negras escravizadas não foram apenas vítimas, mas agentes históricos de resistência, criatividade e fé. O exemplo de Maria, como Mãe, curandeira, professora e cristã africana, nos obriga a reavaliar as narrativas históricas monocromáticas e a reconhecer os fios invisíveis de negritude que atravessam o tecido da história protestante brasileira.

BIBLIOGRAFIA

BRAKEMEIER, Gottfried (Ed.). *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

BRASIL. *Constituição do Império do Brasil (1824)*. Art. 5º. In: CONSTITUIÇÕES DO BRASIL. 2. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1958, p. 12.

BRASIL. *Decreto de 16 de março de 1820*. Apud SCHRÖDER, Ferdinand. *Brasilien und Wittenberg: Ursprung und Gestaltung deutscher evangelischen Kirchentums in Brasilien*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.

CONHEÇA A IECLB. Porto Alegre: Secretaria Geral da IECLB, maio de 1998.

CONSTITUIÇÕES DO BRASIL. 2. ed. rev. São Paulo: Saraiva, 1958.

DREHER, Martin N. *A igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. (Coleção História da Igreja, v. 4).

DREHER, Martin N. *História do povo luterano*. [S.l.]: Editora Sinodal, 2005.

DROSTE, Rolf. Estrutura e Missão da IECLB. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Ed.). *Presença Luterana 1990*. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

FISCHER, Joachim (Ed.). *Testemunho Evangélico na América Latina: palestras e prédicas*. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

FLUCK, Marlon Ronald. *Basler Missionare in Brasilien: Auswanderung, Erweckung und Kirchenwerdung im 19. Jahrhundert*. Bern: Peter Lang Verlag, 2002.

GERTZ, R. E. Os luteranos no Brasil. *Revista de História Regional*, v. 6, n. 2, 2007.

GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (Orgs.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HASENACK, Johannes Friedrich; BOCK, Carlos Gilberto (Orgs.). *Unidade: contexto e identidade da IECLB*. Blumenau: O. Kuhr, 2006. (Fóruns da IECLB, v. 1).

HÜFFMEIER, Wilhelm. Apud WACHHOLZ, Wilhelm. IECLB: Identidade Confessional à Luz da História. In: HASENACK, Johannes Friedrich; BOCK, Carlos Gilberto (Orgs.). *Unidade: contexto e identidade da IECLB*. Blumenau: O. Kuhr, 2006. (Fóruns da IECLB, v. 1).

HUFF JUNIOR, Arnaldo. *Vozes da Ortodoxia: o Sínodo de Missouri e a Igreja Evangélica Luterana do Brasil: processos de formação e relações no contexto da I Guerra Mundial e do final da Ditadura Militar*. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. *Boletim Informativo do Conselho Diretor*, n. 124, 30 out. 1991.

IGREJA EVANGÉLICA DE CONFISSÃO LUTERANA NO BRASIL. *Conheça a IECLB*. Porto Alegre: Secretaria Geral da IECLB, maio de 1998.

LIVRO DE REGISTROS I DA COMUNIDADE EVANGÉLICA DE HAMBURGO VELHO (1845–1886). Hamburgo Velho: [s.n.], 1845–1886. Manuscrito.

LUTHERISCHE KIRCHE IN BRASILIEN. *Festschrift zum 50-jährigen Bestehen der Lutherischen Synode am 9. Oktober 1955*. São Leopoldo: Rotermund & Co., 1955.

MARLOW, S. L. Um sínodo luterano confessional: o discurso da Igreja Luterana – Sínodo de Missouri em sua vinda para o Brasil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, v. 72, n. 1, p. 33–52, jan./jun. 2024.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 1984.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola; Ciências da Religião, 1990.

MÜLLER, Elio E. Afro-descendentes da Colônia Alemã Protestante de Três Forquilhas. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 41, n. 2, p. 75–85, 2001. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos-teologicos/vol41_2001/muellerET412.htm. Acesso em: [inserir data de acesso].

PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

PY, Aurélio da Silva. A 5ª Coluna no Brasil: a conspiração nazi no Rio Grande do Sul. Apud PRIEN, Hans-Jürgen. **Formação da Igreja Evangélica no Brasil**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2001.

REILY, Duncan A. **História documental do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 2003.

RIETH, R. W. Raízes históricas e identidade da Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB). **Estudos Teológicos**, v. 49, n. 2, p. 207-221, jan. 2009.

SCHLIEPER, Ernesto Th. A Igreja Evangélica de Confissão Luterana dentro do Protestantismo no Brasil. In: FISCHER, Joachim (Ed.). **Testemunho Evangélico na América Latina: palestras e prédicas**. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

SCHLIEPER, Ernesto Th. O Sínodo Riograndense na Federação Sinodal. In: FISCHER, Joachim (Ed.). **Testemunho Evangélico na América Latina: palestras e prédicas**. São Leopoldo: Sinodal, 1974.

SCHNEIDER, Sílvio. A caminhada da IECLB à luz de seus concílios, temas e prioridades. In: BRAKEMEIER, Gottfried (Ed.). **Presença Luterna 1990**. São Leopoldo: Sinodal, 1989.

SCHRÖDER, Ferdinand. **Brasilien und Wittenberg: Ursprung und Gestaltung deutschen evangelischen Kirchentums in Brasilien**. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter, 1936.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História das lutas com os holandeses no Brasil desde 1624 até 1654**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.

WACHHOLZ, Wilhelm. IECLB: Identidade Confessional à Luz da História. In: HASENACK, Johannes Friedrich; BOCK, Carlos Gilberto (Orgs.).

Unidade: contexto e identidade da IECLB. Blumenau: O. Kuhr, 2006. (Fóruns da IECLB, v. 1).

WACHHOLZ, Wilhelm. Luteranismo no Brasil: trajetórias e desafios. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 180-206, jul./dez. 2009.

WACHHOLZ, Wilhelm. Luterano? Reformado? Unido? Evangélico! Aspectos históricos e teológicos da União Prussiana. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Coord.). *Evangelho, Bíblia e Escritos Confessionais: Anais do II Simpósio sobre Identidade Evangélico-Luterana.* São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2004.

WÄTJEN, Hermann. *O domínio colonial holandês no Brasil.* Trad. Pedro Celso Uchoa Cavalcanti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951.



CONGREGACIONAIS

WE.
MA

S. & DURGA

A Reforma Protestante do século XVI foi um dos eventos mais transformadores da história do cristianismo, levando ao rompimento com a autoridade centralizada da Igreja Católica Romana e à criação de diversas tradições protestantes. Entre essas vertentes, o Congregacionalismo emergiu como um movimento distinto dentro do protestantismo reformado, caracterizado por sua ênfase na autonomia das igrejas locais e no princípio do governo eclesiástico congregacional.

O movimento congregacionalista tem suas raízes nas ideias difundidas no contexto da Reforma Inglesa. O anglicanismo, impulsionado inicialmente pelo rei Henrique VIII (1491–1547) e consolidado sob Isabel I (1533–1603), gerou reações. Entre os grupos dissidentes dentro da Igreja Anglicana, os congregacionais estavam entre aqueles que buscavam uma reforma mais profunda e alinhada com os princípios bíblicos da autoridade das Escrituras e da liberdade da igreja local.¹⁹⁴

Os congregacionais eram majoritariamente parte dos chamados “separatistas”, que rejeitavam a estrutura episcopal da Igreja Anglicana e defendiam a organização independente de cada congregação. Um dos principais líderes desse grupo foi **Robert Browne** (1550–1633), que formulou as bases teológicas do Congregacionalismo no final do século XVI. Em sua obra *A Treatise of Reformation Without Tarrying for Any* (1582), Browne argumentou que a igreja local deveria ser autônoma, composta por crentes regenerados e governada democraticamente por seus próprios membros, sem submissão a uma hierarquia eclesiástica superior.

194 ABREU, Maria Zina Gonçalves de. A reforma da igreja em Inglaterra: a acção feminina, protestantismo e democratização política e dos sexos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2003, p. 807.

A posição dos congregacionalistas contrastava tanto com o modelo episcopal da Igreja Anglicana, no qual o governo da igreja era exercido por bispos, quanto com o sistema presbiteriano, que estruturava a autoridade eclesiástica em assembleias e sínodos regionais. Para os congregacionalistas, cada comunidade local possuía total liberdade para eleger seus pastores, administrar seus assuntos internos e interpretar as Escrituras segundo a iluminação do Espírito Santo, sem a necessidade de intermediação clerical.¹⁹⁵

A dissidência fez com que os congregacionalistas enfrentassem severa perseguição na Inglaterra, obrigando muitos deles a emigrar para os Países Baixos e, posteriormente, para a América do Norte. A chegada dos **Pilgrim Fathers** a Plymouth, em 1620, marcou o início da influência congregacionalista no Novo Mundo, onde a tradição se consolidou como uma das principais vertentes do protestantismo nos Estados Unidos.¹⁹⁶

No contexto global, o Congregacionalismo manteve sua identidade ao longo dos séculos, preservando a independência das igrejas locais e sua ênfase no sacerdócio universal dos crentes. No Brasil, sua implantação ocorreu no século XIX, a partir do trabalho do missionário escocês Robert Reid Kalley, que estabeleceu a primeira igreja congregacional em língua portuguesa em 1858.¹⁹⁷

195 HATCH, Nathan O. *The democratization of American Christianity*. New Haven and London: Yale University Press, 1989.

196 YOUNG, Alexander, ed. *Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth, 1602-1625*. New York: Da Capo, 1971.

197 “Em 11 de julho de 1858, Kalley fundou a Igreja Evangélica, depois denominada Igreja Evangélica Fluminense (1863), cujo primeiro membro brasileiro foi Pedro Nolasco de Andrade” (CHAVANTE, Esdras Cordeiro. *Protestantismo e progresso: considerações sobre as articulações entre Tavares Bastos e Robert Reid Kalley*. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 14., 2015, Juiz de Fora. *Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR*. Juiz de Fora: ABHR, 2015. p. 944 (p. 942-956).

ROBERT BROWNE E A ORGANIZAÇÃO DO CONGREGACIONALISMO NO SÉCULO XVI

O Congregacionalismo, como movimento eclesiástico distinto, teve em Robert Browne (1550–1633) um de seus principais pioneiros. Browne foi um dos primeiros reformadores ingleses a defender a autonomia completa das igrejas locais e a necessidade de separação da Igreja Anglicana. Seu pensamento e atuação foram fundamentais para o desenvolvimento da tradição congregacionalista, que se consolidaria nos séculos seguintes.

Browne surgiu em um contexto de intensas disputas religiosas na Inglaterra do século XVI. A Igreja Anglicana, instituída por Henrique VIII (1491–1547) e consolidada por Isabel I (1533–1603), mantinha elementos litúrgicos e doutrinários herdados do catolicismo, o que gerou insatisfação entre os puritanos, um grupo de reformadores que buscava uma purificação mais profunda da igreja inglesa. Dentro desse cenário, Browne se destacou como um dos primeiros a advogar pela completa separação da Igreja Anglicana, uma postura que o colocava além dos puritanos tradicionais, tornando-se um dos principais líderes dos chamados *separatistas*.¹⁹⁸

198 “Dentro do puritanismo surge outro grupo formado por aqueles que ficaram conhecidos como separatistas, sendo Robert Browne (1550-1633) um de seus principais representantes. Separatistas mais radicais como John Geenwood, Henry Barrow e Francis Johnson faziam severas críticas aos anglicanos e puritanos, negavam a supremacia de Elisabete I nos assuntos eclesiásticos. Diante das críticas desses separatistas, foi aprovado pelo parlamento inglês o Ato de Supremacia (1559) a fim de banir todos aqueles que desafiassem a supremacia da rainha e que se reunissem para celebrar cultos considerados ilegais, o que levou muitos separatistas a se refugiarem na Holanda.” (SANTANA, Luciano Santos. Fronteiras e limites dos princípios batistas das liberdades: a inclusão de homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro. 2023. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2023, p. 39).

Em 1582, Browne publicou *A Treatise of Reformation Without Tarrying for Any*, obra na qual expôs as bases do Congregacionalismo. Nessa publicação, ele argumentava que a igreja verdadeira deveria ser uma comunidade voluntária de crentes regenerados, sem qualquer submissão a uma autoridade eclesiástica superior, como bispos ou sínodos. Segundo Browne, cada congregação deveria ter total independência para eleger seus próprios líderes, administrar seus assuntos internos e interpretar as Escrituras segundo a direção do Espírito Santo.

A visão de Browne se contrapunha aos dois principais modelos eclesiásticos existentes na época:

1. O modelo episcopal da Igreja Anglicana, no qual a autoridade estava concentrada nos bispos, responsáveis pela administração das igrejas locais.
2. O modelo presbiteriano, que, embora rejeitasse a autoridade episcopal, estabelecia uma hierarquia colegiada de pastores e anciãos, com decisões sendo tomadas em assembleias e sínodos regionais.

Em contraste, Browne propunha que cada igreja fosse autônoma e autogovernada, sem necessidade de submissão a uma autoridade externa. Esse modelo, posteriormente, seria amplamente adotado pelos congregacionalistas.

PRINCÍPIOS DOUTRINÁRIOS E ORGANIZAÇÃO ECLESIÁSTICA

O Congregacionalismo é caracterizado por princípios doutrinários e uma organização eclesiástica que enfatizam a autonomia das igre-

jas locais, a centralidade da Bíblia como única regra de fé e prática e o sacerdócio universal dos crentes. Essas características distintivas foram fundamentais para sua consolidação como um dos principais ramos do protestantismo reformado e influenciaram diretamente seu desenvolvimento em diferentes contextos históricos e geográficos.

Os princípios doutrinários do Congregacionalismo derivam diretamente da Reforma Protestante do século XVI e do pensamento dos puritanos separatistas, particularmente de Robert Browne e **John Owen**. Os congregacionais compartilham várias crenças fundamentais com outras tradições reformadas, mas se distinguem por sua ênfase na autonomia da igreja local e na responsabilidade individual dos crentes.

Os principais princípios doutrinários do Congregacionalismo incluem:

1. **A Suficiência das Escrituras** - A Bíblia é a única autoridade para a fé e a prática cristã, rejeitando tradições humanas que não tenham base nas Escrituras.
2. **O Sacerdócio Universal dos Crentes** - Todo cristão tem acesso direto a Deus sem a necessidade de mediação sacerdotal, podendo participar ativamente da vida eclesial.
3. **A Conversão Individual** - A ênfase na experiência da conversão pessoal, baseada na fé em Cristo e no arrependimento dos pecados, é central para a vida cristã congregacional.
4. **A Autonomia das Igrejas Locais** - Cada congregação tem total liberdade para se autogovernar, eleger seus líderes e administrar seus próprios assuntos sem interferência de uma autoridade superior externa.
5. **A Disciplina e Pureza da Igreja** - Os congregacionais defendem uma igreja composta por membros regenerados, que de-

vem manter um testemunho fiel e estar sujeitos à disciplina eclesiástica, caso necessário.

6. **A Simplicidade Litúrgica - O culto congregacionalista é caracterizado pela simplicidade e pela centralidade da pregação da Palavra, sem rituais elaborados ou símbolos religiosos complexos herdados do catolicismo.**

Esses princípios nortearam a prática congregacionalista ao longo da história, diferenciando-a de outras tradições reformadas que mantêm estruturas eclesiásticas hierárquicas, como o presbiterianismo e o episcopalismo.

A organização eclesiástica congregacionalista reflete seus princípios doutrinários e enfatiza a participação ativa dos membros na vida da igreja. Diferentemente das tradições episcopal e presbiteriana, o Congregacionalismo rejeita qualquer estrutura hierárquica externa que controle as igrejas locais.

O modelo de governo congregacionalista teve um impacto significativo na formação de comunidades e na cultura religiosa dos países onde se estabeleceu. Sua ênfase na democracia e na autonomia das igrejas influenciou diretamente o desenvolvimento de valores como a liberdade religiosa e a participação ativa dos leigos na vida eclesiástica.

No Brasil, a chegada do Congregacionalismo com Robert Reid Kalley, em 1855, marcou o início da tradição evangélica de língua portuguesa no país. A autonomia congregacionalista permitiu que a denominação se expandisse sem depender exclusivamente de missionários estrangeiros, formando lideranças nacionais e se inserindo no contexto social e político brasileiro.

Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley: da Ilha da Madeira ao Brasil

É amplamente aceito que a igreja evangélica mais antiga do Brasil foi fundada pelo missionário e médico **Robert Reid Kalley**. Ordenado ministro pela Free Church of Scotland em 1839, mas atuando de forma independente, Kalley chegou ao Brasil em 1855.

A chegada de Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley ao Brasil, em 10 de maio de 1855, marcou um ponto de virada para a implantação do protestantismo evangélico no país. Diferente das missões protestantes anteriores, que atendiam majoritariamente comunidades estrangeiras, o trabalho dos Kalley tinha como foco a evangelização de brasileiros em língua portuguesa, estabelecendo a base para o Congregacionalismo no Brasil.

Robert Reid Kalley (1809-1888) já possuía experiência missionária antes de sua chegada ao Brasil. Médico e teólogo escocês, Kalley atuou inicialmente como missionário na Ilha da Madeira, em Portugal, onde enfrentou forte perseguição da Igreja Católica e do governo português, resultando na dispersão de seus convertidos para os Estados Unidos.¹⁹⁹

Depois um período nos EUA, onde teve contato com líderes congregacionais norte-americanos, **Kalley** aprofundou sua visão sobre a evangelização de falantes da língua portuguesa.²⁰⁰

O casal Kalley chegou ao Rio de Janeiro a bordo do navio *Great Wes-*

199 TESTA, Michael. O Apóstolo da Madeira: Dr. Robert Reid Kalley. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963; FORSYTH, William. The Wolf from Scotland: The Story of Robert Kalley, England: Evangelical Press, 1968; CARDOSO, Douglas Nassif. Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta. São Bernardo do Campo, SP: Edição do Autor, 2001.

200 LANGUM, David J. De Mattos and the Madeira Community in Illinois. Sanford: Birmingham, 2005, p. 23-43.

tern, encontrando um país politicamente instável e marcado por problemas sanitários, sociais e religiosos. Após uma breve passagem pelo Rio de Janeiro, decidiu estabelecer-se na cidade de Petrópolis.²⁰¹

Na época da chegada dos Kalley, o Brasil era um país oficialmente católico, e a liberdade religiosa era severamente restrita. Embora a Constituição de 1824 garantisse tolerância religiosa a estrangeiros, essa liberdade não se estendia a brasileiros convertidos ao protestantismo. O culto público protestante era proibido, e a construção de templos deveria ser discreta, sem símbolos exteriores que indicassem sua função religiosa.

Além disso, a sociedade brasileira enfrentava sérios problemas sanitários. Epidemias de febre amarela e cólera assolavam o Rio de Janeiro, e a taxa de mortalidade infantil era alarmante. Antes de 1900, a mortalidade no Brasil permanecia acima de 40 mortes anuais por mil habitantes, enquanto, em 1859, 35,9% das crianças morriam antes de completar um ano de vida.²⁰² Nesse contexto, a experiência médica de Kalley foi um fator determinante para sua aceitação inicial no Brasil.

O PRIMEIRO TRABALHO MISSIONÁRIO EM PETRÓPOLIS E NO RIO DE JANEIRO

Logo após sua chegada, Kalley estabeleceu residência em Petrópolis, cidade serrana do Rio de Janeiro frequentada pela elite imperial e por diplomatas estrangeiros. Seu primeiro trabalho missionário foi a

201 BONOME, José Roberto; LEMES, Fernando. Origens da igreja evangélica no Brasil: o movimento congregacionista e o protagonismo de Robert Reid Kalley na capital do Império. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, v. 9, n. 2, 2018, p. 90 (p. 85-99).

202 MARCÍLIO, Maria Luiza. A morte de nossos ancestrais. In: MARTINS, José de Souza. (org.) A morte e os mortos na sociedade brasileira. São Paulo, Hucitec, 1983, p. 315.

fundação da primeira Escola Dominical do Brasil, em 19 de agosto de 1855, voltada ao ensino da Bíblia para crianças brasileiras, um marco na educação evangélica no país.

Logo após sua chegada, Mr. **Webb**, um diplomata norte-americano, cedeu-lhe espaço para que realizasse a primeira classe de Escola Dominical no Brasil.²⁰³ Inicialmente, a presença do missionário escocês foi bem recebida. Desde sua chegada a Petrópolis, ele procurou estabelecer boas relações com as autoridades civis, incluindo o próprio imperador Dom Pedro II, de quem se tornou amigo.²⁰⁴ No entanto, apesar de sua cautela para permanecer dentro dos limites impostos pela legislação brasileira, logo começaram as perseguições.²⁰⁵

Pouco antes da chegada de Robert Reid Kalley ao Brasil, em 1855, o Rio de Janeiro foi atingido por uma das piores epidemias de febre amarela de sua história. A doença afetou praticamente todas as famílias da cidade, sobrecarregando hospitais e serviços médicos.

- **Em 1850, a população do Rio era de aproximadamente 266.466 habitantes.**
- **Estima-se que mais de 94 mil pessoas (mais de um terço da população) tenham sido infectadas pela febre amarela.**
- **O surto provocou mais de 4 mil mortes, representando 40% da mortalidade total registrada naquele ano.**²⁰⁶

203 ROCHA, João Gomes da. Dr. Robert R. Kalley. Lembranças do Passado. Rio de Janeiro, Novos Diálogos, volumes I e II, 2013, p. 251, 267.

204 ROCHA, João Gomes da. Dr. Robert R. Kalley. Lembranças do Passado. Rio de Janeiro, Novos Diálogos, volumes I e II, 2013, p. 9, 115-116.

205 REILY, Duncan A. História Documental do Protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1984, p. 103.

206 LEMES, F. L. Desorganização do cotidiano: a epidemia de febre amarela na cidade do Rio

Diante dessa crise sanitária, Kalley utilizou seus conhecimentos médicos para prestar atendimento gratuito à população, atendendo doentes em suas casas e hospitais e ajudando no combate às doenças. Sua atuação foi fundamental para conquistar credibilidade e aceitação entre os cariocas, permitindo que sua missão evangélica ganhasse apoio.

O impacto da epidemia também gerou um crescimento do sentimento religioso na cidade. A população, assustada com a alta mortalidade, recorreu a procissões, penitências e orações na tentativa de conter a doença. O médico Roberto Avé-Lallemant, que trabalhava na Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro na época, relatou que:

A morte entrava para a Câmara dos Deputados, introduzindo-se nas veneráveis fileiras do Senado e, ousada, tomou acento até no meio do Conselho de Sua Majestade Imperial.²⁰⁷

Kalley, entretanto, ofereceu uma alternativa prática e científica ao problema, mostrando que a medicina poderia salvar vidas. Seu trabalho foi visto com bons olhos por alguns setores políticos da cidade, especialmente aqueles que defendiam a modernização do Brasil e tinham influência maçônica.²⁰⁸

Embora Kalley evitasse pregar abertamente para os brasileiros, ele não se recusava a batizar convertidos, o que gerou polêmica. Em 7 de janeiro de 1859, ele batizou duas mulheres de alta posição social,

de Janeiro em meados do século XIX. In: Congresso Internacional de História. Pontifícia Universidade Católica de Goiás / PUC-Go, 2014. Anais do Congresso Internacional de História, v. 1, n. 1, 2014, p. 119 - 137.

207 AVÉ-LALLEMANT, Roberto C. B. Observações acerca da epidemia de Febre Amarela no ano de 1850 no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Typographia J. Villeneuve, 1851, p. 9.

208 BONOME, J. R. O Congregacionalismo Brasileiro. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), 1993.

Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha **Henriqueta Soares do Couto**. Dona Gabriela era irmã do Marquês do Paraná, um dos políticos mais influentes do Brasil na época.²⁰⁹

Um fato notável foi que, apenas uma semana após Sarah iniciar as aulas da Escola Dominical com crianças, Kalley começou uma classe bíblica específica para negros e escravizados, evidenciando o caráter inclusivo de sua missão. Essa abordagem o diferenciava de outras iniciativas protestantes, que, em sua maioria, limitavam-se a atender imigrantes estrangeiros. Kalley, por outro lado:

...muito cedo em relação à política abolicionista do país; trinta e três anos antes da abolição, Kalley iniciou um movimento de instrução bíblica aos menos favorecidos da sociedade, aos excluídos, àqueles a respeito de quem se discutia se eram ou não possuidores de alma (...). A preocupação de Kalley aparentemente estava voltada em estabelecer atividades em áreas não desenvolvidas, pioneiras, a casa Gernheim, no distrito petropolitano de Schweizerthal, passou a ser a base dos primeiros cultos domésticos e da escola dominical²¹⁰

Essas atividades inclusivas contribuíram para intensificar as perseguições contra Kalley. Em maio de 1859, Robert Reid Kalley foi formalmente proibido de exercer a medicina por ordem do subdelegado local. Essa interdição marcava o início de uma série de medidas repressivas e denúncias direcionadas ao médico e missionário escocês. Acusavam-no não apenas de evangelizar pacientes em sua residência e

209 ROCHA, João Gomes da. Dr. Robert R. Kalley. Lembranças do Passado. Rio de Janeiro, Novos Diálogos, volumes I e II, 2013, p. 7, 82-83, 360.

210 CARDOSO, Douglas Nassif. Sarah Kalley – Missionária Pioneira na Evangelização do Brasil. Ed. do Autor. São Bernardo do Campo: 2005, p. 142-3

nos atendimentos clínicos, mas também de desrespeitar as normas legais ao promover reuniões religiosas de cunho protestante. As autoridades brasileiras, sensibilizadas pela pressão da Igreja Católica e atentas à sua trajetória anterior, retomaram o fato de que Kalley havia sido expulso da Ilha da Madeira por supostamente violar as leis portuguesas — argumento usado como base para requerer sua expulsão também do Brasil.

A resistência a suas atividades não se restringiu ao plano local. O núncio apostólico Mariano Facinelli de Antoninace atuou diretamente junto ao governo imperial, articulando uma acusação formal contra Kalley junto à Legação Britânica, na tentativa de silenciar sua atuação religiosa por vias diplomáticas. O batismo de duas senhoras da alta sociedade da corte — episódio de grande repercussão — acentuou as tensões entre os defensores da ortodoxia católica e os agentes protestantes estrangeiros. Em resposta, o então Ministro dos Negócios Estrangeiros, José Maria da Silva Paranhos (1819-1880), Visconde de Rio Branco, apresentou uma queixa formal ao representante diplomático britânico no Brasil, William Stuart, “Chargé d’Affaires” do Reino Unido.

Segundo registros analisados por David Gueiros Vieira no *Public Record Office* de Londres, essa queixa foi discutida em conferência diplomática. Nela, Paranhos relatou que **Inácio Francisco Silveira da Mota**, Barão de Vila Franca e presidente da Província do Rio de Janeiro, havia, em caráter confidencial, denunciado Kalley.²¹¹ As acusações incluíam a pregação protestante dirigida ao povo, aos enfermos e suas famílias, com a colaboração ativa de sua esposa, Sarah Kalley. Paranhos ressaltou ainda que atividades similares haviam levado à

211 VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil. Brasília: UnB, 1980. p. 119-120.

expulsão de Kalley da Madeira e da Trindade, sob a alegação de que seus esforços missionários haviam provocado tumultos populares. O Ministro concluiu afirmando que, embora a Constituição Brasileira assegurasse certa tolerância religiosa, essa garantia não se estendia à propaganda pública de doutrinas que contrariassem a religião oficial do Estado — o catolicismo romano. Assim, Kalley era percebido não apenas como um dissidente religioso, mas como uma ameaça à ordem estabelecida, sendo alvo de um cerco político e diplomático articulado entre o clero, o Estado e representantes imperiais.

Diante dessas acusações, Kalley procurou obter pareceres jurídicos sobre suas atividades, enviando uma série de perguntas a Nabuco de Araújo, Urbano Pessoa de Mello e Caetano Alberto Soares, juristas respeitados do Brasil. As respostas foram altamente favoráveis ao seu trabalho missionário, especialmente no que dizia respeito à pregação para brasileiros.²¹²

A perseguição a Kalley e sua reação tornaram-se marcos fundamentais para a consolidação do protestantismo no Brasil. Os pareceres jurídicos obtidos por ele serviram como base legal para a instalação de igrejas evangélicas no país.²¹³

A atuação do casal estendeu-se ao centro do Rio de Janeiro, onde, em 11 de julho de 1858, Kalley organizou a Igreja Evangélica Fluminense, a primeira igreja protestante estabelecida para brasileiros em língua portuguesa. Esse evento marcou o início da presença efetiva do Congregacionalismo no Brasil.

212 HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. Aste. São Paulo: 1989, p. 147.

213 ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do Passado*. Volume II. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1943, p. 99.

A estratégia missionária dos Kalley envolveu não apenas a pregação, mas também o uso da literatura e da música para disseminar os valores protestantes. Sarah Poulton Kalley foi responsável pela tradução e adaptação de hinos evangélicos para o português, o que levou à publicação do Hinário *Salmos e Hinos*, um dos primeiros do Brasil e amplamente utilizado nas igrejas evangélicas brasileiras.

Entretanto, sua missão enfrentou resistência significativa da Igreja Católica e das autoridades brasileiras. A evangelização aberta de brasileiros e a aceitação de ex-escravizados como membros plenos da igreja geraram atritos com setores da elite imperial. Em 1865, Kalley expulsou de sua igreja um membro que possuía escravizados, reafirmando seu posicionamento contra a escravidão e aprofundando as tensões com setores conservadores da sociedade.

Ao desenvolver suas atividades proselitistas em uma sociedade marcada por estruturas raciais excludentes e por uma cultura profundamente hostil à população negra, Robert Reid Kalley já se dirigia, desde os primeiros anos de sua permanência no Brasil, aos negros — inclusive escravizados — em seus esforços evangelísticos. No entanto, ao longo da primeira década de sua atuação, entre 1855 e 1865, não há registros de qualquer pronunciamento público de Kalley acerca da escravidão. O silêncio diante da instituição escravocrata, embora não incomum entre líderes religiosos do período, ganha contornos significativos diante do público marginalizado que Kalley buscava atingir.

Foi apenas em setembro de 1865 que a questão da escravidão foi formalmente levantada em uma sessão da Igreja Evangélica Fluminense.²¹⁴ A ocasião foi motivada pelo fato de dois membros da con-

214 CARDOSO, Douglas Nassif, Protestantismo & Abolição no Segundo Império: a Pastoral da Liberdade in Caminhando v. 14, nº 1, 1º semestre de 2009, p. 111-114.

gregação — **Bernardino de Oliveira Rameiro**, português batizado por Kalley em outubro de 1861, e **João Severo de Carvalho** — serem proprietários de escravizados. Durante a reunião, Rameiro dirigiu a Kalley uma indagação direta: seria lícito, à luz da fé cristã, que um crente mantivesse pessoas em condição de escravidão?

Esse questionamento inaugurou, nos registros da igreja, a primeira menção explícita ao tema, embora a discussão não tenha ocorrido de imediato. Foi somente dois meses depois, em uma nova sessão, que Kalley abordou o tema de maneira enfática, através do que veio a ser conhecido como a “Pastoral da Liberdade”. Nessa prédica, Kalley condenou abertamente a escravidão, argumentando que sua prática era incompatível com os princípios fundamentais do cristianismo:

Nas epístolas temos regras boas e sábias, que Deus aprovou para a conduta dos crentes, em relação aos seus escravos (...). Para chegarmos ao que é recto (ao que é de justiça e equidade), temos de attender ao DIREITO DE PROPRIEDADE. (...) Além de ter direito á posse plena dos orgãos que representam dadas do Supremo Creador, o homem tem também o direito de tomar posse dos fructos, obtidos pelo exercício desses orgãos, de modo honesto e justo (...). Cada um tem de dar contas ao Altissimo Juiz do que pratica, quando obriga um seu semelhante a trabalhar, contra a vontade e sem salario e sob ameaças de castigo e soffrimentos diversos, para produzir em seu favor (do senhor, que o maltrata injustamente) bons serviços e excellentes lucros! Isto é um ROUBO VIOLENTO dos dons que o Creador concedeu ao pobre estrangeiro, que não é uma creatura differente do senhor que o comprou! (...) ... O escravo não é filho do seu proprietário; não trabalha porque o ama nem por-

que quer ser generoso, trabalhando para elle como uma besta, sem obter recompensa de especie alguma do seu trabalho: o escravo só trabalha porque teme as ameaças de pancadas e castigos deshumanos da parte de um roubador da liberdade alheia! O senhor que procede d'esse modo é inimigo de Christo: não pode ser membro da Igreja de Jesus, d'aquelle Jesus que nos resgatou da maldição, (...) e da lei do peccado da morte (...) e nos deu a liberdade, fazendo-nos FILHOS DE DEUS (...).²¹⁵

A posição da igreja foi clara: concedeu-se um prazo de aproximadamente um mês para que os dois membros alforriassem os escravizados que ainda possuíam. A resposta dos dois senhores de escravizados revelou posturas contrastantes. João Severo de Carvalho acatou a orientação da igreja e, na sessão extraordinária de dezembro de 1865, apresentou duas cartas de alforria concedidas a Joaquim e Pedro. Já Bernardino de Oliveira Rameiro recusou-se a seguir a deliberação e, como consequência, foi formalmente excluído do rol de membros da Igreja Evangélica Fluminense. O gesto representou, assim, a primeira manifestação oficial de uma igreja protestante no Brasil contra o regime escravista.²¹⁶

Além disso, os protestantes eram frequentemente alvos de perseguição e violência. Fiéis congregacionais enfrentaram ataques físicos e restrições para a realização de cultos, sendo obrigados a se reunir em locais privados. A Igreja Evangélica Fluminense, por exemplo, teve seus encontros interrompidos diversas vezes por opositores católicos.

215 ROCHA, João Gomes da. Lembranças do Passado. Volume II. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1943, p.80-82.

216 Igreja Evangélica Fluminense, Ata da seção realizada em 1º. 12.1865. Ver ainda: ROCHA, João Gomes da. Lembranças do Passado. Volume II. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1943, p. 80-85.

A EDUCAÇÃO COMO FERRAMENTA DE EVANGELIZAÇÃO

Desde o início de sua missão, Kalley compreendeu que a educação era um meio eficaz para a evangelização e a formação de líderes locais. A maioria da população brasileira na época era analfabeta e tinha acesso limitado ao ensino formal, especialmente as camadas mais pobres, escravizados e os ex-escravizados.

Com isso, o Congregacionalismo estabeleceu escolas paroquiais e escolas dominicais, onde os alunos não apenas aprendiam a ler e escrever, mas também estudavam a Bíblia. Os principais impactos da atuação educacional dos congregacionais foram:

1. **Alfabetização e ensino básico** - As igrejas congregacionais adotaram o modelo de ensino das Escolas Dominicais, inspiradas no sistema inglês, proporcionando educação gratuita para crianças e adultos.
2. **Formação de novos líderes** - Muitos dos primeiros pastores e evangelistas brasileiros foram educados nas escolas congregacionais e nas classes de discipulado oferecidas pela igreja.
3. **Inclusão de grupos marginalizados** - Kalley defendia que a educação deveria ser acessível a todos, independentemente de classe social, cor ou condição econômica. Ele abriu classes para escravizados e ex-escravizados, contrariando o sistema escravocrata da época.

O envolvimento de Sarah Poulton Kalley foi fundamental nesse aspecto. Além de atuar diretamente no ensino das crianças, ela foi responsável pela tradução e adaptação de hinos e materiais didáticos para o português, tornando os ensinamentos evangélicos mais acessíveis ao público brasileiro.

As primeiras escolas congregacionais surgiram dentro das igrejas, como uma extensão do trabalho missionário.

A SAÍDA DE KALLEY E A NACIONALIZAÇÃO DA LIDERANÇA CONGREGACIONAL

Em 1863, **Robert Reid Kalley** foi oficialmente eleito pastor da Igreja Evangélica Fluminense, nome dado à congregação que havia fundado e que liderava desde meados da década anterior.²¹⁷ Essa eleição marcou um momento histórico: tratava-se da primeira igreja protestante de língua portuguesa estabelecida no Brasil, fato que a posiciona como precursora das futuras denominações batistas e presbiterianas que se consolidaram nas décadas seguintes. Nesse mesmo ano, o governo imperial promulgou um decreto que regulamentava o registro oficial dos ministros das religiões toleradas, conferindo a **Kalley**, pela primeira vez em seus quarenta anos de ministério, o reconhecimento formal do Estado como pastor de uma igreja legalmente constituída.

A institucionalização da igreja avançou com a eleição de quatro presbíteros, cuja função era dinamizar e estruturar as ações pastorais. No ano seguinte, em 1864, a fundação da Sociedade Beneficente — voltada ao auxílio dos membros mais necessitados da congregação — levou à escolha de dois diáconos: João Severo de Carvalho e José Bastos Pereira Rodrigues, ambos com atuação destacada na comunidade eclesial. Para consolidar as atividades da igreja, Kalley adquiriu uma casa com amplo terreno no centro do Rio de Janeiro, a qual foi adaptada para as funções litúrgicas, administrativas e sociais da instituição.

217 CARVALHO, Nassif Cardoso. Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta. São Bernardo do Campo: Ultimato, 2001, p. 143-144.

Com o passar dos anos, Kalley demonstrou preocupação com a continuidade do trabalho missionário e pastoral. Nomeou como seu primeiro sucessor o pastor inglês **Richard Holden**, que iniciou um processo de transição na liderança da Igreja Evangélica Fluminense. No entanto, Holden renunciou ao cargo em 1871, o que levou Kalley a buscar nova liderança para a comunidade. Encontrou, então, um potencial sucessor no jovem **João Manoel Gonçalves dos Santos**, a quem enviou ao colégio pastoral fundado por seu amigo pessoal, o renomado pregador batista Charles Haddon Spurgeon, em Londres. João Manoel retornou ao Brasil em 1875, sendo eleito pastor auxiliar da igreja, o que marcou um passo significativo na nacionalização da liderança protestante no país.

A última contribuição substancial de Kalley para a Igreja Evangélica Fluminense foi a elaboração de uma confissão de fé sistemática, intitulada ***Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo***, composta por 28 artigos. Esse documento destinava-se a servir como guia doutrinário para a comunidade após a eventual ausência de seu fundador, estabelecendo parâmetros teológicos sólidos para a identidade da igreja.

Em 1876, após 21 anos de intenso trabalho missionário, político e social no Brasil, Kalley e sua esposa, Sarah Poulton Wilson, deixaram o país e regressaram à Escócia. À época, Kalley já contava com 67 anos e sua saúde encontrava-se visivelmente debilitada, o que impossibilitava a continuidade de seu ministério ativo. Seu legado, no entanto, permaneceu profundamente enraizado na formação do protestantismo brasileiro, não apenas pela fundação da primeira igreja de língua portuguesa, mas também pelo impacto social e teológico de sua atuação junto às camadas populares, à promoção do cuidado pastoral e à articulação de uma eclesiologia engajada com as demandas sociais e espirituais do país.

A saída de Robert Reid Kalley do Brasil, em 1876, marcou um momento decisivo para o Congregacionalismo brasileiro. Até então, a liderança do movimento era amplamente dependente dos missionários estrangeiros, mas com sua partida, a necessidade de uma organização e liderança nacionalizada tornou-se evidente. Esse período foi caracterizado por desafios e oportunidades para a consolidação do Congregacionalismo como uma denominação genuinamente brasileira.

O pastor João Manoel Gonçalves dos Santos, um dos primeiros ministros congregacionais brasileiros. Ele se destacou como pregador e organizador de novas igrejas, sendo um dos responsáveis pela expansão do movimento em diferentes regiões do Brasil.

Outros aspectos importantes da transição foram a formação de novos pastores e evangelistas, com as congregações locais investindo na capacitação de líderes nacionais para garantir a continuidade do trabalho missionário sem depender exclusivamente de estrangeiros; a manutenção dos princípios congregacionais, uma vez que, mesmo sem Kalley, os pastores brasileiros preservaram a autonomia das igrejas locais e a ênfase na evangelização em português; e a busca por maior organização denominacional, já que, com a saída de Kalley, iniciaram-se discussões sobre a necessidade de uma estrutura que unificasse as igrejas congregacionais no Brasil.

Entretanto, esse crescimento também trouxe desafios, como a falta de recursos financeiros e a resistência da Igreja Católica, que ainda tentava limitar a expansão protestante no Brasil. Além disso, a falta de uma organização centralizada dificultava a comunicação entre as igrejas congregacionais espalhadas pelo país.

Nos anos seguintes, os líderes congregacionais perceberam que, para garantir a continuidade do movimento, era necessário criar uma

estrutura organizacional que unificasse as igrejas. Esse processo levaria, anos mais tarde, à fundação da União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (UIECB), em 1913.

OS CONGREGACIONAIS E A ESCRAVIDÃO

Diversos episódios evidenciam a tensão entre congregacionais e defensores da escravidão no Brasil. Um dos mais emblemáticos foi o caso da Igreja Evangélica Fluminense, em 1865, quando Robert Kalley decidiu expulsar um membro escravocrata da congregação, gerando um intenso debate na imprensa carioca, com editoriais que ora defendiam, ora atacavam a postura congregacional. Além disso, em várias propriedades rurais, senhores de escravizados proibiam a participação de cativos nos cultos evangélicos, temendo que o ensino bíblico promovesse uma visão de liberdade e dignidade humana incompatível com o sistema escravista. Outro exemplo significativo foram os ataques a templos e reuniões protestantes em cidades como Recife e Salvador, onde missionários congregacionais relataram que suas atividades foram interrompidas por grupos organizados, que os acusavam de corromper os escravizados e ameaçar a estabilidade social.

Os conflitos se intensificaram à medida que a questão da abolição se tornava um tema central no debate político brasileiro. Os congregacionais reforçaram sua participação em movimentos abolicionistas, aproximando-se de setores liberais que também defendiam a emancipação dos cativos.

A partir da década de 1870, a luta pela abolição da escravatura ganhou força, e os congregacionais continuaram desempenhando um papel relevante. Com o enfraquecimento do poder dos grandes latifundiários, a repressão ao protestantismo diminuiu, permitindo que

mais escravizados e ex-escravizados tivessem acesso às igrejas e escolas evangélicas (Carvalho, 2010, p. 140).

Os congregacionais participaram ativamente do movimento abolicionista em diversas frentes. Muitos líderes da denominação estabeleceram laços com intelectuais e políticos comprometidos com a causa, como Joaquim Nabuco e Rui Barbosa, defendendo a necessidade de reformas sociais profundas para garantir a inclusão dos ex-escravizados na sociedade brasileira. Além disso, as escolas evangélicas intensificaram sua atuação no período pré-abolicionista, utilizando a educação como ferramenta de inclusão social e preparando negros libertos para sua integração na nova ordem pós-escravista. Após a promulgação da Lei Áurea em 1888, muitos ex-escravizados foram alvo de violência e discriminação, e as igrejas congregacionais se tornaram espaços de refúgio e apoio.

PERFIL

A Pastoral da Liberdade de Kalley

A chamada ***Pastoral da Liberdade***, pronunciada por Robert Reid Kalley no contexto da Igreja Evangélica Fluminense, em 1865, representa um marco na história do protestantismo brasileiro por ser a primeira tomada de posição oficial de uma igreja evangélica contra a escravidão no Brasil. Redigida e proferida em um momento em que o país ainda mantinha legalmente o regime escravocrata, essa pastoral se insere em um cenário de tensão moral e religiosa, em que se tornava cada vez mais difícil ignorar as contradições entre a fé cristã e a prática da escravidão.

Kalley, médico e missionário escocês, influenciado por ideais humanistas, iluministas e protestantes do século XIX — em especial pela tradi-

ção reformada britânica e pelos movimentos abolicionistas ingleses —, assume uma postura teologicamente ousada ao confrontar os próprios membros de sua comunidade que ainda mantinham pessoas escravizadas. A “Pastoral da Liberdade” é, portanto, um documento pastoral, bíblico, filosófico e profético, no qual se articula uma crítica contundente à instituição escravocrata, com base tanto na exegese neotestamentária quanto em uma antropologia teológica da dignidade humana.

Como deve um verdadeiro crente tratar os seus escravos? Qual a vontade de Jesus a este respeito?

Estes serviços podem ser prestados de três modos diferentes:

a) Como fruto do amor.

É o que se dá, por exemplo, com o serviço de uma mãe que cuida de seus filhos; de um bom filho que ajuda a seu pai; de um crente sincero que serve a Deus.

b) Por salário ou paga, havendo normalmente um contrato ou ajuste prévio.

Por exemplo – o serviço dos criados domésticos, dos empregados das fábricas ou dos estabelecimentos comerciais, etc.

c) Por compulsão, isto é, sem amor, sem contrato ou ajuste de pagamento, sendo o servidor obrigado a trabalhar e a fazer tudo o que seu amo ordenar, sob ameaça de pancadas e torturas de diversas espécies, a fim de aterrorizá-lo e constrangê-lo a trabalhar, em proveito do seu senhor, sem recompensa de espécie alguma.

Convém notar que, no Novo Testamento, há três palavras gregas que se empregam para descrever o indivíduo que presta serviços a outrem:

a) DIÁKONOS

Significa assistente, servo, servente, ministro – no sentido, porém, de servo livre.

Exemplo: a irmã Febe, que está ao serviço da Igreja de Cencreia (Rm 16.1).

Essa palavra ocorre no Novo Testamento cerca de trinta vezes: João 12:26, etc.

b) MÍSTHIOS

Significa servo assalariado, que recebe paga, mercenário (no bom sentido).

Exemplo: “Os jornaleiros que há em casa de meu pai” (Lc 15.17 e 19).

Essa palavra também aparece cerca de trinta vezes no Novo Testamento.

c) DOÛLOS

Significa escravo, prisioneiro – propriedade de outrem, ao qual está sujeito incondicionalmente.

Exemplo em Efésios 6.5 – “Servos, obedecei a vossos senhores temporais”.

Outros exemplos: Colossenses 3:22 e 4:1.

Emprega-se também doûlos para designar os servos de Deus ou de Cristo: doûlos toû theoû, doûlos Christou.

Exemplo em Efésios 6:6 – “Como servos de Cristo, fazendo de coração a vontade de Deus.”

A palavra doûlos aparece no Novo Testamento 115 vezes.

Nas epístolas, temos regras boas e sábias que Deus aprovou para a conduta dos crentes em relação aos seus escravos. Vamos apresentar apenas duas:

“Fazei com os vossos servos o que é de justiça e equidade” (Cl 4.1);

“Deixando as ameaças” (Ef 6.9).

Para chegarmos ao que é reto (ao que é de justiça e equidade), temos de atender ao direito de propriedade.

Assim: há diferença entre as coisas que me pertencem e as coisas que pertencem aos outros.

Por exemplo, a mim me pertencem os olhos, os ouvidos, a boca, as mãos, os pés, etc.; conheço bem o que sinto nessas partes do meu corpo. A outro indivíduo pertencem órgãos semelhantes... mas esses órgãos não são meus, e os meus não são dele. Tenho direito aos meus, como ele tem direito aos seus.

Além de ter direito à posse plena dos órgãos que representam dádivas do Supremo Criador, o homem tem também o direito de tomar posse dos frutos obtidos pelo exercício desses órgãos, de modo honesto e justo.

O homem que furta qualquer coisa é acusado por sua própria consciência; por isso, torna-se receoso.

Mas o que obtém o que deseja, pelo trabalho honesto de suas mãos, não é acusado pela sua consciência, se retém em seu poder o produto do seu trabalho, para usá-lo como e quando quiser.

Entendo, portanto, que o que Deus dá ao escravo é para ser usado por ele, em seu próprio proveito.

É escravo? Ninguém tem o direito de fazê-lo escravo, roubando-lhe a liberdade pessoal, negociando com uma criatura humana como se fosse uma máquina ou um objeto qualquer!

Cada um tem de dar contas ao Altíssimo Juiz do que pratica, quando obriga um seu semelhante a trabalhar contra a vontade, e sem salário, e sob ameaças de castigos e sofrimentos diversos, para produzir em seu favor (do senhor que o maltrata injustamente) bons serviços e excelentes lucros!

Isso é um roubo violento dos dons que o Criador concedeu ao pobre estrangeiro, que não é uma criatura diferente do senhor que a comprou!

Para o senhor, o escravo é seu próximo; portanto, está incluído na grande lei que diz:

“Amarás ao teu próximo como a ti mesmo.”

Porventura o senhor gostaria de ser tratado por outro homem como escravo?

O comércio de animais é reconhecido como justo pela Lei de Deus; mas, mesmo assim, esta não permite que se lhes faça injustiça, que sejam tratados com crueldade!

O escravo não é filho do seu proprietário; não trabalha porque o ama, nem porque quer ser generoso, trabalhando para ele como uma besta, sem obter recompensa de espécie alguma do seu trabalho:

o escravo só trabalha porque teme as ameaças de pancadas e castigos desumanos da parte de um roubador da liberdade alheia!

O senhor que procede desse modo é inimigo de Cristo: não pode ser membro da Igreja de Jesus, daquele Jesus que nos resgatou da maldição (Gl 3.13) e da lei do pecado e da morte (Rm 8.2), e nos deu a liberdade, fazendo-nos filhos de Deus (Rm 8.15-16).

O texto se inicia com duas perguntas retóricas de cunho pastoral: *“Como deve um verdadeiro crente tratar os seus escravos? Qual a vontade de Jesus a este respeito?”* – estabelecendo o tom da reflexão. Desde o início, Kalley desloca a questão da escravidão do plano legal ou político para o plano moral e cristológico. Ao invocar diretamente a vontade de Jesus, ele insinua que a resposta à escravidão deve ser buscada não nas convenções sociais ou jurídicas, mas no cerne da ética cristã.

Kalley apresenta três formas de prestação de serviço:

- a) Como fruto do amor, envolvendo relações voluntárias e afetuosas.
- b) Por salário, caracterizando o contrato de trabalho justo e mútuo.
- c) Por compulsão, sem amor, sem contrato, mediante violência e coerção.

Ao descrever o terceiro tipo, Kalley expõe os horrores da escravidão em termos objetivos e vívidos: ameaças, torturas, ausência de pagamento. Ao contrastar essa forma com os dois primeiros modelos, ele demonstra que a escravidão não apenas carece de legitimidade cristã, mas que é uma aberração moral incompatível com a prática da fé.

Kalley faz um uso notável da filologia bíblica para reforçar seu argumento. Ele distingue três palavras gregas para “servo”:

- Diákonos (servo livre),
- Misthios (assalariado),
- Doûlos (escravo, propriedade alheia).

Essa análise linguística não é meramente técnica: ela serve como base para mostrar que, embora o Novo Testamento mencione servos e escravos, há diferentes tipos de sujeição — e nenhuma delas justifica a coisificação do ser humano. O uso da palavra **doûlos** em relação aos cristãos (como “servos de Cristo”) é reinterpretado por Kalley como uma forma de **submissão voluntária**, e não como uma legitimação da escravidão humana.

Kalley se apoia em duas passagens paulinas — Cl 4.1 e Ef 6.9 — para estabelecer o padrão cristão de justiça e equidade no trato com os servos. Em seguida, ele desenvolve um argumento original baseado no direito de propriedade natural: cada ser humano possui seu corpo, seus sentidos, seus órgãos, e, portanto, tem direito ao fruto do próprio trabalho.

Esse argumento aproxima-se de uma antropologia iluminista — remi-niscentes de **John Locke** — e fundamenta teologicamente o direito à liberdade individual. Roubar a liberdade de outro ser humano, nesse sentido, é não apenas uma violação da lei divina, mas um roubo violento dos dons do Criador.

Kalley recorre à linguagem fortemente condenatória: chama a escravidão de **roubo, violência, negação da humanidade**. Argumenta que o escravo não trabalha por amor, mas por medo — e que o senhor que o coage é um inimigo de Cristo. Essa afirmação radical rompe com a acomodação típica das igrejas do período e coloca Kalley em posição profética.

Além disso, ele promove uma inversão empática e teológica: *“O escravo é seu próximo”*, evocando diretamente o mandamento de Jesus: *“Amarás o teu próximo como a ti mesmo.”* Se o senhor não gostaria de ser tratado como escravo, não deveria tratar outro ser humano dessa maneira.

Kalley critica o comércio de escravos como algo comparável ao comércio de animais — e mesmo nesse caso, ele lembra que a Lei de Deus exige que até os animais sejam tratados com justiça. Ao mostrar que o escravo é tratado como *besta de carga*, sem recompensa, ele expõe a desumanização intrínseca à lógica escravocrata.

O clímax da *Pastoral* é teológico e eclesiológico: *“O senhor que procede desse modo é inimigo de Cristo: não pode ser membro da Igreja de Jesus.”* Kalley declara que a escravidão é incompatível com a fé cristã. Para ele, a redenção operada por Cristo é libertadora tanto espiritual quanto moralmente. Cristo resgata os fiéis da maldição, do pecado e da morte — logo, não há espaço para o domínio de um homem sobre outro na comunhão dos redimidos.

A *Pastoral da Liberdade* de Robert Reid Kalley constitui uma peça teológica e ética de grande força, que conjuga exegese bíblica, filosofia moral e denúncia social. Trata-se de um documento histórico e profético que confronta a passividade religiosa diante da escravidão e propõe um modelo de igreja em consonância com os princípios da justiça, da dignidade humana e da liberdade cristã.

Kalley não apenas denuncia a escravidão como prática injusta, mas a declara incompatível com a membresia cristã — um passo ousado num contexto em que muitos líderes religiosos contemporâneos mantinham silêncio ou conivência com o regime escravocrata. Seu posicio-

namento lança as bases para uma consciência protestante abolicionista no Brasil e ecoa, até hoje, como um testemunho de fé coerente com a ética do Evangelho.

MEDIDAS DE REPARAÇÃO:

- 1. Criação de bolsas e programas educativos para descendentes de escravizados:** Inspirando-se na atuação pioneira de Robert Reid Kalley em promover educação bíblica e formação de crianças negras e escravizadas, a igreja poderia estabelecer programas de ensino, bolsas de estudo e cursos voltados para jovens descendentes de escravizados, buscando reparação histórica e inclusão social.
- 2. Instituição de memorial e centros de pesquisa sobre a escravidão e o protestantismo:** Criar museus, exposições e centros de pesquisa que documentem a participação das igrejas congregacionais na história da escravidão, incluindo os casos de exclusão e os primeiros esforços de emancipação, garantindo preservação da memória e visibilidade às lutas dos marginalizados.
- 3. Programas de inclusão e liderança negra nas congregações:** Inspirando-se na expulsão de membros escravocratas e na promoção da dignidade dos escravizados, implementar medidas que assegurem participação efetiva de líderes negros na gestão e na tomada de decisões das igrejas congregacionais, promovendo diversidade e representatividade.
- 4. Campanhas de conscientização histórica e responsabilidade institucional:** Desenvolver iniciativas educativas, palestras, seminários e publicações que reconhe-

çam criticamente o passado da igreja, incluindo o silêncio inicial de Kalley diante da escravidão, reforçando o compromisso contemporâneo com a justiça racial e a reparação simbólica.

Parcerias comunitárias e projetos sociais de apoio a populações marginalizadas: Criar programas de apoio social, como centros de saúde, assistência jurídica e projetos de capacitação profissional, voltados a comunidades historicamente excluídas, de modo a reconstruir a função social da igreja como espaço de acolhimento, proteção e promoção da dignidade humana.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Maria Zina Gonçalves de. A reforma da igreja em Inglaterra: a acção feminina, protestantismo e democratização política e dos sexos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2003.

Anais da 1.ª Convenção da UIECCB. [S.l.: s.n.], 1942.

ANANIAS, M. Ações imperialistas dos Estados Unidos da América e a propagação da fé reformada no Brasil. *História Unicap*, v. 3, n. 5, p. 234–244, 2016.

ANTUNES DE OLIVEIRA, Betty. *Desígnios divinos.* [S.l.: s.n.]. Disponível em: http://bettyoliveira.com.br/historia/arquivos/designos_divinos.pdf. Acesso em: 9 fev. 2025.

ARAUJO, Bruno César Cordeiro de. No Reino de Deus não haverá escravos: a prática teológica de Robert Kalley, a igreja fluminense e a escravidão no Brasil imperial. *Semana Teológica da Unicap*, [S. l.], v. 28, p. 248–255, 2024.

AVÉ-LALLEMANT, Roberto C. B. Observações acerca da epidemia de Febre Amarela no anno de 1850 no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Typographia J. Villeneuve, 1851.

BATISTA, J. O desafio gramsciano aos batistas paulistanos: uma reflexão sobre práxis social e vivências entre os batistas paulistanos. Disponível em: <https://adelfa-api.mackenzie.br/server/api/core/bitstreams/66547e77-5495-47f7-b35c-0be67d2ca0af/content>.

BEZERRA, C. A. A salvação chega pelas águas: o protestantismo em Belém e Manaus no século XIX. *Outros Tempos - Pesquisa em Foco - História*, v. 20, n. 36, p. 62-83, 2023.

BONOME, J. R. O Congregacionalismo Brasileiro. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), 1993.

BONOME, José Roberto; LEMES, Fernando. Origens da igreja evangélica no Brasil: o movimento congregacionalista e o protagonismo de Robert Reid Kalley na capital do Império. *Plura: Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, v. 9, n. 2, 2018, p. 85-99.

BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música sacra no Brasil*. [S.l.: s.n.], [s.d.].

CALVANI, Carlos Eduardo B. Vista do anglicanismo no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 36-47, set./nov. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13454/15272>.

CARDOSO, Douglas Nassif, Protestantismo & Abolição no Segundo Império: a Pastoral da Liberdade in Caminhando v. 14, nº 1, 1º semestre de 2009.

CARDOSO, Douglas Nassif. Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta. São Bernardo do Campo, SP: Edição do Autor, 2001.

CARDOSO, Douglas Nassif. Sarah Kalley – Missionária Pioneira na Evangelização do Brasil. Ed. do Autor. São Bernardo do Campo: 2005.

CARVALHO, D. G. de; FLORENZANO, M. A (des)fortuna de Thomas Paine: um problema histórico e historiográfico. *Tempo* (Rio de Janeiro), v. 25, n. 2, p. 320–341, 2019.

CARVALHO, Nassif Cardoso. Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta. São Bernardo do Campo: Ultimato, 2001.

CAVALCANTI, H. O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista. *Revista de Estudos da Religião*. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2001/p_cavalc.pdf. Acesso em: 10 fev. 2025.

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. Protestantismo e progresso: considerações sobre as articulações entre Tavares Bastos e Robert Reid Kalley. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 14., 2015, Juiz de Fora. Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR. Juiz de Fora: ABHR, 2015, p. 942-956.

CHRISTIAN, J. T. *Uma história dos batistas: juntamente com alguns relatos de seus princípios e práticas*. Disponível em: https://www.igrejabatista.net/uploads/2/0/8/1/20813448/uma_hist%C3%B3ria_dos_batistas_-_vol._1.pdf. Acesso em: 2 fev. 2025.

COLEÇÃO do *O Cristão* (1892 a 1982). [S.l.: s.n.], [s.d.].

COSTA. A implantação do protestantismo no Rio Grande do Norte 1879-1908. *Ufrn.br*, 2019. Disponível em: <http://ftp.editora.ufrn.br/handle/123456789/2135>. Acesso em: 9 fev. 2025.

DA CRUZ, G.; RIBEIRO MOTA SOUZA, S. Fé e escolarização de negros protestantes em Salvador (1882–1920). *Sacrilegus*, v. 16, n. 1, p. 264–274, 2019.

DA SILVA, Elizete. Visões protestantes sobre a escravidão. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 3, n. 1, 2003, p. 1-26.

DA SILVA, H. F. O protestantismo e a escravidão no Brasil: as igrejas históricas devem pedir perdão ao povo negro? [S.l.]: Negritude Cristã, 2011.

DE ALMEIDA ARAÚJO, J.; DE JESUS SANTOS, D. L. O silêncio das igrejas cristãs protestantes brasileiras em relação às questões dos negros no país. 2016.

DE MATOS, A. S. Breve história do protestantismo no Brasil. *Vox Fidae: Revista de Teologia da Faculdade FASSEB*, v. 3, n. 1, 2011.

Esboço histórico da Escola Dominical da Igreja Evangélica Fluminense (1855-1932). [S.l.: s.n.], [s.d.].

ESCRAVIDÃO, V. P. S. Centro de Estudos Anglicanos – CEA. Disponível em: https://www.centroestudosanglicanos.com.br/bancodetextos/historiadaigreja/visoes_protestantes_sobre_escravidao.pdf.

FEITOSA, Pedro Borges de Souza. “Que venha o Teu Reino”: estratégias missionárias para a inserção do protestantismo na sociedade monárquica (1851-1874).

FORSYTH, William. *The Wolf from Scotland: The Story of Robert Kalley*, England: Evangelical Press, 1968.

GABATZ, C. A influência do liberalismo e do protestantismo na constituição da sociedade brasileira. *Semina - Revista dos Pós-Graduandos em História da UPF*, v. 10, n. 1, 2011.

HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. Aste. São Paulo: 1989.

HATCH, Nathan O. The democratization of American Christianity. New Haven and London: Yale University Press, 1989.

HUGH CLARENCE TUCKER e o Instituto Central do Povo no Rio de Janeiro: os metodistas na construção da República Brasileira (1866–1915). [S.l.: s.n.], [s.d.].

Igreja Evangélica Fluminense, Ata da seção realizada em 1º. 12.1865.

INTELECTUAL. A vertente abolicionista no século XIX: protestantes e sociedade. Disponível em: <https://ndh-cptl.ufms.br/wp-anais/Anais2010/Aceitos%20em%20ordem%20alfabetica/WELLINGTON%20LIVEIRA.pdf>.

JUNIOR. Bíblias e missionários no Império (1822–1889): uma história da chegada do protestantismo ao Brasil do século XIX e seus desdobramentos. *Protestantismo em Revista*, v. 49, n. 2, 2019, p. 5–29.

LANGUM, David J. De Mattos and the Madeira Community in Illinois. Sanford: Birmingham, 2005, p. 23-43.

LEMES, F. L. Desorganização do cotidiano: a epidemia de febre amarela na cidade do Rio de Janeiro em meados do século XIX. In: Congresso Internacional de História. Pontifícia Universidade Católica de Goiás / PUC-Go, 2014. Anais do Congresso Internacional de História, v. 1, n. 1, 2014, p. 119 - 137.

LÉONARD, Emile G. *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, [s.d.].

LIMA, S. P. Peregrinos, missionários e protestantismo: o caso de Robert Reid Kalley. (Dissertação de Mestrado) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, [s.d.].

MARCÍLIO, Maria Luiza. A morte de nossos ancestrais. In: MARTINS, José de Souza. (org.) A morte e os mortos na sociedade brasileira. São Paulo, Hucitec, 1983, p. 315.

OLIVEIRA, D. V. de. A “sólida e estável” monarquia nos trópicos: imagens sobre o Brasil e os brasileiros no livro *Brazil and the Brazilians*, de Kidder e Fletcher, 1857. [S.l.]: Universidade de São Paulo, 2015.

REILY, Duncan A. História Documental do Protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE, 1984.

Revistas da Escola Dominical. 3.º trimestre de 1965 e 1968. [S.l.: s.n.], 1965-1968.

RIBEIRO, A. Álvaro Reis – pastor, pregador e polemista: uma breve análise sobre seu discurso. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2006.

RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro*. [S.l.: s.n.], 1937.

ROCHA POMBO, José Francisco. *História do Brasil*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1963.

ROCHA, João Gomes da. Dr. Robert R. Kalley. Lembranças do Passado. Rio de Janeiro, Novos Diálogos, volumes I e II, 2013.

ROCHA, João Gomes da. *Lembrança do Passado*. Vol. I, II, III, IV. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1943.

ROSA, W. P. da. Implantação do protestantismo no Brasil: aspectos sociais e políticos – Parte II. *REFLEXUS - Revista Semestral de Teologia e Ciências das Religiões*, v. 11, n. 18, p. 361-384, 2017.

SANTANA, Luciano Santos. Fronteiras e limites dos princípios batis-

tas das liberdades: a inclusão de homossexuais na Igreja Batista do Pinheiro. 2023. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2023.

SILVA, Elizete da. “Os anjos do progresso no Brasil”: as missionárias protestantes americanas (1870–1920). *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, v. 12, n. 1, p. 102–123, 2025.

STRIDER, I. A igreja e a escravidão negra no Brasil. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/viewFile/2316/2593>.

TECNOLOGIA, T. *História da evangelização do Brasil*. Disponível em: <https://www.loja.ultimato.com.br/livros/historia-da-evangelizacao-do-brasil>. Acesso em: 2 fev. 2025.

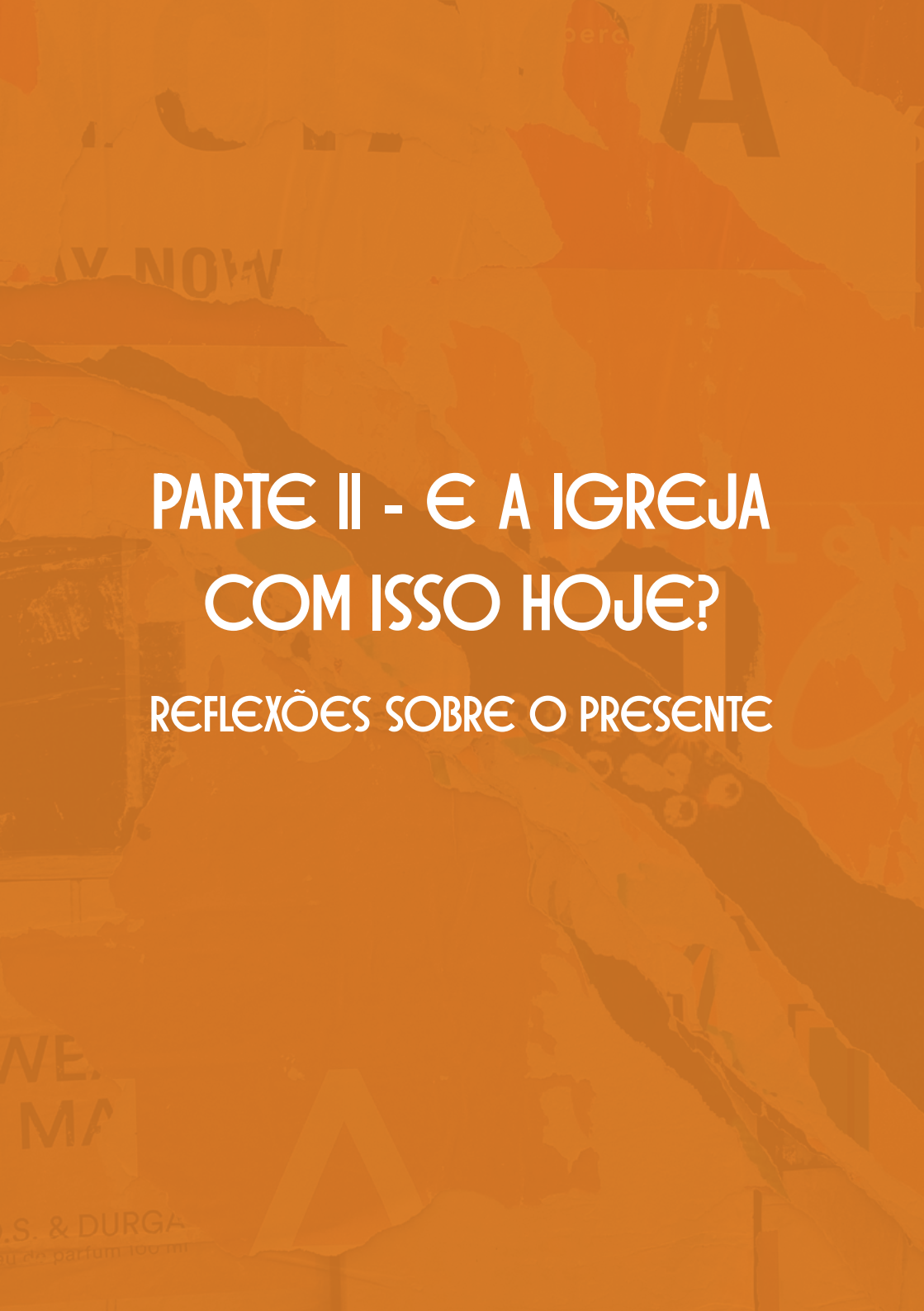
TESTA, Michael. O Apóstolo da Madeira: Dr. Robert Reid Kalley. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963.

VAINFAS, Ronaldo. Deus contra Palmares: representações senhoriais e ideias jesuíticas. In: GOMES, Flávio dos Santos; REIS, João José (Orgs.). *Liberdade por um fio*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, [s.d.], p. 60–80.

VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil. Brasília: UnB, 1980.

VILELA, M. Ações imperialistas dos Estados Unidos da América e a propagação da fé reformada no Brasil. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5703809>.

YOUNG, Alexander, ed. *Chronicles of the Pilgrim Fathers of the Colony of Plymouth, 1602–1625*. New York: Da Capo, 1971



PARTE II - E A IGREJA
COM ISSO HOJE?
REFLEXÕES SOBRE O PRESENTE

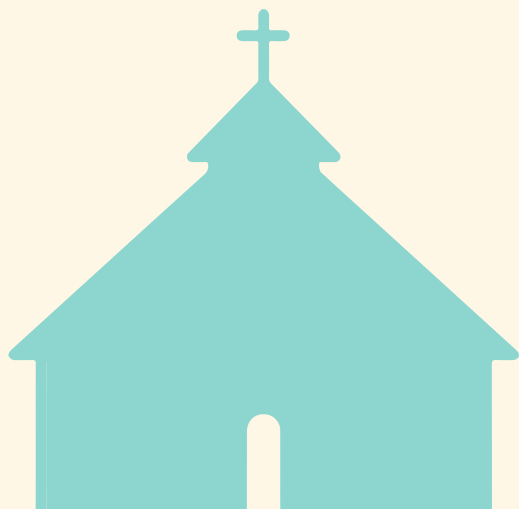


Os relatórios que compõem a primeira parte deste dossiê estabelecem o diagnóstico histórico de que as igrejas protestantes brasileiras não foram espectadoras passivas do regime escravocrata, mas agentes que (em diferentes graus e modalidades) legitimaram, silenciaram ou se beneficiaram de sua continuidade. A documentação desse passado, contudo, não esgota o problema do racismo presente na sociedade brasileira e nas igrejas, mas sim o inaugura. Portanto, a pergunta que abre esta segunda parte é de ordem hermenêutica e ética: o que fazem as instituições religiosas com uma história que as incrimina?

Os textos aqui reunidos respondem a essa pergunta a partir de cinco eixos analíticos interdependentes.

E o que atravessa esses cinco textos é recusa comum de tratar o racismo eclesial como “anomalia superável por boa vontade institucional”. O que eles propõem, cada um a seu modo, é que a igreja está diante de uma exigência de ordem teológica - não apenas social ou política - de memória, responsabilidade e reparação. Exigência que este dossiê, em sua totalidade, se recusa a deixar sem resposta.

Esther Souza



LEI 10.639/2003: POSSIBILIDADES E DESAFIOS PARA UMA FORMAÇÃO TEOLÓGICA ANTIRRACISTA

Profa. Dra. Valdenice José Raimundo

Pensando no conteúdo deste texto, fui tomada por uma lembrança longínqua, mas que julgo importante trazê-la neste início. Eu estudei num seminário batista nos idos dos anos de 1980, do século XX. Mesmo sendo uma mulher negra, nunca tive acesso, naquele contexto, a disciplinas, debates ou discussões que tratassem das questões raciais. É muito interessante recordar que, no ano das comemorações dos 100 anos da abolição, eu estava estudando no seminário, contudo, não houve nenhuma atividade que chamasse atenção para essa questão.

Quando finalizei meu curso — e é importante destacar que minhas vivências no seminário foram muito importantes para minha formação e construção —, deparei-me com uma pergunta: “Você conhece o Rev. Batista estadunidense Martin Luther King Jr?” Eu respondi que não. E a pessoa me falou que ele tinha sido um pastor que lutou contra a segregação racial, produzida pelo racismo. Eu silencie, inquieta, pois, naquele contexto, pouco sabia sobre o racismo. Mas algo despertou no meu interior, algo que me gritava o quanto eu precisava entender do que aquela pessoa estava falando.

Perguntei a mim mesma: por que estou alheia a uma realidade que me toca tão intensamente? Por que, na escola e no seminário, silenciaram a esse respeito? Essas questões me mobilizaram e, na busca pelas respostas, encontrei malungas e malungos. Juntos, temos nos esforçado a anunciar o papel profético da igreja: denunciar o racismo e as perversidades dele decorrentes.

O seminário é um espaço de formação de pessoas que têm a missão de pastorear, cuidar, acolher. Por que, então, no projeto pedagógico do curso, não tinha uma questão tão importante e necessária? A pergunta sobre Martin Luther King foi um dos acontecimentos-sopro que abriram os meus olhos para entender que o racismo estava presente no interior das igrejas e que, por trás do discurso de amor, ele se escondia sem ser problematizado —, sendo assim, era alimentado. Eu entendo que o silêncio é a negação do racismo e sua negação é, na verdade, a sua afirmação.

De lá para cá — até 2025, século XXI, cabe a pergunta: o que mudou? Enquanto havia o silêncio dos seminários e, conseqüentemente, das igrejas, o movimento negro não silenciava. Pelo contrário, denunciava o racismo em todas as esferas da vida social. Como resultado da luta do movimento negro, foi criada a Lei 10.639/2003, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, em seu artigo 26 A, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Afro-Brasileira. Apesar de ser voltada, prioritariamente, à educação básica, essa legislação aponta a necessidade de inclusão dessas questões também no ensino superior, cabendo às instituições regulá-la por legislações próprias.

E aqui nasce uma possibilidade e se impõe desafios. O seminário é uma instituição de ensino superior dedicada à formação de líderes religiosos, especialmente pastores, sacerdotes e outros ministros. A possibilidade reside na inserção nos currículos dos conteúdos demandados pela lei mencionada, com a esperança de que se produza uma prática pastoral antirracista.

Quanto aos desafios, destaco dois:

O reconhecimento de que o racismo atravessa as práticas institucionais e eclesiais. Ou seja, as pessoas negras convertidas, conscien-

tes ou não do racismo, têm a sua construção identitária impactada. Em outras palavras, o racismo deforma a ideia de que todas e todos são a imagem e semelhança de Deus. As práticas racistas saqueiam a dignidade humana e ferem o projeto de amor de Deus, uma vez que o racismo afeta a capacidade de amar.

É sabido que muitas perspectivas teológicas brasileiras foram moldadas a partir de uma leitura bíblica eurocentrada ou euro-americana, omitindo ou tratando superficialmente o debate racial no seu processo formativo. Neste sentido, o ensino teológico é esvaziado dos saberes dos descendentes do povo africano. Esses posicionamentos resultam numa desvalorização das perspectivas epistemológicas negras. O desafio está em realizar uma leitura enegrecida da Bíblia, considerando aquilo que o Ronilso Pacheco (2016) nos convida a refletir: “A Bíblia é um livro preto de hermenêutica branca”.

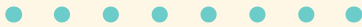
Para enfrentar esses desafios, ou seja, para cumprir efetivamente a lei, faz-se necessário compreender a necessidade de capacitar os/as docentes para lidar com as temáticas raciais de forma crítica. Além disso, é fundamental atualizar os currículos com a inclusão de disciplinas como: Teologia negra, História da África e Filosofia africana, por exemplo. Acrescento, ainda, a necessidade de atualização das bibliotecas, garantindo a presença de livros que balizem as disciplinas referidas anteriormente.

Entendo que a implementação da Lei 10.639/2003 nos seminários é uma trilha que poderá levar a novos horizontes, a saber: formar pessoas capazes de não apenas reconhecer o racismo existente na sociedade, mas, a partir de uma hermenêutica bíblica libertadora, contribuir para o enfrentamento do racismo estrutural, expresso, entre outros meios, através do racismo institucional e religioso.

Referências

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.

Pacheco, Ronilso. Ocupar, resistir, subverter. Ed. Novos diálogos. 2016.



O LUGAR DAS MULHERES }NEGRAS NAS IGREJAS EVANGÉLICAS

Vanessa Barboza, Rede de Mulheres Negras Evangélicas

A experiência coletiva de luta social e conscientização racial me colocam constantemente em um estado de inquietação sobre o uso do termo “lugar”, quando penso no lugar das mulheres negras nas igrejas evangélicas. Porque, na qualidade de trabalhadora social [cristã] tenho atuado nos últimos 10 anos contribuindo na organização e criação de espaço de escuta e acolhimento para pessoas negras de fé, especialmente mulheres não-brancas e afrodescendentes. Essa caminhada partilhada me fez (e faz) testemunhar e vivenciar diversas emoções, sendo as mais recorrentes a raiva, a indignação e a compaixão, as quais são apresentadas ao Sagrado por meio de conversas informais, orações coletivas e meditação constante.

Por isso, quando reflito sobre o sentido de lugar, recorro à imaginação sobre espaço, território, limites, fronteiras, chão e corpo. E esse exercício de imaginação, se baseia nas referências da realidade, dos “lugares” das mulheres negras nas igrejas evangélicas onde vejo, uma

diversidade de atuações, mas, majoritariamente, visualizo corpos que clamam por socorro e cuidam comunitariamente.

Vejo e ouço corpos que ainda vivenciam um trauma colonial no corpo. Adoecimentos hereditários ou empobrecimento persistentes, e violências cotidianas explícitas, ou veladas. E vejo e ouço corpos que erguem vozes nos templos, e que se revezam entre acolhimentos de dororidades e postura de vigilância mútuas. Vejo e ouço pessoas, mulheres negras que preservam na fé o combustível para resistir e encontrar esperança. Porque a fé, é uma herança ancestral.

E, nesse movimento de situar lugar, corpo e território, quero evocar a memória da existência e vida uma mulher negra de origem africana, a irmã Flora Maria Blumer de Toledo. Flora foi uma mulher negra, nascida escravizada e alforriada pela missionária metodista Martha Watts em 1881. Ela trabalhou por anos no Colégio Piracicabano (na região conhecida como Mississippi Paulista) e se tornou a primeira mulher preta a ser admitida como membro numa igreja protestante no Brasil, em uma época em que as igrejas de brancos e negros eram segregadas.

Acontece que a história da irmã Flora é pouquíssimo conhecida. Ela foi tema do filme-documentário “Esquecendo Flora”, lançado em 2023. Além de buscar evidências apagadas sobre a vida de Flora, a obra pontua histórica e sociologicamente a responsabilidade das igrejas protestantes e evangélicas ante as consequências do sistema escravocrata brasileiro até hoje.

Nosso compromisso com memória nos convida a fazer perguntas ousadas e reconhecer: como o cristianismo chegou à vida de Flora Maria Blumer de Toledo? Segundo os achados apresentados no documentário, ela dedicou anos de sua vida trabalhando na cozinha da instituição religiosa...

A história de como a igreja protestante evangélica tratou Flora é prova fria das posturas injustas do racismo naturalizado praticado pelas instituições religiosas no passado e até hoje. Uma pessoa que desenvolveu o papel sagrado de alimentar tantas vidas, é praticamente uma desconhecida na história da igreja evangélica brasileira.

O apagamento segue acontecendo de forma naturalizada e conformada. Mesmo com a maioria de integrantes femininas negras, as igrejas evangélicas seguem alternando lugares entre silenciamento e trabalho não-remunerado (transvestido de serviço de amor) para pessoas negras. E diante disso surge a Rede de Mulheres Negras Evangélicas, da santa inquietação de ativistas do Movimento Negro Evangélico, cansadas do absurdo da ausência de incentivos, de visibilidade e reconhecimento honestos e adequados para mulheres negras, e também da ausência de equidade diante de tanta injustiça racial que encobrem “leis criadas por homens e não por Deus”.

Não é difícil constatar que quem cozinha ou limpa na igreja, raramente lidera ou decide orçamentos e teologia. Assim foi com a Flora, e assim continua sendo com milhares de mulheres negras nas igrejas. Seguimos sendo ensinadas que há lugares fixos para estar na comunidade de fé, tradicionalmente cantando (consolo), na mesa de cantina (alimentando), com uma vassoura na mão (limpando) ou cuidando de crianças e pessoas vulneráveis (cuidando).

Queremos continuar a louvar, alimentar, limpar, cuidar e, além disso, queremos decidir, administrar, teologar, ensinar, direcionar, criar, e tudo o que formos capazes de fazer e ser sem que sejamos na liberdade e dignidade que Deus nos concedeu.

Então mantemos o compromisso de memória e lugar onde a voz silenciada de Flora ecoa por meio das vozes proféticas de inúmeras mulhe-

res negras, teólogas e leigas, que ao longo dos últimos 30 anos têm sido lançadas ao ostracismo, à invisibilidade e ao desamparo social pela institucionalidade das igrejas protestantes.

Ainda bem que a Ruah nos ensina a não nos conformarmos com as lógicas de opressão do sistema do mundo... ainda bem que há muitas Maria da Fé, Kaká Omowalê, Benedita da Silva, Lilian Conceição, Wallidéia Moraes, Gicélia Cruz, Nilza Valéria, Valdenice Raimundo, Polliane Soares, Fabíola Oliveira, Ivanete Xavier, Marília Schuller, Selenir Corrêa, Elizabeth Alvez, Heloísa Calmon, Cleusa Caldeira, Eliad Dias, entre tantas e tantas outras que começaram a falar e agir para equilibrar a balança da justiça racial nas igrejas evangélicas.

Como comunidade negra, precisamos exigir de toda sociedade o reconhecimento da importância dos serviços cuidados, sistematicamente não remunerados. Precisamos reconhecer esse e reconhecimento começa nas nossas comunidades de fé, assim como existe é cultivado por pessoas que ocupam atividade de teologias e pastoreio.

E se diante dessa realidade, algum argumento conformista aponte a contradição como efeito natural da condição humana, precisamos rechaçar essa abordagem a partir do nosso compromisso com a ética de justiça social, a busca por coerência entre o que falamos e o que fazemos se encurte de tal modo que não haja entre nós pessoa alguma que passe injustiça e humilhações sistemáticas, como se passa com as mulheres negras no Brasil.

Por todas essas coisas, nós somos a memória da Flora. Em muitas situações sua vivência se repete em nossas vidas também, quando chegamos nas igrejas exaustas da jornada de 60 horas semanais, ou tristes pelas humilhações vividas no trabalho, dos assédios que sofremos nas ruas ou no transporte público, cansadas da ingrati-

dão de homens violentos, temerosas pela vida por nossos filhos, filhas e filhos.

Somos a memória da Flora quando nos ouvimos e nos acolhemos, quando dedicamos madrugadas em orações e vigílias, quando alimentamos nossos semelhantes famintos, quando não negamos abraços a quem nos procura. Somos memória de Flora quando cuidamos e limpamos com zelo e gratidão os ambiente de culto e celebração e erguemos nossas mãos aos céus pela dádiva de ainda estarmos vivas, apesar de tudo!

O lugar da mulher negra na igreja evangélica é o lugar da filha amada Flora, minha irmã em Cristo e ancestral no corpo e na fé. Em cada irmã negra afrodescendente que persevera em uma igreja brasileira, nossas vidas honram sua memória.

Ruah nos traz a memória tudo que ouvimos e aprendemos do Mestre Jesus de Nazaré: que ele não nos deixa sozinhas e que ele venceu o mundo!



OS ESPAÇOS DE LIDERANÇA NAS IGREJAS E A PRESENÇA NEGRA: A IGREJA E A QUESTÃO DA REPRESENTATIVIDADE.

Emiliano Jamba, GT Teologia e Negritude

Não faz muito tempo que fui convidado por um amigo pastor, de característica fenotipicamente branca para pregar em sua igreja. O

convite alegrou-me imensamente, sobretudo pela temática proposta: “como ser uma igreja da libertação?”. Contudo, ao folhear mais sobre o perfil da comunidade e sua localização, a alegria transformou-se em preocupação. O que ministrar? Como ministrar? Para quem ministrar? E como será recebida a ministração proveniente de um jovem, imigrante, negro? Estas foram as perguntas feitas internamente durante a preparação do sermão. Perguntas estas que aparentemente não deveriam ocorrer, mas ocorrem. Sobretudo para pregadores negros honestamente comprometidos com o Deus dos oprimidos e ao mesmo tempo com as demandas dos oprimidos.

Talvez não sejam formulações feitas por pregadores brancos, afinal eles partem de um lugar privilegiado da normatividade, fruto do legado da modernidade que colocou o corpo negro em oposição ao branco. Constituindo-se assim o corpo negro no “elefante na sala; o fantasma na máquina; o alvo, se não o tópico, das negociações”.

Diferente do branco, o corpo negro bem como seus sermões se encontra o tempo todo em situação valorativa. Com isto estamos querendo dizer que mesmo em um recinto em que se busca pelo mundo espiritual, o corpo negro de um pastor/ uma pastora bem como seu sermão é atravessado igualmente pela lógica do contexto em que a comunidade se encontra. E isso dá-se porque historicamente - mesmo passado anos do fenômeno da Rua Azuza os púlpitos continuam sendo considerados lugares de pessoas brancas. E quando não corporalmente, são elas que determinam a validade do sermão ali ministrado e conseqüentemente, o amparo do sujeito que ministra (quando seu sermão é conveniente com sistema instituído) ou o cancelamento do mesmo (quando seu sermão é oposto ao sistema instituído).

Portanto, este se constitui o mantra de todo aspirante negro / negra

a uma posição de representatividade: como falar para os seus de uma maneira impactante sem perder as regalias obtidas dentro de um sistema profundamente comprometido? ou então, como denunciar por dentro tal sistema, bem como os seus sórdidos jogos, sem perder o prestígio conquistado? Este é ao nosso ver o dilema exaustivamente dissecado quer por Dubois em “as almas do povo negro” (2021), quanto por Fanon em “Pele Negra, máscaras brancas” (2020). Ambos chegaram à conclusão de que a representatividade demanda um jogo de cintura demasiadamente pesado que em muitos casos leva-nos ao “limbo existencial”, uma alma constantemente perambulando no “entrelugar” trazendo com isto psicopatologias severas resultante do racismo. Fanon brilhantemente explicou da seguinte forma:

O que estamos sugerindo? Basicamente o seguinte: quando os negros se acercam do mundo branco, ocorre uma certa ação sensibilizadora. Se a estrutura psíquica se mostra frágil, assistimos a um colapso do ego. O negro deixa de se comportar como indivíduo acional. O alvo de sua ação será um Outro (na forma do branco), pois só um Outro é capaz de estimá-lo. Isso no plano ético: autoestima”.

A mídia tem nos mostrado, exemplos diversos de sujeitos negros de uma estrutura psíquica frágil, utilizados para desacreditar a luta antirracista. Destarte, lendo Fanon conseguimos abstrair – ainda que indiretamente – um concelho valioso para as demandas contemporânea de representatividade.

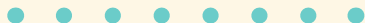
A representatividade é mais sobre ação do sujeito em prol de uma cultura da vida que subverte a morte do que a mera presença negra em lugar de poder. É mais sobre liberdade (o que se faz com o poder que se tem), do que o poder pelo poder. A primeira tem haver com representatividade positiva ao passo que a segunda tem haver com a

representatividade negativa. A negativa é aquela em que o representante se amolda ao sistema estabelecido e a positiva é aquela em que o representante sabendo do lugar ocupado busca, ora pela denúncia, ora através de ações antirracistas e reparadoras, alçar a voz do oprimido até que o oprimido fale algum dia por si mesmo.

Mas segundo Fanon há ainda outra coisa, a Europa através de seu “maniqueísmo delirante: bem-mal, bonito-feio, culto-inculto, branco-negro” afundou-se em uma necrofobia, colocando sobre o negro a tarja da personificação do mal, do feio, do inculto etc., ora, este delírio maniqueísta resultante do racismo deixa evidente a importância de refletir criticamente os espaços de liderança (maioritariamente branca) nas igrejas, bem como a presença negra (geralmente submetidos à lugares socialmente subalternos) nestes espaços, afinal o racismo é precisamente este processo de hierarquização social com base na raça. E tal criticidade deve ir além da mera presença negra em espaço de liderança, para pensar que tipo de liderança tais sujeitos negros têm exercido nestes espaços de poder? Pois é sabido que o sistema vigente ardidamente trabalha com a lei de recompensa: “alguns minutos na televisão, algumas linhas na imprensa; um pouco de pseudossucesso; a ilusão de poder e influência; um pouco de diversão, um pouco de glamour, um pouco de relevância”. Tudo isto com o objetivo de manter-nos, a todo custo, em silêncio.

Disto resulta por exemplo, para muitos não dizer nada a informação da “religião mais negra do Brasil ser o pentecostalismo”, já que as grandes lideranças midiáticas deste seguimento continuam sendo pessoas brancas, os mesmos que se empenham em perpetuar a política racial bem como silenciar as denúncias feitas pelos oprimidos. Como diria Morrison independentemente do ano que estivermos “o racismo pode até se apresentar de vestido novo ou com outro par de

botas, mas nem ele, nem seu irmão gêmeo, o fascismo, são novidades ou podem fazer algo de novo. Podem apenas reproduzir o ambiente que garante sua própria saúde: medo, negação e uma atmosfera em que suas vítimas tenham perdido a vontade de lutar”. Assim, é nosso intuito com este dossiê “388 anos de escravidão? e a igreja com isso?” e com esta reflexão sobre representatividade, revigorar a igreja de Cristo e aos nossos irmãos, a jamais perderem a vontade de lutar, pois se existe algo de positivo que podemos tirar da história é que o racismo é um evento histórico, e como todo evento histórico tem um início e um fim. Enquanto sonhamos escatologicamente pelo fim do racismo, pelo poder antirracista do espírito, nos mobilizamos reexistindo a toda tentativa de apagamento e contenção do nosso ser, de nossa luta e de nosso corpo.



ENTRE A INCLUSÃO E O APAGAMENTO: AS ORIGENS MARGINAIS DO PENTECOSTALISMO

Adriele da Cruz Silva Martins

É impossível separarmos as experiências pentecostais de seu contexto social e político. Assim como os negros estão à margem da sociedade, os pentecostais sempre estiveram à margem do cristianismo tradicional. As igrejas protestantes estabelecidas rejeitavam o “entusiasmo religioso” pentecostal mais até do que rejeitavam o catolicismo. Campbell Morgan (1863-1945) teria chamado os pentecostais de “o último vômito de Satanás”. Muitos consideravam o movimento como “satânico” e “herético” (ANDERSON, 1979, p. 193).

Apesar de tudo isso, o movimento pentecostal se expandiu muito rapidamente pelo mundo. Segundo Harvey Cox (1996, p. 17), esse crescimento exponencial se deu porque o pentecostalismo oferece uma “espiritualidade primordial com sua celebração do misticismo, louvor extático e esperança radical”. Ele também sugere que o pentecostalismo fornece respostas para o vazio espiritual, atraindo católicos nominais e fomentando mudanças sociais a longo prazo (COX, 1996).

Nos Estados Unidos, o reavivamento da Rua Azusa ocorreu durante a vigência das leis de Jim Crow, que impunham a segregação racial no sul dos Estados Unidos. Liderado por um filho de ex-escravizados, aquele grupo de cristãos entusiasmados engendrou o primeiro movimento de cooperação inter-racial (MATOS, 2006; ANDERSON, 2019).

Leonildo Campos reitera que o “poder do Espírito” parecia estar rompendo barreiras de separação entre ricos e pobres, brancos e negros. O dom do Espírito de Deus, como acreditavam os pioneiros do pentecostalismo, agora ministrado por um filho de ex-escravizados, Willian Seymour, romperia com a color line. Apesar de tudo isso, a união de brancos e negros no movimento pentecostal não representou o fim dos problemas raciais e não isentou os negros dos sofrimentos de uma sociedade segregada, pois “enquanto Seymour pregava o poder do Espírito, negros eram linchados em várias partes dos Estados Unidos” (CAMPOS, 2005, p. 112).

Se nos EUA aqueles que iniciaram o movimento eram negros como William Seymour e mulheres como Neely Terry, no Brasil, foram estrangeiros como Daniel Berg e Gunnar Vingren que emprestaram ao pentecostalismo suas características marginais, um movimento voltado para pessoas leigas e socialmente desfavorecidas (MENDONÇA, 2008, p. 135). Isso modelou o que Richard Niebuhr (1992) chamaria

de a “religião dos pobres”. No Brasil, a expansão das Assembleias de Deus ocorreu inicialmente no Norte-Nordeste e se espalhou pelo país sem apoio financeiro exterior, pelas mãos de voluntários leigos.

Em seu livro “Negro não entra na igreja: espia da banda de fora” (2002), José Carlos Barbosa fala da relação do protestantismo de missão com o sistema escravocrata vigente no Brasil Império. Na obra, o autor tece críticas o modelo como o protestantismo foi implantado no Brasil, tentando se manter longe das senzalas. Um dos motivos apontados por Barbosa para isso é que o protestantismo brasileiro teria herdado características coloniais do Sul dos Estados Unidos, onde “as relações sociais estavam muito bem ajustadas e a escravidão negra ocupava um espaço bem delimitado” (BARBOSA, 2002, p. 154).

Marco Davi de Oliveira (2015), em seu livro “A religião mais negra do Brasil”, cita quatro fatores que levaram a esse distanciamento. Em primeiro lugar, a opção pela elite, tendo em vista que essas denominações priorizaram o alcance da elite da época; em segundo lugar, a dificuldade com a linguagem: a opção pela elite era carregada de um vocabulário que não fazia parte da vida dos negros na senzala e isso dificultava a pregação; em terceiro lugar, a estratégia missionária: os missionários protestantes vinham, em sua maioria, dos Estados Unidos. Eles eram acostumados com uma realidade de escravidão, então não houve interesse em alcançar os escravizados, e, finalmente, o desenvolvimento de uma liturgia culturalmente distante dos negros: as igrejas protestantes estabelecidas mantinham uma liturgia rígida e eurocêntrica, cada vez mais distante da cultura negra africana (OLIVEIRA, 2015, p. 51-57).

O pentecostalismo, por sua vez, foi considerado uma “religião de fronteira”, pois “ênfatizava a liberdade pessoal e abria espaço para o

elemento emocional da religião popular, e estendia a sua oferta de poder religioso e autonomia aos ‘despossuídos’, às mulheres, aos afro-americanos e aos pobres” (ANDERSON, 2019, p. 38). Entretanto, isso não denota que o pentecostalismo fez uma opção explícita pelos negros. O proselitismo tipicamente pentecostal não fazia distinção de cultura, gênero ou raça. Diferente do protestantismo, o pentecostalismo desenvolveu um apelo universal (MACEDO, 2007), o que levou à evangelização dos grupos marginalizados na época.

Além disso, o pentecostalismo em seus ritos e costumes mantinha uma relação de continuidade com alguns elementos da cultura negro/africana, o que teria possibilitado uma assimilação mais rápida. Oliveira desenvolveu a ideia de que, no pentecostalismo, os negros encontram uma “fé que se torna real também pelo fato de o negro ter, em sua negritude e origem, uma relação com a natureza que o faz perceber a ação de Deus em todas as instâncias da vida e do cotidiano” (2015, p. 48). Esse retorno às origens também se dá na liturgia pentecostal que, “sendo desapegada de métodos, promove espontaneidade”, um traço importante de manifestação da cultura negra (2015, p. 57).

Nessa direção, Roger Bastide afirma que

assim, nesta religião de transe mística, o que nos parece mais dominante para o homem de cor, é esta vontade puritana, este esforço para sair da classe baixa, emburguesar-se para assim dizê-lo. É no momento no qual parece, agitado de tremores, falando línguas estrangeiras, dominado pelo Espírito Santo, de estar mais perto da África, que ele é, na verdade, o mais longe, que ele mais se ocidentaliza (BASTIDE, 1960, apud REINA, 2017, p. 268).

Apesar de as igrejas pentecostais contribuírem para a identificação e assimilação de pessoas negras, ainda há muitos problemas de cunho racial nesse meio. Segundo Reina, “apesar de ser uma religião marginalizada que promove uma liturgia dos socialmente excluídos, o pentecostalismo [...] continua uma religião branca, em que os negros são acolhidos, mas discriminados” (2017, p. 258).

Diferente das denominações protestantes de imigração e de missão, tais como luteranos, anglicanos, batistas e metodistas, que chegaram ao Brasil durante a vigência da escravidão, o pentecostalismo chega ao Brasil 22 anos após a abolição da escravidão. Isso, sem dúvidas, impactou a forma como os pentecostais foram vistos e recebidos pelos libertos, pois, diferente das denominações protestantes, que fizeram uma escolha explícita pela elite brasileira, o pentecostalismo praticava a universalidade da pregação do evangelho, uma grande influência do metodismo de John Wesley e do pentecostalismo estadunidense de Seymour.

No entanto, embora a população negra e o pentecostalismo compartilhem diversas experiências de marginalização, o movimento pentecostal brasileiro carrega um legado contraditório em sua teologia e práxis, frequentemente reproduzindo perspectivas embranquecidas, mesmo sendo uma das vertentes do cristianismo protestante que mais incorporou pessoas negras.

O pentecostalismo ofereceu uma espiritualidade conectada a elementos culturais afrodescendentes, como a oralidade, o ritmo (musical) e a vivência pessoal do sagrado. Essa identificação possibilitou que muitos negros encontrassem um caminho para dignidade e mobilidade social. Contudo, esse acolhimento não significou, necessariamente, uma ruptura com o racismo estrutural herdado da escravidão, apesar de sua proximidade com a população negra e de sua inclusão.

Enquanto a base de fiéis é majoritariamente negra e há uma crescente presença de líderes negros, persiste a imposição de padrões estéticos embranquecidos, como a valorização do cabelo alisado e de uma estética alinhada. Da mesma forma, a musicalidade vibrante dos cultos reflete influências afro-brasileiras no uso de tambores e danças, mas raramente há o reconhecimento dessas raízes, atribuindo-se tudo apenas à ação do Espírito Santo. Além disso, igrejas pentecostais são ativas na assistência social e acolhimento de populações negras marginalizadas, porém, evitam discutir o racismo como uma questão estrutural, limitando-se a discursos de superação pessoal.

As igrejas pentecostais, sendo assim, configuram-se tanto como um espaço de reprodução das desigualdades históricas da escravidão quanto como um ambiente de resistência. Este artigo se propôs a trazer uma introdução à discussão desse tema dentro da cristandade brasileira, para que essas ambiguidades sejam debatidas, questionadas e superadas, em favor de uma sociedade cada vez menos desigual.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Allan Heaton. Uma introdução ao pentecostalismo: cristianismo carismático mundial. São Paulo/SP: Edições Loyola, 2019.

BARBOSA, José Carlos. Negro não entra na igreja: espia da banda de fora.

Protestantismo e Escravidão no Brasil Império. Piracicaba: UNIMEP, 2002.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1998.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens americanas do pentecostalismo brasileiro.

REVISTAUSP, n. 67, p. 100-115, set./nov. 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/download/13458/15276/16432>. Acesso em: 02 de junho 2021

COX, Harvey. *Fire from Heaven: the rise of Pentecostal Spirituality and the reshaping of religion in the Twenty-first Century*. London: Casell, 1996

MACEDO, Emiliano Unzer. *Pentecostalismo e religiosidade brasileira*. Tese

(Doutorado), São Paulo/SP: Universidade de São Paulo, 2007.

MATOS, Alderi de Souza. O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. *Fides Reformata*, XI, no 2, pp. 23-50, 2006. Disponível em: http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/revista/VOLUME_XI__2006__2/Alderipdf.pdf. Acesso em: 11 de nov. 2020.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais & ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2008.

NIEBUHR, H. Richard. *As origens sociais das denominações cristãs*. São Paulo, ASTE - Ciências da Religião, 1992.

OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* Viçosa/MG: Ultimato, 2015.

REINA, Morgane Laure. Pentecostalismo e questão racial no Brasil: desafios e possibilidades do ser negro na igreja evangélica. *Plural: Revista de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 24, n. 2, p. 253-275, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/143005>. Acesso em: 3 jun. 2021.

TEOLOGIA, MEMÓRIA E REPARAÇÃO: UM CLAMOR PARA LEMBRARMOS DO DIA DO SENHOR

Jackson Augusto

O racismo teológico é uma realidade da igreja brasileira e, apesar de não usarmos muito esse termo, eu diria que ele é uma expressão específica do racismo institucional que ocorre dentro do contexto cristão. Aqui eu quero jogar uma lupa sobre o cenário evangélico-protestante do Brasil. O racismo teológico se manifesta ao menos em quatro instâncias: 1) nas lentes hermenêuticas para se ler as Escrituras Sagradas, quando apagam a presença negra-africana na Bíblia; 2) na deslegitimação das teologias negras e africanas, ou da eclesio-logia e hermenêutica negra, como expressões e tradições possíveis ou dignas de sentar à mesa da cristandade; 3) na invisibilização da contribuição negra para o protestantismo e cristianismo no mundo após o processo colonial; 4) Na demonização da cultura e cosmovisão africana, tomando-as como tradições que não nascem do coração de Deus; o turbante, o pandeiro, o atabaque e toda e qualquer mitologia ou tradição espiritual não são somente algo fora do contexto cristão, se tornam também a imagem do inimigo e do demônio, daquilo que é totalmente apartado do que é bom, belo e santo.

Me lembro que, no Twitter, a bolha cristã começou a falar sobre teologia negra, e uma jovem negra reformada escreveu: "Teologia negra não é teologia cristã". O impacto dessa frase em mim foi profundo. Essa afirmação é carregada de muitas camadas, mas a primeira delas é que a jovem em questão nunca tinha lido nenhum livro sobre teologia negra, ou melhor, escutou e leu a partir de fontes secundárias. Teólogos que já eram contra a teologia negra. O que mais impactou

naquela afirmação é que ela jogou fora toda uma tradição teológica que envolve diversos pastores, teólogos e denominações. O racismo teológico só é possível por conta de um trabalho sistemático de apagamento da memória e de uma herança escravocrata firmemente enraizada em nossos grandes centros teológicos. Quem tem o direito à memória? Quem pode falar livremente dos seus ancestrais? Dos grandes feitos euro-americanos na história cristã? Será que os afro-descendentes podem se perguntar onde estavam nos marcos históricos elencados pela igreja euro-americana?

OS SENHORES DA MEMÓRIA

€ A HERANÇA ESCRAVOCRATA NA TEOLOGIA

“(...) a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva.” (Le Goff, 2013, p. 390).

Le Goff fala sobre os senhores da memória. Quem são aqueles que têm o poder para legitimar ou não a existência de povos inteiros? E o que eles pensam sobre Deus? Quando uma escola de teologia euro-americana chega à conclusão de que a tradição negra cristã não é cristã, e declara guerra e uma santa inquisição contra os nomes da teologia negra, eles remontam à lógica que desenhou o racismo. Quem são os que têm alma pura, santa e bela a ponto de dizermos que existe uma ortodoxia válida nessa construção? Será que os negros conseguiriam falar sobre o Deus Todo-Poderoso sendo tão desprovidos de poder?

Para fazermos teologia em espírito e em verdade, precisamos, antes de mais nada, sermos considerados de maneira integral. O racismo no campo teológico pode acontecer através do esquecimento, mas também da negação intencional, o que podemos chamar de processo de apagamento. A teologia branca nasce da experiência dos que dominam as instituições no sistema em que vivemos. Sueli Carneiro vai afirmar que:

“porque uma coisa é o impacto dos que podiam lembrar, dos que podiam recuperar, e o impacto sobre aqueles que já não tinham nem memória, que é esse processo, ou seja, o indivíduo não sabe nada de onde veio; ele não sabe nada de seus valores de civilização e de cultura e ele é negado sistematicamente por todos os meios, em todas as suas dimensões. [...] Então, a primeira coisa para a qual quero chamar a atenção é: o que é preciso recuperar? Insisto na coisa da identidade porque me chama a atenção que a relação de dominação se faça através dessa negação: eu me afirmo como superior e senhor através dessa negativa que é você.” (Carneiro, 2023, p. 159).

O SÁBADO COMO UM EXERCÍCIO DE LEMBRAR DOS QUE FORAM ESCRAVIZADOS

2“Eu sou o Senhor, seu Deus, que o libertou da terra do Egito, onde você era escravo [...] 8“Lembre-se de guardar o sábado, fazendo dele um dia santo. 9Você tem seis dias na semana para fazer os trabalhos habituais, 10mas o sétimo dia é o sábado do Senhor, seu Deus. Nesse dia, ninguém em sua casa fará trabalho algum: nem você, nem seus filhos e filhas, nem seus servos e servas, nem seus animais, nem os estrangeiros que vivem entre vocês. 11O Senhor fez os céus, a terra, o mar e tudo que neles há em seis dias; no sétimo

dia, porém, descansou. Por isso o Senhor abençoou o sábado e fez dele um dia santo. (Êxodo 20)

A experiência do sábado provoca um encontro entre o povo negro e o povo hebreu. Deus, neste momento, quer nos dizer que a sua aliança se estabelecerá a partir de dois lugares: da preservação da memória dos tempos de terror e da celebração do nosso caminho e luta por liberdade. Quando Yahweh nos lembra que se tornou o Deus do povo hebreu quando “o libertou da terra do Egito”, ele fala que o seu compromisso é com a libertação dos que sofrem. O que era escravo agora é livre; o que era cativo agora é gente.

O sábado, como dia de descanso, serve para lembrar que, se no Egito o povo não tinha descanso, na realidade sonhada pela vontade do próprio Deus há descanso e dignidade. Se no Egito há escravidão, na realidade da vontade de Deus há libertação.

O sábado é uma identidade litúrgica para o povo hebreu nunca mais esquecer o seu pacto com Deus. Ele nos libertou e agora proclamamos libertação. Ele fez o sistema de escravidão cair; agora somos caminhantes da liberdade e não mais toleraremos correntes. No racismo existe esquecimento e apagamento da memória; na justiça do Reino de Deus existe insistência pelo resgate da memória.

O povo brasileiro, assim como o povo hebreu, precisa lembrar que um dia este país foi terra de escravidão e que pessoas negras, com o aval e a omissão de nossas igrejas, foram sistematicamente animalizadas e desumanizadas. O sábado também é um apontamento para o que sonhamos. Precisamos celebrar que agora somos livres, mesmo não chegando à terra prometida.

A liberdade do povo negro se confunde com o estabelecimento do

Reino de Deus, que é agora, mas ainda não. Na lei e na ética pública parece algo real, mas nas relações pessoais e institucionais o racismo ainda nos acorrenta e, como diria Emicida, “a felicidade do branco é plena e a do negro é quase”. Qual o papel da igreja brasileira diante dessa ferida aberta? Não podemos esquecer do Dia do Senhor. Não podemos esquecer das correntes que já foram colocadas nas mãos de um povo.

¹⁷ Pela fé, ofereceu Abraão a Isaque, quando foi provado, sim, aquele que recebera as promessas ofereceu o seu unigênito.

¹⁸ Sendo-lhe dito: Em Isaque será chamada a tua descendência, considerou que Deus era poderoso para até dos mortos o ressuscitar.

¹⁹ E daí também, em figura, ele o recobrou.

²⁰ Pela fé, Isaque abençoou Jacó e Esaú, no tocante às coisas futuras.

²¹ Pela fé, Jacó, próximo da morte, abençoou cada um dos filhos de José e adorou encostado à ponta do seu bordão.

²² Pela fé, José, próximo da morte, fez menção da saída dos filhos de Israel e deu ordem acerca de seus ossos.

²³ Pela fé, Moisés, já nascido, foi escondido três meses por seus pais, porque viram que era um menino formoso; e não temeram o mandamento do rei.

²⁴ Pela fé, Moisés, sendo já grande, recusou ser chamado filho da filha de Faraó,

²⁵ escolhendo, antes, ser maltratado com o povo de Deus do que por, um pouco de tempo, ter o gozo do pecado;

²⁶ tendo, por maiores riquezas, o vitupério de Cristo do que os tesouros do Egito; porque tinha em vista a recompensa.

Hebreus 11:17-26

Paulo vai falar que foi “de fé em fé” que alcançamos a nossa libertação (salvação), e é assim que acredito que devemos fazer. A nossa salvação é uma construção coletiva a partir da ressurreição e ministério de Jesus de Nazaré. Como Hebreus 11 faz, o autor olha para trás e reconhece que foi pela fé de tantas pessoas que hoje estamos aqui.

Foi pela fé de muita gente negra que hoje estamos aqui rogando por uma teologia que não esqueça e por uma igreja que não apague a sua própria história. Por uma teologia da memória, que reconheça no Dia do Senhor — que é todos os dias — a liturgia de lembrar quem já fomos, quem somos e quem queremos ser.

Para isso acontecer, é preciso minimamente três passos que enfrentem o que chamamos de racismo teológico:

1. **Considerar as teologias negras e africanas, e suas eclesiologias e hermenêuticas, como expressões e tradições legítimas; escutar irmãs e irmãos afrodescendentes que hoje mesmo estão dentro das igrejas denunciando o pecado do racismo;**
2. **Promover a contribuição negra do protestantismo e cristianismo no mundo após o processo colonial. Considerar falar sobre outras referências nas nossas escolas bíblicas e seminários teológicos;**
3. **Reconhecer que o racismo ainda é um problema dentro das nossas igrejas e que pessoas negras precisam de lugares**

seguros para falar sobre isso dentro de suas comunidades de fé. Para além disso, a igreja precisa também reconhecer a importância de denunciar o pecado do racismo de maneira pública, entendendo como o protestantismo brasileiro fez parte dessa construção, seja no período da escravidão ou nos dias atuais, sem medo de enfrentar suas falhas e fraquezas.

Reconhecer o racismo e depois enfrentá-lo é o primeiro passo para uma possível reparação. A reparação ela é o início de um processo de reconciliação plena, que não é pautada somente por um moralismo de "desculpa", mas que aprofunda o que nós enquanto cristãs e cristãos chamamos de perdão, o perdão é um processo de exorcismo do pecado, não é somente sobre não fazer mais, mas passa por restituir a humanidade de quem violentamos, é sobre um corpo repleto de glória, que começa a sua ressurreição a partir do estabelecimento de um reino de justiça, paz e alegria. A Igreja tem como principal missão estabelecer o dia do Senhor, esse dia é graça de Deus para a humanidade, todas as pessoas precisam ter acesso a tudo o que são, pois são criação do próprio Deus. Reparar o povo negro como Igreja, é escolher ser uma igreja radicalmente comprometida com a IMAGO DEI, é criar pontes entre os desconfigurados e esquecidos, com a realidades de vida e de plenitude, é a shalom de Deus na sua forma mais concreta.

CONCLUSÃO

Este dossiê é um documento de convocação e, apesar do levantamento historiográfico das denominações, permanece em aberto. O Movimento Negro Evangélico Brasileiro reconhece que o caminho da reparação não se percorre em solitário. As denominações aqui estudadas - Anglicana, Batista, Luterana, Metodista, Presbiteriana e Congregacional - são instituições que moldaram e continuam a moldar a fé de milhões de brasileiras e brasileiros. É precisamente por isso que as interpelamos não como adversárias, mas como instituições que partilham conosco a herança do evangelho e, portanto, partilham também a responsabilidade de responder ao que esse evangelho exige diante da história.

As demandas que este dossiê reitera são as mesmas que o povo negro evangélico brasileiro tem apresentado há décadas, e que o MNE BR sistematizou publicamente:

- a abertura dos arquivos institucionais do período escravocrata;
- a elaboração de políticas eclesiais de reparação antirracista;
- um pedido oficial de perdão ao povo negro brasileiro.

Tais medidas não são demandas punitivas, mas condições mínimas para que o diálogo que aqui propomos tenha substância e para que não se reduza a gestos simbólicos que perpetuam, sob forma renovada, o mesmo silêncio que este dossiê documenta.

O **MNE BR se coloca disponível para esse diálogo**. Acreditamos, com convicção teológica e política, que somente o ca-

ráter revolucionário do amor é capaz de abrir caminho para uma realidade de justiça plena. Essa crença não nos torna ingênuos diante da história do nosso povo. Ela nos torna persistentes. E é na persistência que este movimento continuará atuando.

E a Igreja com isso? A pergunta segue em aberto.

MOVIMENTO NEGRO EVANGÉLICO DO BRASIL





GET APPY. Check out these altruistic apps: Phospho, a 99-cent flashlight app, gives its entire sticker price to Sightsavers International, the Himalayan Cataract Project, and Vitamin Angels to fight global blindness.

A best way to remove unwanted facial hair while still keeping their skin smooth?

Play Smooth Facial Hair Removal Cream is a great solution for women looking to remove facial hair while still keeping their skin smooth. The unique two-step cream works to leave behind soft, smooth skin. The cream is gentle on the skin and does not irritate. It is a great solution for women who want to keep their skin smooth and clear. The cream is easy to use and does not require any special equipment. It is a great solution for women who want to keep their skin smooth and clear.

GET APPY. Check out these altruistic apps: Phospho, a 99-cent flashlight app, gives its entire sticker price to Sightsavers International, the Himalayan Cataract Project, and Vitamin Angels to fight global blindness. Snooze, an alarm app, charges you 25 cents for the cause.

What is the best way to remove unwanted facial hair while still keeping their skin smooth?



WHEN A HOT PIZZA COUPON EARNS CASH FOR A GOOD CAUSE, EVERYONE'S SATISFIED. HELPS BATTERED WOMEN STAY IN THE HOME. SOUNDS LIKE A GREAT IDEA. HELPERS BATTERED WOMEN STAY IN THE HOME. SOUNDS LIKE A GREAT IDEA.

FOR A GOOD CAUSE, EVERYONE'S SATISFIED. HELPS BATTERED WOMEN STAY IN THE HOME. SOUNDS LIKE A GREAT IDEA.

KEEPING THE HOUSE CLEAN AND THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE.

KEEPING THE HOUSE CLEAN AND THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE.

KEEPING THE HOUSE CLEAN AND THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE. THE HOUSEWORK DONE.

