

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ELIZÂNIA SOUSA DO NASCIMENTO MENDES

**Protestantismos e a experiência transnacional da *Unevangelized Fields*
Mission: as práticas de leitura em foco (1931-1965)**

São Paulo
2023

ELIZÂNIA SOUSA DO NASCIMENTO MENDES

Protestantismos e a experiência transnacional da *Unevangelized Fields Mission*: as práticas de leitura em foco (1931-1965)

(versão corrigida)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação

Orientador: Prof. Dr. Julio Groppa Aquino

São Paulo
2023

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo da Publicação

Ficha elaborada pelo Sistema de Geração Automática a partir de dados fornecidos pelo(a) autor(a)Bibliotecária da FE/USP: Nicolly Soares Leite - CRB-8/820

Sousa do Nascimento Mendes, Elizânia

SMende Protestantismos e a experiência transnacional da

sp Unevangelized Fields Mission: - as práticas de leitura em foco (1931 -1965) / Elizânia Sousa do Nascimento Mendes; orientador Júlio Groppa Aquino. -- São Paulo, 2023. 389 p.

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação Cultura, Filosofia e História da Educação) -- Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2023.

1. Educação Protestante. 2. Educação. Transnacional. 3. Práticas de leitura. I. Groppa Aquino, Júlio, orient. II. Título.

Nome: MENDES, Elizânia Sousa do Nascimento.

Título: Protestantismos e a experiência transnacional da *Unevangelized Fields Mission*: as práticas de leitura em foco (1931 -1965).

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, como requisito para a obtenção do título de Doutora em Educação

Orientador: Prof. Dr. Julio Groppa Aquino

Aprovada em:

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

*Àqueles que insistentemente perguntavam:
“mamãe, tá perto de acabar?”
Com todo o amor que há em mim.*

AGRADECIMENTOS

Àquele que É.

Ao Professor Julio Groppa, anunciador impaciente de mundos outros, verdadeiro divisor de águas na minha prática de pesquisa.

À Professora Marta Carvalho pela acolhida, orientação, respeito e liberdade.

À Professora Ana Laura Godinho pela prática docente que fez emergir o querer saber mais.

À Professora Carlota Boto pelo afeto ao me receber em seu grupo de pesquisa, pela leitura e contribuições com esta tese.

À Professora Diana Vidal pela gentileza da leitura do primeiro desenho deste trabalho e pela generosidade em sempre responder a “só mais uma pergunta”. Dedico a você o terceiro capítulo desta tese.

Ao Professor Antônio de Pádua pela serenidade, comprometimento e contribuição com este trabalho.

Ao Professor Lyndon Santos pela cordialidade, conversas esclarecedoras e repletas de *insights*. Grata pela leitura atenta e enriquecedora da tese e pela prática de pesquisa inspiradora.

Ao Professor Francisco Almada, amigo querido, cuja compreensão e apoio são indizíveis, e aos colegas do curso de Pedagogia / UEMASUL.

Ao Rogério Veras e à Loyde Veras, amigos de pesquisa, da partilha de fontes e de idéias e também de AICEB. Grata pela leitura atenta, Rogério.

Às amigas queridas: Kllenne Lys Bastos, Laura Portugal, Elieuzza Filgueiras, Regina Célia, Carla Simone e Janaina Pimenta.

À Sheila Raquel e Manuel dos Anjos pela grande gentileza na correção de parte deste texto.

Ao Alexandre Ribeiro pela participação fundamental durante todo esse processo.

À Laura Henrique pelas trocas, dicas e disponibilidade para conversas sempre que precisei.

À Miriam Muramoto, ouvidos e ajuda presentes, e à sua filha, Nicoly Muramoto, pela gentileza da recepção.

À Comunidade Raízes, espaço-tempo no qual foi possível rever uma espiritualidade em fiascos. Grata pela acolhida e carinho dispensados à minha família naqueles dois anos.

Às queridas, Helena Cernev, Vera Ali, Edna Stutz, Marta Franco, Helena Tonioli e ao Giovanni Catenaci por todas as riquezas partilhadas.

Aos queridos alunos e alunas pelo apoio quando precisei: Amanda, Taynara, Lavínia, Beatriz, Jussara, Ricardo, Lucas e Eduarda.

À equipe da Biblioteca da FEUSP pelo suporte fundamental no período da pandemia, em especial à Daniela Pires.

À equipe maravilhosa do INCO-FEUSP pela enorme gentileza sempre que precisei e, em especial, pela tradução do Abstract que compõe esta tese.

Sou absolutamente grata pelo “lar” que encontrei na USP, outro espaço-tempo no qual eu e minha família fomos plenos de alegria.

Na Inglaterra,

À Polly Elliot pela enorme gentileza no envio de documentos essenciais à esta pesquisa e ao Michael Prest, presidente da UFM na Inglaterra, que autorizou essa emissão.

À querida Irene Rowley pelas histórias esclarecidas.

Na Austrália,

Aos queridos John Monteith e Ruth Bowen Monteith pela partilha de fontes preciosas.

Nos Estados Unidos,

À querida amiga Joice pelas aulas que anunciaram a beleza de uma preciosa amizade.

Ao Pr. Charles Stoner pela generosidade na partilha do seu arquivo.

Ao George Doepp pelas tardes de entrevistas tão importantes e esclarecedoras.

Ao Daniel Hoobyar e às equipes dos escritórios da Crossworld nos Estados Unidos e no Canadá, pela gentileza das digitalizações enviadas.

Ao Allan M. Stensvad e aos irmãos William Woodworth e Marvin Woodworth pela imensa gentileza da partilha de livros e fotografias.

No Canadá,

Ao missionário Don Kearns pela gentileza em me receber, pela conversa esclarecedora e pelo arquivo de imagens doado.

À Silvia Yontz pela gentileza das fotografias enviadas.

Iomar, sem você este trabalho não seria possível. Você é meu companheiro, cúmplice e a melhor companhia que eu poderia ter nesta vida.

*Sertão é onde o pensamento da gente se forma
mais forte do que o poder do lugar.*

João Guimarães Rosa

RESUMO

MENDES, Elizânia Sousa do Nascimento. **Protestantismos e a experiência transnacional da *Unevangelized Fields Mission*: as práticas de leitura em foco (1931-1965)**. 2023. 389 f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2023.

O estudo explora o arquivo da *Unevangelized Fields Mission* (UFM), o qual abrange 247 números do periódico *Light and Life*, principal veículo de divulgação da Agência missionária protestante criada em 1931 na Inglaterra, com o intuito de mapear as principais racionalidades que tomam corpo nas práticas discursivas da Missão e, especialmente, em seus modos de ler a Bíblia. Dentre os 9 países e as 2 colônias nos quais a Agência atuou no período de 1931 a 1965, recorte temporal da tese, foram explorados práticas e discursos de agentes no Congo Belga, no Brasil e na Papua-Nova Guiné. Apresenta-se as raízes histórico-filosóficas dessas práticas com vistas a demarcar sua emergência, operando, para isso, com um arquivo mais denso, mais difuso, mais plural e inscrito numa temporalidade maior, visto se tratar de uma busca arqueológica que perpassou os cinco séculos dos protestantismos. Para tanto, elegeu-se o quadro *The Broad and Narrow Way* (1883), atualização inglesa da imagem alemã *Der breite und der schmale Weg* (1862) de Charlotte Reihlen e Conrad Scharcher, como marco orientador da imersão analítica em três movimentos que historicamente atravessaram os protestantismos e suas práticas de leitura da Bíblia: o puritanismo, o evangelicalismo e o pietismo. Do arquivo constituído, destacam-se impressos, leis, obras devocionais, obras dogmáticas, uma cartilha, imagens, além do apoio na historiografia já constituída. Com a noção de arquivo proposta por Michel Foucault, apresenta-se traços das relações entre os protestantismos, a educação e o Estado. Observou-se, então, que não é possível localizar na emergência da Reforma Protestante a atual compreensão literal da Bíblia como Palavra de Deus, assim como foi identificada a conformação da ideia dos textos originais da Bíblia livres de erros e contradições no fim do século XVI. Ainda, no que diz respeito às relações entre os protestantismos, a educação e o Estado, a investigação empenhou-se em demonstrar os elos entre o movimento evangelical missionário e o espraiamento da escola moderna, bem como projetos de governo social pelas Escrituras que caracterizam a lógica protestante. De modo não antevisto, atestou-se que as práticas protestantes de leitura da Bíblia emergiram como fulcrais às viradas epistemológicas no Ocidente desde o século XVI. Conclui-se, assim, que a tentativa de governo social pelas Escrituras se situa no interior de um intenso processo histórico de lutas, estas também inscritas em rupturas e transformações que instauram novos modos de conhecer.

Palavras-chave: Educação protestante; Missões protestantes transnacionais; Unevangelized Fields Mission (UFM); Arquivo; Bíblia.

ABSTRACT

MENDES, Elizânia Sousa do Nascimento. **Protestantisms and the transnational experience of *Unevangelized Fields Mission*: reading practices in focus (1931-1965)**. 2023. 389p. Thesis (Doctorate in Education) – School of Education, University of São Paulo, 2023.

The study explores the archive of *Unevangelized Fields Mission* (UFM), which covers 247 issues of the Journal *Light and Life*, main means of dissemination of the protestant missionary agency created in 1931 in England, aiming at mapping the main rationalities that form the discursive practices in the Mission and, specially, in their ways of reading the Bible. Among the 9 countries and the 2 colonies in which the agency acted in the period from 1931 until 1965, time frame of the study, practices and discourses of the agents were explored in Belgium Congo, Brazil and Papa New Guinea. Historical-philosophical roots of these practices are presented aiming at demarcating their emergency, functioning, therefore, as a thicker, fuzzier, more plural archive and registered within a larger temporality, as it is about an archaeological search that crossed five centuries of Protestantism. To this end, the painting *The Broad and Narrow Way* (1883) was selected, English update of the German image *Der breite und der schmale Weg* (1862) of Charlotte Reihlen and Conrad Scharcher, as a guiding landmark of the analytical immersion of three movements that have historically crossed the Protestantism and its practices of reading the Bible: Puritanism, Evangelicalism and Pietism. The archive consists of printings, laws, devotional works, dogmatic works, one booklet, images, besides the support on the historiography formed. Under the notion of archive proposed by Michael Foucault, features of the relations between Protestantism, Education and State are presented. It was observed, then, that it was not possible to find in the emergence of the Protestant Reform the current literal understanding of the Bible as a Word of God, as well as it was identified the conformation of the idea of original texts of the Bible free of errors and contradictions at the end of the sixteenth century. Still, with the regard of the relations between Protestantism, Education and the Estate, the study strived to show the links between the evangelical missionary movement and the spreading of the modern school, as well as the projects of social governance by the Scriptures that characterize the Protestant logic. In an unforeseen way, it was certified that the Protestant practices of reading the Bible emerged as central to the epistemological turns in the West since the 16th century. It was concluded, therefore, that the attempt of the social governance by the Scriptures is within the interior of an intense historical process of fights, they also registered in ruptures and transformations that establish new ways of knowing.

Keywords: Protestant education; Transnational Protestant Missions; Unevangelized Fields Mission (UFM); Archive; Bible.

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

IMAGENS

Imagem 1: Índios Canela.....	13
Imagem 2: Amazon River Plain.....	30
Imagem 3: The broad and narrow way.....	201

GRÁFICOS

Gráfico 1: Missionários/as por gênero.....	116
Gráfico 2: Missionários/as estado civil.....	116
Gráfico 3: Formação de missionários/as.....	122
Gráfico 4: Permanência no campo.....	126

QUADROS

Quadro 1 - Instituições educacionais.....	37
Quadro 2 - Educação para todos.....	77
Quadro 3 - A transnacionalidade da UFM (131-1965).....	105
Quadro 4 - Nacionalidades Missionários da UFM (1931-1965).....	143
Quadro 5 - Sujos, sem vergonha e pecadores salvos.....	152
Quadro 6 - Medicina e Evangelismo.....	158
Quadro 7 - Aprender a ler para ler a Bíblia.....	162
Quadro 8 - Declarações de Fé – UFM.....	188
Quadro 9 - Os dois caminhos.....	205
Quadro 10 - Filosofia moral e Providência Divina.....	234
Quadro 11 - Os evangelistas.....	240
Quadro 12 - O Dia do Senhor.....	280
Quadro 13 - O sábado puritano.....	281
Quadro 14 - Leituras.....	324

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AICEBN - Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Norte do Brasil

AICEB – Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil (AICEB)

UFM - Unevangelized Fields Mission

WEC - Worldwide Evangelization Crusade

HAM – Heart of Amazonia Mission

MICEB – Missão Cristã Evangélica do Brasil

L&L - Light and Life

SCEN - Seminário Cristão Evangélico do Norte

AVA – Amazon Valley Academy

EPCN - Igreja Evangélica da Nova Guiné

USAID - United States Agency for International Development

LMS - London Missionary Society

CMI - Concílio Mundial de Igrejas

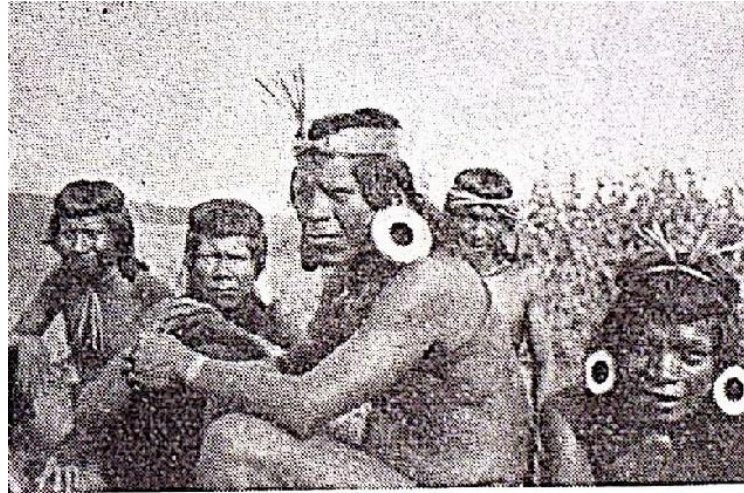
SUMÁRIO

CAMINHOS DE UMA PESQUISA: ENTRE ENCONTROS, DESENCONTROS E CONEXÕES.....	13
1. EDUCAÇÃO E PROTESTANTISMO NO BRASIL: UM ARQUIVO EM ABERTO.....	28
1.1 A <i>Unevangelized Fields Mission</i> (UFM) no Brasil.....	28
1.2 Escolas, estações missionárias e internatos – traços historiográficos da ação educacional da UFM/AICEB no Brasil.....	32
1.3 A produção historiográfica sobre educação e protestantismo no Brasil.....	38
1.4 Entre rastros e vestígios: narrativas sobre os espaços da educação protestante no Brasil..	42
1.5 República, progresso e educação – a gramática que une brasileiros e missionários estrangeiros.....	47
1.6 Inovação pedagógica e protestantismo no Brasil.....	53
2. EDUCAÇÃO E A DIFUSÃO DO PASTORADO E GOVERNAMENTALIDADE PROTESTANTES.....	58
2.1 Do gesto foucaultiano.....	59
2.1.1 Poder pastoral e processos de subjetivação – a trajetória de um encontro.....	65
2.2 Da pastoral cristã à antropotécnica educacional moderna.....	74
2.3 Da educacionalização.....	77
2.3.1 Republicanismo e Protestantismo – linguagens da educação.....	78
2.4 Do Evangelho Social.....	85
PARTE II - <i>UNEVANGELIZED FIELDS MISSION</i> , UM ARQUIVO EM MOVIMENTO...	93
3. AS PRÁTICAS DE LEITURA NO PROJETO EDUCACIONAL DA <i>UNEVANGELIZED FIELDS MISSION</i>	101
3.1 A transnacionalidade da UFM.....	104
3.1.1 Equipes missionárias: composição, crescimento e sustento.....	111
3.1.1.1 Relações de gênero.....	116
3.1.1.2 Formação dos/as agentes missionários/as.....	122
3.1.1.3 Permanência no campo.....	126
3.1.2 Congo Belga.....	127
3.1.3 Brasil.....	135
3.1.4 Papua – Nova Guiné.....	137
3.1.5 Das conexões políticas e econômicas.....	143
3.2 Estação missionária – um <i>hub</i> evangelístico-civilizatório.....	147
3.2.1 Igreja: culpa e governo de si.....	152
3.2.2 Dispensário: superstição, corpo e medicina.....	158
3.2.3 Escolas e a leitura da Bíblia para a constituição de si.....	162
3.3 Ler a Bíblia, ler o mundo.....	178

PARTE III - ARQUEOLOGIA DE UM ARQUIVO: ESCRITURAS E O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS	196
4. A REFORMA PROTESTANTE E A ATUALIZAÇÃO DA PALAVRA DE DEUS.....	201
4.1 Texto, figura e protestantismos	210
4.2 Discursos protestantes na encruzilhada das epistemes	216
4.3 A atualização da figura nos protestantismos	231
5. EVANGELICALISMO E O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS QUE SE PRETENDE UNIVERSAL.....	240
5.1 Conversionismo	242
5.2 Ativismo	250
5.2.1 Um tratado, uma virada – o espraiamento protestante no século XIX.....	252
5.2.1.1 O Problema	253
5.2.1.2 Um levantamento histórico.....	255
5.2.1.3 A universalidade do reino de Deus.....	256
5.2.1.4 Saberes estatísticos	259
5.2.1.5 Mercantilismo como modelo	263
5.3 Crucicentrismo.....	264
5.4 Biblicismo.....	266
5.4.1 O que é Palavra de Deus.....	268
6. ESCRITURAS, PURITANISMO E GOVERNAMENTO SOCIAL.....	279
6.1 Genebra, a <i>Roma Protestante</i>	301
6.1.1 O Consistório genebrino.....	305
6.1.2 Um governo fincado no escrito	308
6.1.3 Uma cidade sob vigilância.....	310
6.1.4 Governo disciplinar.....	312
7. PIETISMO E O GOVERNO DE SI PELO TEXTO.....	324
7.1 A Babel protestante	332
7.2 Práticas de leitura atualizadas.....	339
7.3 <i>Lectio Divina</i>	345
7.4 Babel e Mamon.....	351
REFERÊNCIAS	363
Documentos <i>online</i>	380
Figuras e Imagens.....	381
Revista Light and Life	381

CAMINHOS DE UMA PESQUISA: ENTRE ENCONTROS, DESENCONTROS E CONEXÕES

Imagem 1: Índios Canela



Kanella Indians 1935

Fonte: YOUNG PAGE FOLK'S. L&L, New Series, n. 46, Jan./Feb., 1955.

Os índios da nossa foto têm os grandes discos de madeira nos lóbulos das orelhas de que a Sra. Mills nos fala. Eles são canela e não temos trabalho missionário naquela tribo, mas o Sr. J. C. Wright uma vez ficou entre eles por seis semanas. [...] Antes que esses índios se casem, eles devem ser capazes de correr certa distância com um tronco muito grande em seus ombros. Eles praticam esse exercício e passam a correr juntos. Quando alguém carrega o tronco até onde pode, deposita-o nos ombros de outro homem, e assim cada um tem sua vez. Eles estavam cansados ao fim dessa prática e simplesmente se agacharam no chão. O Sr. Wright rapidamente o capturou com sua câmera. Depois ele mostrou a foto para o homem no meio. Olhando para a imagem por algum tempo, o homem apontou para os outros e disse: “Conheço este homem e este homem e este homem, mas quem é o homem no meio?”. Nunca tendo visto um espelho, ele não tinha ideia de como ele mesmo era. (YOUNG PAGE FOLK'S. L&L, New Series, n. 46, Jan./Feb., 1955. p. 13).

O protagonismo evangélico no governo de Jair Bolsonaro (2019-2022) pôs em evidência as disputas de grupos desse segmento em torno do campo educacional brasileiro. Aqui empregado de forma genérica, o termo evangélico refere-se tanto a protestantes históricos, cuja representação política pode ser exemplificada na direção do Ministério da Educação pelo pastor presbiteriano Milton Ribeiro, entre julho de 2020 e março de 2022, quanto pelos pentecostais e neopentecostais, demonstrada na gestão do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos pela pastora Damares Regina Alves.

Em seu texto, *O futuro não será protestante*, o sociólogo Ricardo Mariano marca as principais distinções entre o chamado 1) *protestantismo histórico*, expressão religiosa da

Modernidade, aportado no Brasil nos séculos XIX e XX; 2) o *pentecostalismo*, ascético, sectário e contracultural, situado mais historicamente no passado, e de modo progressivo adaptado ao modelo *neopentecostal* 3) este tendo como princípio a teologia da prosperidade e o fisiologismo político, cujos desejos orbitam em torno do reestabelecimento “[...] por meio da conversão individual, da inculcação da moral cristã, do uso da mídia e da participação direta nos poderes políticos constituídos, uma espécie de neocrisandade, a dominação cristã do Estado e da vida privada” (MARIANO, 1999, p. 104). Não obstante a recente configuração religiosa no campo educacional nos impelir ao uso do termo genérico *evangélicos* para os três segmentos, adotaremos não apenas este, mas também a caracterização proposta por Mariano, intercalando os usos de acordo com o contexto.

Situados em diferentes campos no que diz respeito à constituição do pensamento teológico e à forma eclesiológica, tanto *o protestantismo histórico quanto o pentecostalismo e o neopentecostalismo* parecem operar na contemporaneidade segundo uma mesma linha de racionalidade político-moral. Assim, a ocupação de cargos no alto escalão político resulta de um *éthos* discursivo comum tanto a Silas Malafaia quanto a Augustus Nicodemus, pastor presbiteriano e ex-chanceler da Universidade Presbiteriana Mackenzie. A exemplo, em entrevista concedida à *Folha de S. Paulo* em 2021, este, ao ser indagado se voltaria a apoiar Jair Bolsonaro na corrida presidencial de 2022 como havia feito em 2018, explicou: “Olha, votaria mais uma vez dependendo de quais seriam as opções. É o voto útil, menos ruim. [...]. A questão toda é que o cristão, ele olha a agenda de costumes. [Bolsonaro] tem uma agenda conservadora, mais próxima dos *evangélicos*” (FOLHA DE S. PAULO, 2021, n.p., grifo nosso).

Tal amálgama discursivo que, naquele momento, unia alas plurais de evangélicos e ainda os entrelaçava a católicos e espíritas também autodenominados *conservadores*, provocava, em contrapartida, resistência de parcelas no interior dessas agremiações identificadas com uma proposta mais progressista de Cristianismo. Nos discursos evangélicos dessas forças resistentes, o passado apresenta testemunho unificado em “[...] nada relacionado ao que evangélicos em evidência no atual governo declaram projetar para a educação no País hoje. Um retrocesso incompatível com a memória da presença evangélica na educação” (CUNHA, 2021, n.p.).

A insistente convocação da escola, implicada nessa pauta de forma compulsória na condição de espaço que precisa ser transformado moralmente e desempenhar seu papel na formação do sujeito moral, é uma das faces do que, desde Tröhler (2011a), poderia ser chamado de *educacionalização*. O autor define educacionalização como um modo de interpretação de

problemas sociais que passam a ser lidos como problemas educacionais. Assim, o que esses grupos, por exemplo, consideram *destruição da família* e consequente derrocada *da cultura ocidental* passa a ser lido como problema educacional. Daí a escola precisar ser purificada dos chamados *ideologia de gênero e marxismo cultural*.

Seguindo a linha de racionalidade adotada para classificar a escola como espaço degradado, por conseguinte campo de disputas sobre determinada concepção de moralidade, a polêmica deflagrada em 2011 em torno da possibilidade de introdução do kit *Escola sem homofobia*¹ no currículo escolar reverbera até a atualidade, constituindo densa massa discursiva. A construção desse material estava associada, à época, tanto ao Ministério dos Direitos Humanos, em parceria com entidades não governamentais, quanto ao Ministério da Educação, chegando este à fase de análise dos recursos didáticos propostos.

A conexão entre os dois ministérios e a produção do referido material eliminam qualquer possibilidade de surpresa em face da constatação de que essas duas instituições públicas se encontraram, no governo de Jair Bolsonaro, sob a gestão das duas lideranças evangélicas mencionadas: Damares Alves e Milton Ribeiro.²

Pelo engendramento performático via discurso moral, a rede discursiva que se constituiu em torno da possibilidade de chegada do material ao espaço escolar se tornou densa e vigorosa, passando a circular sob a insígnia *ideologia de gênero*, tendo fortalecido de forma substancial o Movimento Escola sem Partido (MESP), aqui tomado como exemplo da articulação entre discurso religioso cristão e política educacional brasileira.

Criado em 2004 pelo advogado Miguel Nagib, originalmente empunhando uma bandeira antimarxista e anticomunista, o MESP alcançou considerável projeção integrando a seu escopo discursivo, a partir de 2010, a referida *ideologia de gênero*. Da espessura adquirida com essa absorção, o MESP passou a influenciar a política educacional brasileira, sobretudo nos processos de elaboração dos Planos Educacionais – nacional, estaduais e municipais.

O MESP teve significativa expressão durante a tramitação do Plano Nacional de Educação (PNE). Aprovado com quatro anos de atraso em 2014, seu texto final suprimiu todas as referências à igualdade de gênero e orientação sexual, encadeando, concomitantemente, o mesmo embate por parte de grupos religiosos em níveis estadual e municipal. Miguel (2016, p.

¹ O kit era composto por instrumentos de orientação didática para os professores, além de filmes, e encontrava-se no interior de um projeto maior, *Brasil sem homofobia*, lançado em 2004 pelo Governo Federal, na gestão de Luís Inácio Lula da Silva (BRASIL, 2004). Sua produção havia sido precedida por pesquisa conduzida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

² De 2018 a 2022, no governo de Jair Bolsonaro, o Ministério de Direitos Humanos teve sua designação modificada para Ministério da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos.

599) registra que, “[...] durante a apreciação dos planos de educação, era comum ver câmaras ou assembleias tomadas por freiras, lado a lado com pastores de igrejas neopentecostais, pressionando deputados e vereadores”. A ausência comum, à exemplo desse excerto, de referências ao protestantismo histórico na produção acadêmica sobre o MESP não significa a inexistência de uma confluência na defesa do mesmo projeto de governamentalidade atravessando diferentes seguimentos do evangelicalismo brasileiro na atualidade.

Segundo Fernanda Moura e Renata Silva (2020), vários projetos ligados ao MESP começaram a circular no Congresso Nacional, sendo registrados quatorze na Câmara dos Deputados e um no Senado Federal desde 2014, defendendo de forma geral, a total exclusão dos termos *gênero* e *orientação sexual* do currículo nacional e assegurando a formação religiosa, sexual e moral pela família em nome do combate a uma suposta *doutrinação* generalizada em todos os níveis educacionais no Brasil.

Da tentativa de silenciamento da diversidade étnico-racial e de gênero no espaço escolar, tal emergência, que também tem uma arqueologia, efetiva-se em novo marco na história da docência no Brasil que é a luta em torno da possibilidade de sua criminalização, pelo incentivo a um movimento panóptico que opera por intermédio das novas tecnologias de comunicação incorporadas na contemporaneidade ao *éthos* da sala de aula.

Dos quinze projetos aludidos por Moura e Silva (2020) oito eram de autoria de pastores evangélicos ligados a segmentos pentecostais e neopentecostais que, ao lado de outros representantes do chamado protestantismo histórico, têm progressivamente ocupado um número significativo de cadeiras no Congresso Nacional brasileiro. Segundo levantamento feito em dezembro de 2022, por Gabriel Sestrem, a partir de 2023, os números apontavam para uma representação crescente que na Câmara dos Deputados passaria de 19% para 25% (de 112 para 132), e no Senado o aumento seria de 17% (de 11 para 14) (SESTREM, 2022).

Esse cenário indica considerável transformação no quadro político nacional desde a década de 1980 no que respeita à participação evangélica no Congresso Nacional. A pesquisa de Paul Freston (1995), por exemplo, destaca a presença de dezessete parlamentares evangélicos na legislatura 1983-87. À época, essa representação, segundo o autor, era quase exclusivamente de protestantes históricos. No mandato de 1987-89, a presença evangélica no Congresso, já marcadamente pentecostal e neopentecostal, saltou para 32 titulares e, apesar de no mandato de 1991-95 essa participação registrar leve queda, indo para 23 representantes na Câmara dos Deputados, continuava significativa, mas jamais sugestiva dos números atuais.

Cabe sublinhar que este estudo não se dedica ao Movimento Escola Sem Partido. Não discorre sobre a *ideologia de gênero*, tampouco sobre o *marxismo cultural*. Também não

articula as tramas que atualmente são entretecidas pela relação entre evangélicos e política nacional. Em contrapartida, também não se pode dizer que a cartografia que dele resultou não possa servir à análise dos poderes e saberes que se atualizam pelos temas citados.

Inicialmente, o projeto deste estudo visava à reconstituição historiográfica de uma única instituição de ensino secundário no interior maranhense, esta, conformada pela Agência missionária *Unevangelized Fields Mission* (UFM): a Escola Normal Regional Maranhense (1957 a 1972). Sobre a historicidade da UFM abordaremos em vários momentos, mas, de antemão, informa-se que foi uma Missão constituída na esteira do evangelicalismo britânico voltada ao alcance dos povos indígenas³ da Amazônia brasileira, do Congo Belga e da Papua Nova-Guiné, estendendo-se a princípio, no Brasil, pelos estados do Pará, do Amazonas, do Maranhão e de Roraima.

A composição historiográfica da Escola Normal Regional Maranhense chegou à etapa do Exame de Qualificação até assumirmos com clareza a própria insatisfação diante das mais de cem páginas já redigidas. Os tempos *outros* que emergiram nos últimos anos demonstravam o crescimento da inserção evangélica no campo político-educacional no Brasil, produzindo em nós crescente perplexidade diante da clara articulação entre discurso religioso e governo social.

Reconhecíamos e estranhávamos partes de um mosaico que sabíamos nos compor desde a infância. Pertencente à denominação religiosa, a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil (AICEB), que emergiu na confluência da *Unevangelized Fields Mission* (UFM) com religiosos nacionais, vivíamos o estranhamento do que tanto disseram ambas as instituições acerca do nosso ser no mundo e com o mundo.

Identificávamos não apenas no seio dessa instituição particular, mas no evangelicalismo brasileiro dos últimos anos, a confluência com um projeto de poder que, de acordo com a análise de Achille Mbembe (2018), poderíamos chamar de necropolítica.⁴ À moda de um processo de subjetivação profundamente arraigado em uma coletividade religiosa, à

³ Conforme sentido atribuído por Mbembe (2013) para designar o que é *autóctone*, identificado contrariamente ao que vem de fora. Sob essa percepção considera-se o espaço doméstico, leituras e saberes como variáveis determinantes de processos nem sempre captados no momento do vivido.

⁴ Resumidamente, de acordo com Achille Mbembe (2016), refere-se ao poder soberano que tem como característica limite decretar quem pode morrer e quem pode viver. Sob a justificativa da segurança da maioria, o Estado usaria seus aparelhos políticos e de polícia na constituição de inimizados e extermínios de outros grupos. O uso que fazemos refere-se à confluência de parcela significativa do evangelicalismo brasileiro com os necropoderes de Estado naquele momento.

semelhança do indígena Canela da narrativa de Eva Mills que, pela primeira vez, fora desafiado a reconhecer a si mesmo, também perguntávamos: *mas essa quem é?*

O incômodo crescente fazia emergirem outras possibilidades que sabíamos presentes, mas que sequer conseguíamos elaborar, mesmo diante de um privilegiado e denso arquivo que havíamos montado nos últimos anos, composto por cartas, relatórios, fotografias, revistas. Como embaralhar, como escutar para além do já conhecido há tanto tempo?

A disposição das fontes sobre a superfície lisa do quadro no qual se encontravam ordenadas aumentava a sensação da constituição de uma narrativa na qual bastava seguir o fluxo de informações, fazendo pequenos ajustes naquela da qual já tínhamos o desfecho. Tanto a história da UFM como a da AICEB e a do secundário maranhense garantiam uma compreensão prévia quase impermeável a qualquer estranhamento do olhar.

Foi no encontro com a noção de *arquivo* em Michel Foucault que decidimos pela reconstituição da pesquisa segundo uma nova perspectiva. O conceito tornar-se-ia central neste trabalho, operando deslocamentos que inauguraram um novo olhar sobre as fontes e sobre as relações entre protestantismos, educação e Estado.

Das noções iniciais apreendíamos que o arquivo excede a materialidade do documento ou de suas instituições de guarda; que se compõe dos conjuntos de discursos efetivamente pronunciados, “[...] conjunto que continua funcionando, se transforma através da história, da possibilidade de aparecer de outros discursos” (FOUCAULT, 2000, p. 145).

Sobre a composição desses conjuntos, éramos orientados a perceber as regras que os compõem, suas condições de existência, seus funcionamentos, suas próprias disposições. Avançávamos na compreensão do desafio de encontrar as práticas discursivas articuladas a outras práticas; exercício que pode possibilitar ao arquivo outra vez murmurar, a depender das inquirições que lhe são feitas do presente. É lícito aos mortos a possibilidade de desordenar o presente? (FOUCAULT, 2000; FARGE, 2009; AQUINO, 2019; MBEMBE, 2002).

É claro que tal descrição é apenas uma síntese de um processo longo, desafiador, às vezes extenuante e bem mais repleto de outras imersões. Pelos movimentos que começávamos a fazer na superfície lisa do quadro no qual se encontravam nossas fontes, ensaiávamos novas disposições do conjunto discursivo que tínhamos em mãos. Em meio a essa iconoclastia da ordem, nosso arquivo começava a sussurrar, fazendo finalmente emergirem possibilidades de perguntas ao presente e ao passado. Que processos históricos subjazem a essa saturação discursiva evangélica ora vivenciada no campo político educacional do Brasil? Que jogos de poder e saber constituem as bases históricas desse fenômeno na atualidade?

Ao desmontar e remontar passados e presentes observávamos no conjunto discursivo um ponto interseccional e potente na constituição de efeitos da verdade nos jogos de governo social: a Bíblia Sagrada, como se pode observar no acionamento discursivo apresentado a seguir:

O nosso slogan eu fui buscar naquilo que muitos chamam de caixa de ferramenta para consertar o homem e a mulher, que é a Bíblia Sagrada. Fomos em João 8:32: “[...] e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”. (BOLSONARO, 2018).⁵

A Tua palavra diz que a autoridade é ungida por Deus, e o Senhor ungiu Jair Bolsonaro. (MALTA, 2018).⁶

Por que a Bíblia diz uma coisa, Bolsonaro, em I Coríntios, capítulo 1, versículo 27: Deus escolheu as coisas loucas para confundir as sábias, Deus escolheu as coisas fracas para confundir as fortes. Agora a coisa vai ser mais profunda: Deus escolheu as coisas vis, de pouco valor, as desprezíveis que podem ser descartadas, as que não são, que ninguém dá importância, pra confundir as que são, pra que nenhuma carne se glorie diante d’Ele. É por isso que Deus te escolheu [...]. (MALAFAIA, 2023).⁷

Observa-se na sequência selecionada, o acionamento do texto bíblico para se referir a um projeto de governo fincado não em *uma* verdade, mas *na* verdade. A Bíblia, metaforicamente, é aludida como “caixa de ferramentas para consertar o homem e a mulher”. Pelas mesmas Escrituras mobiliza-se a ideia de uma eleição divina do governante posta em correlação direta com a relativização de qualquer outro processo de escolha. Por conseguinte, também a figura humana que ocupa o espaço de poder é relativizada, visto que sua escolha se dá segundo uma lógica divina que opera de modo contrário à racionalidade terrena. Enfim, traços de um jogo no qual a ideia da Bíblia como palavra de Deus é animada como verdade central de um projeto de governo social.

Diante de um embaralhamento de temporalidades, os giros simultâneos que entrelaçavam sobrevoos no arquivo da *Unevangelized Fields Mission*, indagações sobre um presente que nos parecia difuso e caótico, além de novas imersões historiográficas sobre os protestantismos, começavam a formar outros contornos, estes ainda labirínticos.

Foi somente no próprio caminho que a pesquisa foi sendo conformada tal como se apresenta aqui; processo no qual, de modo quase palpável, o arquivo nos tomou pela mão e foi nos mostrando novos ângulos e novas possibilidades de pensamento. Assim é que a transformação que ocorre entre a perspectiva nacional do capítulo 1 e a transnacional do

⁵ Excerto do primeiro discurso público de Jair Bolsonaro, depois de sua eleição em 2018.

⁶ Excerto da oração proferida pelo pastor Magno Malta por ocasião do primeiro discurso público de Jair Bolsonaro, depois da eleição de 2018.

⁷ Discurso de Silas Malafaia na presença de Jair Bolsonaro.

capítulo 3 demonstra movimentos não antevistos, mas provocados pela pesquisa em ato, prática que igualmente fez emergir uma terceira parte da tese jamais cogitada antecipadamente.

O primeiro bloco da pesquisa, *Arquivo histórico-filosófico: inspiração e ferramentas*, apresenta, no Capítulo 1, traços narrativos que compõem os campos historiográfico, educacional e protestante, concentrando-se no arquivo da educação protestante no Brasil e, em especial, no que já foi narrado sobre a atuação educacional da UFM no país. Se, por um lado, o projeto educacional da UFM permanece desconhecido à historiografia educacional brasileira, por outro, sua existência foi registrada em obras missionárias de circulação internacional e, de modo sucinto, pela historiografia da Denominação religiosa que a UFM ajudou a conformar, a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil (AICEB).

Da imersão na produção historiográfica brasileira sobre o tema *protestantismo e educação*, nosso intento foi, tão somente, conhecer esse coro de vozes a fim de identificar enunciados mais recorrentes que pudessem nos inspirar na escolha de conceitos com os quais *perfuraríamos* nosso próprio arquivo. Esse trajeto inicial evidencia o contexto nacional brasileiro não apenas como palco de onde emerge o disparador deste estudo, mas também como local de partida e de retorno numa reflexão que foi sendo transformada pela inspiração de um arquivo transnacional.

O segundo capítulo apresenta traços das marcas constitutivas do processo de subjetivação católica fincado na relação entre saberes e poderes institucionais e a contínua dependência do sujeito a um diretor da consciência. Destacam-se as emergências de enfrentamentos e lutas que aspiram outros modos do governo de si. Apresenta-se o protestantismo como superfície de captação e mobilização desses anseios. A escola vai se constituindo na discursividade protestante como espaço de restauração das línguas e da linguagem, formação de bons dirigentes do espaço social e privado. Dessa massa discursiva já é possível perceber intenções e práticas de governamento social que atravessa toda a sociedade.

No segundo bloco, *Unevangelized Fields Mission, um arquivo em movimento*, deu-se a imersão empírica no arquivo da UFM, conformando o Capítulo 3 da tese. Descrevem-se inicialmente os principais movimentos na formação do arquivo, bem como o espraiamento transnacional da Missão nos cinco continentes: América, África, Ásia, Europa e Oceania. Também são apresentadas as características gerais dos agentes missionários que compuseram a Missão nos 34 anos analisados: origem, relações de gênero, formação e tempo de permanência no campo.

A imersão desenvolve-se sob inspiração das perspectivas historiográficas transnacional e conectada, sobre as quais se fala na apresentação da seção. A discursividade produzida pelos

campos missionários do Congo Belga, da Papua-Nova Guiné – ambos ainda na condição de colônias da Bélgica e da Austrália, respectivamente –, e do Brasil foram pinçadas para a composição do capítulo em razão de serem as mais longas do arquivo, acompanhando todo o período recortado.

Observa-se na arquitetura da *estação missionária* o atravessamento de uma racionalidade comum aos três campos da Missão. Entre os espaços que a compõem, o hospital ou o dispensário, a escola e a igreja, permitem vislumbrar os enlaces do protestantismo com a Modernidade.

Sobre o hospital, apresentam-se narrativas do arquivo que evidenciam choques e convivências entre saberes tradicionais dos povos alcançados, interpretados pelos agentes da Missão *como feitiçarias* e superstições, uma vez que os saberes da ciência médica ocidental são fundamentais à constituição de uma fé racional. Sobre a escola, o arquivo demonstra a aprendizagem de um sistema de leitura que traz em si um modo específico de ordenação do mundo: alfabetiza-se para a leitura da Bíblia, conformando-se escolas não apenas para a formação do/a professor/a evangelista, do pregador, mas também, ainda que sob referências mais espaças, para a *atuação no mundo*,⁸ conforme a perspectiva de um espraiamento do Reino de Deus. Sobre a Igreja, é possível observar contornos de uma subjetivação cuja espiritualidade é forjada pela leitura, pela audição das Escrituras e pela regulação moral. Evidentemente, todas essas características entrecruzam-se nos três espaços de formação, sendo que o arquivo permite, vez ou outra, identificar enfrentamentos e negociações entre missionários e evangelizados.

A terceira e última seção do estudo, *Arqueologia de um arquivo: Escrituras e o governo de si e dos outros*, devota-se à busca arqueológica das práticas da *Unevangelized Fields Mission*: leitura literalista do texto bíblico, formação moral para o governo de si, além do esteio da Modernidade na constituição de uma fé racional.

Esta etapa do estudo revelou-se a mais densa e desafiadora, já que inserida em um processo no qual, *pari passu*, buscava-se exercitar uma perspectiva de análise paralela à apreensão intelectual das proposições de Michel Foucault em *As palavras e as coisas* (2007), sem descuidar das atualizações posteriores que o filósofo propôs ao próprio pensamento ao longo de sua obra. Na década de 1970, por exemplo, Foucault acrescentou à compreensão arqueológica da historicidade dos discursos em suas condições epistemológicas a perspectiva genealógica, encampando uma análise que leva em consideração as relações de forças

⁸ Referência a ocupações sociais fora do espaço eclesial que advém de uma compreensão dicotômica entre “mundo” e Igreja, vida cristã e vida secular.

envolvidas na conformação, seleção e difusão discursivas. À análise do discurso, o filósofo acrescentou a análise do poder, fazendo emergir o conceito de *dispositivo*, este, fundamental a uma observação que entrelaça discursivo e não discursivo no estudo das práticas.

As correlações que íamos fazendo entre a noção foucaultiana de acontecimento e a Reforma Protestante nos pareciam salutares e, depois de um tempo de maturação, começamos a perceber os enlaces entre viradas epistemológicas⁹ desde o século XVI e as práticas de leitura da Bíblia nos protestantismos. A Reforma começava a afigurar-se para além de um acontecimento político-religioso, e sua face cultural adquiria novos contornos.

Em meio à procura por fios que pudessem nos auxiliar na reconstituição arqueológica das práticas de leitura da Bíblia encontradas no arquivo da UFM, deparamo-nos com a insistência do próprio olhar sobre uma imagem protestante do fim do século XIX, este, recorrente em nossas andanças arquivísticas, como o *século das missões protestantes*. Trata-se do quadro *Der breite und der schmale Weg* (O caminho largo e o caminho estreito) (1862), atribuído à Charlotte Reihlen e ao artista Conrad Schacher, sobre o qual uma versão inglesa de 1883, operou uma pequena atualização, caracterizando o trem presente na imagem pela inscrição *Sunday train*.

O movimento ocasionado pela curiosidade sobre tal acréscimo nos impeliu a caminhos antes inimagináveis. O quadro deslindava diante de nós uma cartografia na qual podiam ser encontrados traços de três importantes movimentos que atravessaram os protestantismos e práticas protestantes de leitura da Bíblia desde o acontecimento da Reforma: o *puritanismo*, o *pietismo* e o *evangelicalismo*.

Mediante às *mil vozes* que a nós ecoavam o desejo de passagem, encontrávamos na imagem uma possibilidade de guia que pudesse nos ajudar a conter a profusão discursiva dos protestantismos e processos de subjetivação deles decorrentes pela leitura da Bíblia. A imersão acabou por conformar o que chamaríamos de segunda inserção empírica do trabalho, dado o volume discursivo e de fontes acessados em sua composição, mais densa do que a própria empiria da UFM. Por óbvias razões, o tempo investido em sua construção e o significativo espaço que ocupa no trabalho se mostraram fundamentais à compreensão das práticas de leitura da Missão.

Assim, antes de entrar nos três movimentos enunciados, o Capítulo 4 do estudo, na esteira de algumas noções de Didi-Huberman (1994), debruça-se sobre a concepção da heurística figural católica, na tentativa de situar a composição do quadro *O caminho largo e o*

⁹ “[...] conjunto de relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências quando se as analisa ao nível das regularidades discursivas.” (FOUCAULT, 2008, p. 250).

caminho estreito em um traçado filosófico sobre a construção da imagem nos dois cristianismos: o católico e o protestante.

A busca foi se mostrando muito mais rica do que o avistado de início, ao oferecer importantes liames à compreensão da discursividade luterana no século XVI. Nesse sentido, apresentam-se as bases de uma *figurabilidade cristã* constituída sob um olhar que se lançou para além do visível, bem como de uma exegese do texto que se pôs para além do grafado no Cristianismo católico medieval. A compreensão desses processos tornou-se fundamental para o entendimento das relações que as Reformas estabeleceram com as palavras; forja discursiva que nos parece encontrar significativas mesclas na emergência de um novo modo de conhecer no Ocidente.

O movimento evangelical é apresentado no Capítulo 5, segundo o estudo de Bebbington (2005), que o designou por meio de quatro características principais: o convertismo, o ativismo, o crucicentrismo e o biblicismo. Discorre-se sobre cada uma dessas características, perspectivando suas conexões com o avanço missionário protestante do século XIX. Sobre o *convertismo*, destaca-se um processo de subjetivação que, paulatinamente, vai amoldando o sujeito de decisões sobre o próprio presente e o futuro. Acêrca do *ativismo* discute-se a construção da responsabilização de si sobre o outro e sua salvação. A respeito do *crucicentrismo*, observa-se a atualização de uma teologia da negação de si em meio a um processo crescente de secularização. No que se refere ao *biblicismo*, irrompem dobras na construção histórica do grafado como palavra de Deus. Este último ponto demonstrou-se fundamental à compreensão das bases teológicas subjacentes aos projetos educacionais das missões protestantes e às práticas de leitura do texto e do mundo das quais se tornam agentes.

Na trilha da perspectiva de um texto que é palavra de Deus ordenadora do mundo, e seguindo a cartografia do quadro *The broad and narrow way* (1883), o Capítulo 6 trabalha com as dobras operadas pelo puritanismo na compreensão do quarto mandamento da Lei de Moisés: *Lembra-te do dia de sábado, para santificá-lo.* (BÍBLIA SAGRADA, NVI, Êxodo 20:4). Assim, apresenta traços das atualizações do *sabbath* pelos protestantismos, demonstrando uma estratégia discursiva cuja intenção é o governo social pelas Escrituras, inclusive via legislação estatal. Trata-se, aqui, de pensarmos o investimento que protestantismos e movimentos evangélicos empreendem para uma formação social moral pela leitura da Bíblia.

O Capítulo 7, ao se debruçar sobre o pietismo, apresenta contornos do que chamamos *Babel protestante* em suas leituras da Bíblia. Demonstra-se que o consenso discursivo nunca foi possível aos protestantismos. Infere-se que o livre acesso ao texto entrelaçado ao sacerdócio

de cada cristão, fulcro da Reforma Protestante, consistiu, historicamente, no maior impedimento à construção de uma ortodoxia unificada.

Como se pode observar, é na perspectiva das sucessivas transformações das práticas que este estudo se inscreve. Para Foucault, o termo *arqueologia*, tal como o faz funcionar em sua prática de pesquisa, não se parece nem com a *geologia*, ou seja, com uma análise interpretativa do *subsolo* do acontecimento no qual se buscaria intenções ocultas, examinando-o como sinal de outra coisa, nem com uma genealogia que pressupõe começos e sucessões em uma existência linear e progressiva. Obviamente, o que se tem aqui é a ruptura com qualquer noção de história teleológica em uma prática atenta a *cronologias* irregulares e heterogêneas na qual o discurso é analisado em sua modalidade de arquivo, imerso em relações de poder (FOUCAULT, 2005).

Sob essa perspectiva, a operação arquivística dá-se sobre uma massa documental, ordenando-a, recortando-a, pondo-a em séries e unidades, procurando-se perceber entre estas as relações de complementaridade, de aspereza e de descontinuidade, esta última, central à análise e delimitação do objeto no fazer arqueológico. Assim, procura-se demarcar as relações que envolvem o objeto em análise, identificando-se na ruptura de nexos que compõem os dispositivos não um problema a ser contornado, mas elemento fundamental à reflexão histórico-filosófica. Tomando como modelo as análises operadas por Georges Canguilhem, Foucault (2008, p. 4,5) ressalta que na obra daquele filósofo a história de um conceito não é, “[...] de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade contínua e crescente, de seu gradiente de abstração, mas de seus diversos campos de constituição de validade, a de suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração.”

Na obra, *O Corpo utópico; As Heterotopias* (2013), observa-se sinalizações do filósofo sobre uma percepção de *tempo* imbricada à constituição plural do *espaço*, enlace que poderia operar a compreensão de um tempo igualmente plural. Pensar o tempo como uma das operações de distribuição possível de elementos que se espalham no espaço possibilitaria a percepção de um tempo múltiplo e não redutível a um centro ordenador do qual se daria um desenho arquitetônico atravessado pela harmonia.

Múltiplos espaços. Múltiplas temporalidades. Incontáveis espaços-tempos. Na operação sob essa perspectiva cabe ao pesquisador as descrições não apenas do acontecimento, mas também das práticas ou das regularidades por ele instauradas, práticas sujeitas a transformações e rupturas. Sob essa inspiração, o presente trabalho empenha-se em uma atividade arquivística que opera com a possibilidade de *diversos passados* e formas plurais de encadeamentos dos

eventos em tela, assim também com relações temporais irredutíveis umas às outras, ou antagônicas e não passíveis à justaposição.

PARTE I - ARQUIVO HISTÓRICO-FILOSÓFICO: INSPIRAÇÃO E FERRAMENTAS

As ciências e as línguas, que não nos prejudicam, mas que, pelo contrário, nos servem de ornamento, proveito, honra e promoção (tanto para o entendimento da Sagrada Escritura como também para dirigir o governo secular), a estas queremos desprezar... (LUTERO, v. 5, 1524/1992, p. 310).

O conhecimento do mundo material não precisa ser separado da sabedoria espiritual como áreas incomunicáveis, de modo que esta última não pereça sob o brilho da primeira. Toda verdade vem de Deus, e o mais importante disso – a revelação de si mesmo aos homens – é mais forte onde o temor e o conhecimento se encontram sem medo ou cadeias. A educação universal em qualquer outra base, se nisso persistir, destruirá a fé e com ela a moral pessoal e nacional (CHRISTIAN WORK IN LATIN AMÉRICA..., v. 3, 1917, p. 105, tradução nossa).

Um lapso temporal de mais de quatro séculos separa essas duas proposições, ambas procedentes do meio protestante. Se, na primeira, o reformador Martinho Lutero precisou sair em defesa das ciências e das línguas ao arrazoar sobre a manutenção de escolas pelas prefeituras alemãs, no segundo isso já não mais se mostra necessário. As ciências, ou o *conhecimento do mundo material*, parece ter adquirido tanta importância que, sob seu brilho, a *sabedoria espiritual* poderia ser ofuscada. Tornava-se, então, necessária nova constituição discursiva: toda verdade vem de Deus; Fé e ciência não precisam se opor – eis uma das repercussões do liberalismo teológico no pensamento protestante do início do século XX. Mais do que isso, o excerto menciona um entrelaçamento entre ciência e religião como amálgama na edificação e na sustentação de uma sociedade moralizada. Depois de quatro séculos, a mensagem protestante continuava como em sua gênese – inserindo-se socialmente, propondo, provocando, resistindo, mesclando-se.

O segundo excerto integra um documento que apresenta uma abrangente compreensão do conceito de moral. A título de exemplo, ao mesmo tempo que aquele reclama o combate aos vícios, aos jogos, à corrupção e à embriaguez, defende a constituição de habitação digna para os pobres, de espaços de lazer e seus resultados positivos para a vida moral e cívica, entre outros aspectos da existência social. Apresenta-se o cristianismo protestante como propulsor da moralidade, do progresso cívico e social e da verdadeira democracia republicana (CHRISTIAN WORK IN LATIN AMÉRICA..., v.3, 1917), efeitos diretos do chamado *Evangelho Social*, movimento protestante surgido no contexto anglófono em meados do século XIX.

A narrativa é parte de um relatório em dois volumes que apresenta orientações e resultados gerais do Congresso do Panamá, em 1916, e tem na educação de caráter científico-cristã para o continente sul-americano um dos pontos centrais de discussão. A despeito de outro

Congresso, este, mundial, ocorrido na cidade de Edimburgo, na Escócia, em 1910, que havia considerado a secular presença da Igreja Católica na América Latina, o Congresso do Panamá, organizado por entidades missionárias norte-americanas, definiria a América do Sul como evangelizável e a educação como uma das principais estratégias missionárias de difusão do protestantismo. Protestantismo esse *sem os ruídos supersticiosos* que o cristianismo católico havia admitido em seu interior nos quatrocentos anos de sua existência no Brasil, tornando-se um *cristianismo degenerado e mestiçado* pelas *crendices* indígenas e africanas.

Dentre os membros que produziram o relatório sobre a educação na América Latina se encontravam representantes de instituições protestantes brasileiras, criadas desde o fim do século XIX: os estadunidenses Donald C. McLaren e W. Waddell, do Mackenzie College; Samuel Rhea Gammon, do Instituto Evangélico de Lavras (MG); o Rev. Eugene E. Vann, do Granbery College, de Juiz de Fora (MG); J. W. Price, da Igreja Metodista de Uruguaiana (RS); e o brasileiro Erasmo Braga, do Colégio e Seminário Batista do Rio de Janeiro (RJ) (CHRISTIAN WORK IN LATIN AMERICA..., 1917, p. 373, 374).

O rol menciona não só as três expoentes denominações protestantes que já mantinham instituições educacionais em solo brasileiro à época – presbiterianos, batistas e metodistas –, como também a hegemonia da localização regional das iniciativas naquele período: Sul e Sudeste. Além disso, destacam-se o gênero e a nacionalidade dos representantes: um brasileiro entre seis estadunidenses.

Em meio às fronteiras que a mensagem protestante irrompe, aos territórios simbólicos ou geográficos que alcança, às transformações que opera no próprio escopo discursivo, encontra-se a Missão inglesa *Unevangelized Fields Mission* (UFM) e sua experiência educacional espreada em cinco continentes. No Brasil, sua atividade missionária compõe, junto à inserção de outras agências, um mosaico que parece não conhecer limites. É sobre esse mosaico que a primeira parte da pesquisa se debruça.

1. EDUCAÇÃO E PROTESTANTISMO NO BRASIL: UM ARQUIVO EM ABERTO

A interligação entre história, protestantismo e educação tem-se revelado terreno fértil de reflexão e de pesquisas no campo educacional brasileiro e na historiografia do protestantismo, acrescentando novas imagens a um caleidoscópio já bastante complexo. Na condição de arquivo em aberto, quer-se dizer, em primeiro lugar, que, mesmo diante da proficuidade revelada pelas pesquisas, ainda há muito a explorar. Personagens, espaços, métodos, modelos, gramáticas, temporalidades diversas, entre tantos outros elementos, continuam pedindo passagem e conquistam espaços em uma história que se faz e se refaz continuamente.

Em segundo, é um arquivo em aberto dada a multiplicidade de olhares e de perguntas que vão surgindo em meio às mudanças contextuais, aos diálogos da história da educação com outros campos do conhecimento, além das renovações teórico-metodológicas que podem retomar objetos já explorados segundo novas perspectivas. Assim é o arquivo “[...] eterna possibilidade de transmutação e renovação, felizmente não esgotado em seus mistérios e profundezas por conceituações científicas” (FARGE, 2017, p. 12); “[...] conjunto que continua a funcionar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos” (FOUCAULT, 2008, p. 145); lugar de coisas não domesticadas que “[...] continuam a agitar-se sem trégua” (AQUINO, 2019, p. 139).

1.1 A *Unevangelized Fields Mission* (UFM) no Brasil

Na primeira metade do século XX, a *Unevangelized Fields Mission* (UFM) estabeleceu significativa rede educacional no Norte e no Nordeste do Brasil.¹⁰ Além da educação indígena empreendida em aldeias desde os primeiros anos daquele século, a Missão criou cinco internatos entre 1936 e 1955 no Maranhão e no Pará. Tais internatos integram uma emaranhada rede de relações nacionais e internacionais também comuns à formação da denominação

¹⁰ Norte é a designação mobilizada no arquivo da Missão para designar, nas primeiras décadas de sua atuação, a área que englobava o Maranhão, o Pará, o Amazonas e Roraima. Segundo Durval Muniz, a delimitação geográfica, conhecida como Nordeste, na qual já se encontrava o Maranhão à época, é uma constituição histórica, cultural e regional que emerge desde o final da década de 1910 e 1920 no âmbito de interesses políticos e econômicos das elites dessa região, estas paulatinamente despojadas do poder que antes detinham em nível nacional. (ALBUQUERQUE Jr., 2009). O historiador demarca que apenas em 1970, pela Ditadura civil-militar, a região foi definida pelo atual desenho geográfico que comporta nove estados.

religiosa Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil (AICEB). Inter-relacionadas, tais instituições educacionais ofereciam desde a instrução em nível primário e secundário até a educação teológica, essa última destinada à formação de líderes eclesiásticos nacionais (SILVA, 1997; STONER, 1986).

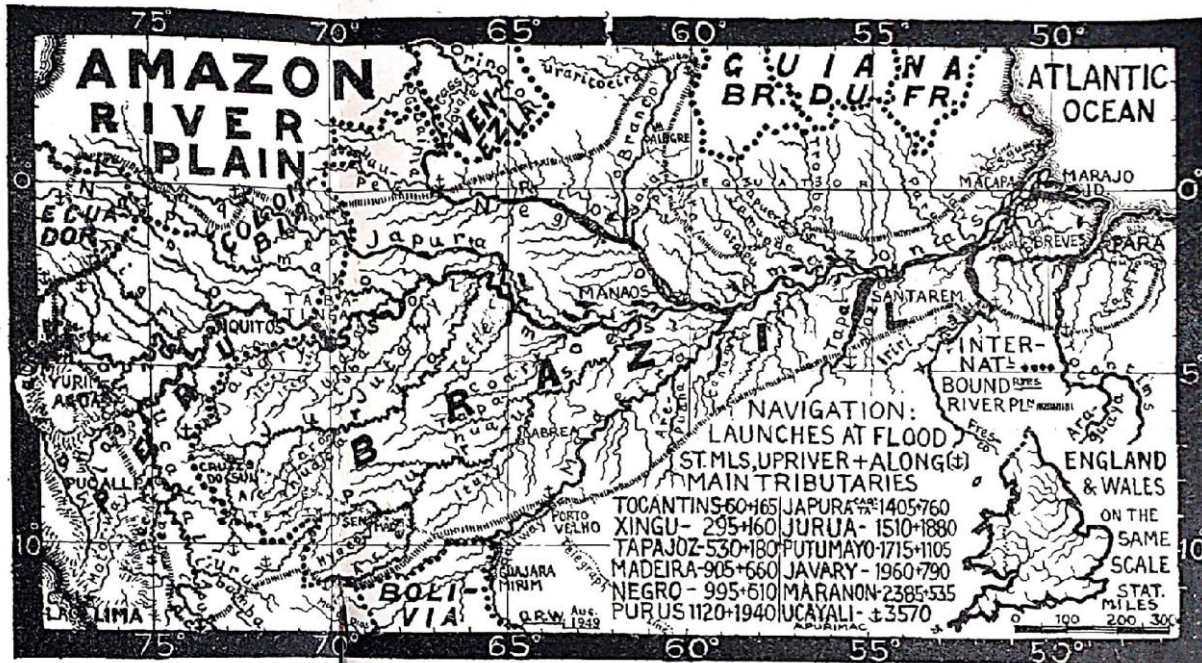
A UFM foi criada em 1931 e tem sua origem marcada por uma cisão no interior de outra Missão, também inglesa, a *Worldwide Evangelization Crusade* (WEC), cujo propósito era a evangelização dos chamados *povos não alcançados*, correspondendo no Brasil aos povos indígenas de toda a Amazônia (HARRIS, 1965). De acordo com Silva (1997), desde 1923 a WEC já atuava na Amazônia por intermédio da cruzada “Missão ao Coração da Amazônia” (HAM), equivalente ao que a WEC havia empreendido na África, desde 1913, como *Missão ao Coração da África*. As duas cruzadas – ao Coração da África e ao Coração da Amazônia – passaram a compor, juntas, a Cruzada de Evangelização Mundial (WEC).

Para David Phillips (2004), foi pelos rios amazônicos que a cruzada missionária WEC/HAM atuou entre os povos indígenas e as populações ribeirinhas no Norte brasileiro. Suas estratégias foram estabelecidas com base em pesquisas anteriores empreendidas pelo inglês Kenneth Grubb e, posteriormente, em orientações de Ernest Wooton, missionário inglês no Brasil desde 1909. As pesquisas de Grubb foram publicadas mais tarde sob os títulos: *Amazon and Andes* (1930), *From Pacific to Atlantic: South American Studies* (1933).

A circulação desses estudos sobre o Norte do Brasil na Inglaterra resultou, conforme Phillips (2004), em uma campanha de desafio missionário nas principais cidades da Grã-Bretanha, onde a WEC procurava atrair candidatos à atividade evangelizadora. Das trezentas pessoas que se inscreveram no período da campanha, quatro vieram ao Brasil em 1923.

Para esses primeiros missionários, os rios Gurupi, Pindaré, Madeira, Negro, Tocantins, Araguaia, Xingu, Madeira e Tapajós, dentre outros, tornaram-se *estradas* e suas rotas sinuosas definiam possíveis pontos de encontro com os povos indígenas Cayapó, Guajajara, Karajá, Parintintin, Tembé e tantos grupos étnicos que pudessem ser encontrados. Assim, a Missão protestante, impulsionada pela desterritorialização dos povos nômades que se propunha a alcançar, redesenhava o mapa da região substituindo sua configuração geopolítica por outra, *geomissionária*, incluindo os limites da Amazônia, rios e afluentes que uniam Brasil, Bolívia, Guiana Inglesa, Venezuela, Peru e Equador, como se pode ver no Mapa a seguir. Neste, percorre-se a extensão dos rios, compara-se o tamanho da Amazônia ao da Inglaterra e Galles:

Imagem 2: Amazon River Plain



Fonte: Light and Life, mar./abr. 1950.

Phillips (2004) ainda destaca que as rotas terrestres, também caminhos desses evangelizadores, gradualmente lhes acrescentariam outra modalidade de trabalho evangelístico: a pregação religiosa em vilas e cidades. No entanto, se a Conferência Missionária Mundial de Edimburgo, em 1910, havia reputado ao continente latino-americano a condição de já evangelizado, possivelmente, é à luz dessa compreensão que o relato a seguir, sobre o trabalho de missionários ligados à WEC no interior do Maranhão, pode ser lido:¹¹

Embora o objetivo fosse alcançar os índios, os Wootons logo descobriram que os brasileiros eram igualmente carentes (do Evangelho) e uma congregação logo cresceu. Depois de um ano, esse fato faria a Sra. C.T Studd¹² questionar publicamente “*podemos continuar aqui um trabalho que existe simplesmente para os brasileiros?*”. Ao mesmo tempo, o infeliz Sr. Lang, deixado no cargo pastoral em Carolina, foi instruído pelo Comitê de Londres a encontrar outra Sociedade, pois “não sentimos que seja compatível” com o alcance dos “não evangelizados”, entendidos como os índios. (PHILLIPS, 2004, tradução nossa, grifo nosso).

Os conflitos referidos no excerto entre escritório da Inglaterra e missionários da WEC/HAM no Brasil pareciam somar-se, no relato de Leonard Harris, a outros fatores divergentes que resultaram na formação da Unevangelized Fields Mission em 1931:

No entanto, é preciso dizer que as questões eram sérias o suficiente para persuadir alguns missionários do Congo, que haviam trabalhado com o Sr. Studd, e também

¹¹ No Capítulo 3 a pesquisa demonstra outras razões para os conflitos aludidos.

¹² Esposa do fundador da Worldwide, Charles Studd.

missionários no Brasil e na Ásia a sentir com o Conselho, que a única solução razoável para a crise era a formação de uma nova sociedade. Na época, havia cinco missionários vindos do Brasil, sete do Congo e dois secretários de deputação nacional, que assinaram sua aliança com o Conselho em seu esforço para formar uma nova Sociedade. (HARRIS, 1961, p.12, tradução nossa).

Essas informações são relevantes uma vez que permitem observar vestígios dos conflitos nos discursos do protestantismo europeu da época, resultantes da polarização entre um cristianismo de uma compreensão mais abrangente e outro mais resistente aos efeitos da evangelização católica. Se, por um lado, dispensava-se a atuação protestante entre os *brasileiros*, por outro, engendraram-se discursos sobre uma América Latina *degradada* religiosa e culturalmente, justificando-se, assim, uma intervenção missionária evangélica.

O conflito aludido também faz menção a uma ação missionária que vai se fazendo e sendo redimensionada no encontro com o contexto local, característica que também será marcante na atuação educacional da Missão no Brasil. Assim, o trabalho evangelístico estrangeiro foi acrescentando, paulatinamente, a evangelização de sertanejos,¹³ populações urbanas, ribeirinhas e litorâneas em um processo de confluência com pregadores independentes e um grupo nacional de igrejas livres que não tinham identidade denominacional definida no Norte do Brasil.

A UFM constituiu-se como uma Missão *interdenominacional*, agregando em sua composição missionários de diversas denominações religiosas.¹⁴ Assim, o ingresso na Agência requeria o compromisso desses indivíduos de não implantarem igrejas de seus grupos de origem nos campos de evangelização. No Maranhão, esse caráter aberto possibilitou o encontro entre a UFM, missionários independentes e um grupo de protestantes, estes últimos também não filiados a nenhuma denominação religiosa.

Geograficamente, a cidade de Barra do Corda, localizada no centro do Maranhão, foi se constituindo palco principal desses encontros, uma espécie de *hub* “[...] ponto de conexão de redes, local de encontro e passagem [...] espécie de nó que se situa no meio de várias trajetórias” (VIDAL e RABELO, 2020, p.13).

¹³ Aqui, referente aos moradores da região geográfica maranhense que, de acordo com Santos (2011), vai sendo conformada pela expulsão dos povos indígenas para a implantação das fazendas de gado, passando a ser conhecida como região dos “Pastos Bons”.

¹⁴ No contexto brasileiro mesmo após o rompimento, a UFM continuará utilizando a designação anterior: *Worldwide Evangelization Crusade* (WEC), até 1967. A nova nomenclatura para a UFM no Brasil será *Missão Cristã Evangélica do Brasil* (MICEB). Neste estudo, optamos pela designação transnacional da missão desde 1931 utilizada no arquivo empírico: *Un evangelized Fields Mission* (UFM).

1.2 Escolas, estações missionárias e internatos – traços historiográficos da ação educacional da UFM/AICEB no Brasil

Localizada às margens dos rios Corda e Mearim, Barra do Corda, antiga vila da região chamada Pastos Bons e elevada à condição de cidade em 1854, fazia parte de um processo de ocupação conhecido por *caminhos do gado*, referente à pecuária extensiva oriunda da Bahia que se instalou nas campinas do sul do Maranhão desde a segunda metade do século XVIII (CABRAL, 2008). No início do século XIX, na região de Pastos Bons, a população indígena era estimada entre 80 e 200 mil pessoas. Para Socorro Cabral (2008), da sequência de extinção da maioria desses povos, ainda que efetuada sob ferrenha resistência, os Tenetearas e os Canelas estão entre os povos que no fim do século XIX constituíam a maioria das tribos que ocupavam a região onde Barra do Corda foi estabelecida.

Se, por um lado, a existência de rios perenes em vastas porções de terras dessa região chamou a atenção de criadores de gado, por outro, a presença de povos indígenas sobreviventes despertou empreendimentos de missões religiosas ultramarinas tanto católicas quanto protestantes.

As primeiras iniciativas educacionais na região foram católicas. Em 1895, a Missão capuchinha da Lombardia criou o primeiro internato em Barra do Corda para meninos indígenas. Em 1896, a 12 léguas de Barra do Corda, em um aldeamento chamado Alto Alegre, foi criado um internato para meninas indígenas e outras que habitavam as redondezas (NEMBRO, 1955). Esse internato viria a ser, em 1903, o palco da mais significativa revolta indígena da história brasileira, conhecida por *Massacre do Alto Alegre* ou *Conflito de Alto Alegre*.

Do campo protestante, a instalação em 1914 do missionário canadense Perrin Smith em Barra do Corda objetivava o apoio espiritual a um grupo religioso que havia crescido de forma independente pelo trabalho evangelístico de João Batista Pinheiro. Ao crescimento desse grupo, assumido pelo trabalho missionário estrangeiro ao lado de líderes nacionais, se atribui a origem da denominação religiosa já apresentada, a AICEB, institucionalizada em 1947 sob a designação *Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Norte do Brasil* (AICEBN).

A reunião dos prosélitos pertencentes a um grupo evangelizado pelo cearense João Batista Pinheiro em um mesmo espaço de moradia e cultivo da terra deu origem ao chamado *Centro dos Protestantes*, localizado na região de Barra do Corda, e apresentado na historiografia da AICEB como marco geográfico do nascedouro desse grupo, constituindo-se, assim, um mito fundador, história que dá coesão e fortalece a identidade dessa denominação

religiosa que, na atualidade, encontra-se instalada em catorze estados brasileiros, além de contar com igrejas no Uruguai e em Angola.

Sobre o trabalho de João Batista, que era deficiente físico e ex-mendigo, Abdoral Silva (1997), um dos principais responsáveis pela narrativa da história aicebiana, associa-o a uma passagem bíblica do livro de I Coríntios 1:28, “Deus escolheu as coisas fracas do mundo para envergonhar as fortes”, e sobre o *Centro dos Protestantes*, “Foi neste canteiro rústico que germinou a semente das Igrejas Cristãs Evangélicas da AICEB” (1997, p. 15-16), atribuindo à origem do grupo um caráter de humildade, simplicidade e pobreza, ao mesmo tempo que elabora um *ritual de verdade*¹⁵ que a legitima: diante da confluência de tal pobreza e fraqueza, só a ação de Deus explicaria a emergência da AICEB.

A continuidade do pastorado de João Batista é atribuída à atuação do canadense Perrin Smith que, além de evangelizador, era proprietário de terras e de gado (SILVA, 1997; MILLS, 1982). Reuniram-se a Smith os missionários estrangeiros da UFM que chegavam ao Maranhão com o objetivo de, como já tratado, evangelizar os povos indígenas, além de líderes nacionais que foram sendo formados no interior da UFM/AICEB (SILVA, 1997; MILLS, 1982; STONER, 1986, 1987). Lyndon Santos em seu estudo *As outras faces do sagrado: Protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira* apresenta consistente relato sobre essa rede de interações constituída no Maranhão pelo protestantismo (SANTOS, 2004, p. 43 a 53).

Dos primeiros registros sobre um alcance evangelístico-educacional e civilizatório de indígenas, recorreremos a uma narrativa de 1931 de um dos missionários que atuavam entre esses povos:

Como no rio Gurupy, uma nova estação foi aberta no rio Pindaré, conhecido como “Vou me Embora”. A frequência à escola é obrigatória para todos os que vivem na estação, e todos devem comparecer aos cultos diários realizados na igreja recém-construída. Todos os índios têm liberdade para morar na estação, mas a única condição estipulada é que aqueles que o fizerem devem desejar ser seguidores de nosso Senhor. Ao todo, há cerca de 76 índios aqui sob instrução cristã. Muitos agora podem ler um pouco, o que parecia uma conquista impossível no passado.

Conseguimos pela primeira vez ensinar aos [índios] Urubu que na civilização o homem vive de salários que ele ganha com o seu trabalho. Eles têm o prazer de entrar no trabalho de plantação, com o objetivo de ganhar roupas para si próprios – os homens normalmente estão nus. (HARRIS, [1961?], p. 24, 25, tradução nossa).

¹⁵ Aqui utilizamos um conceito grego de aleturgia acionado por Michel Foucault no curso *Do governo dos vivos* (1980) para se referir à manifestação da verdade que é o que legitima o exercício do poder.

Da riqueza discursiva contida no excerto destacamos, por ora, apenas alguns dos fios que fizeram parte da tessitura educacional da UFM, os quais serão mais densamente explorados no Capítulo 3: a estação missionária e a tríade *evangelização, educação/civilização e trabalho*—práticas que vão se estabelecendo no projeto dessa Missão e se espalhando para além das sociedades indígenas.

O analfabetismo das populações contatadas aparece nos relatos da Agência como o principal obstáculo à ação protestante (MILLS, 1982; SILVA, 1997; STONER, 1986). Assim, a educação dos filhos de prosélitos em vilas e cidades foi suscitando novos engendramentos na ação desses estrangeiros, herdeiros de uma tradição religiosa baseada na leitura, esta, taticamente reconhecida como instrumento de luta na própria afirmação em meio a um domínio religioso hegemonicamente católico.

A pesquisa de Loyde Anne Veras, situada no campo da análise autobiográfica *Memórias da terra de Beulá: a construção de uma vida e produção de um lugar nas autobiografias de Eva Mills*, (2017), procura estabelecer importante interlocução com a trajetória educacional da referida missionária e professora inglesa no Norte e Nordeste brasileiros durante a primeira metade do século XX. Veras sublinha que, apesar de chegar ao Brasil sob a condição de missionária independente, foi em parceria com e, posteriormente, como membro da UFM que Eva Mills atuou. A pesquisadora destaca as necessidades de formação de leitores do texto bíblico, do preparo de líderes religiosos nacionais, além da oposição católica aos filhos dos recém-convertidos ao protestantismo em seus espaços educacionais como justificativas elencadas pela missionária na criação de casas-escolas no interior do Maranhão desde sua chegada em 1928.

O *Instituto Bíblico do Maranhão* (IBM, 1936) foi o primeiro internato constituído pela UFM no Brasil (STONER, 1987), sendo também o primeiro da Missão em nível transnacional. Situado em Barra do Corda, a proximidade geográfica dos povos indígenas da região confirma o objetivo primeiro daquela instituição: formar líderes religiosos nacionais para a evangelização cristã dos povos indígenas da Região Amazônica (SILVA, 1997).

A criação do IBM assinala tanto a flexibilização pastoral/sacerdotal conformada na Reforma do século XVI, quanto os objetivos que foram definidos como os pilares da ação missionária da UFM: formação de igrejas nacionais autogovernadas, autoproclamadoras e autossustentáveis.

Em 1962, o Instituto Bíblico do Maranhão que já havia sido transferido para a capital do estado, foi transformado no *Seminário Cristão Evangélico do Norte* (SCEN), mantendo até hoje sua atuação. Os registros bibliográficos salientam uma produção discursiva que justificava

a criação de internatos para crianças e adolescentes no contexto da UFM/AICEB, subordinada à necessidade da formação de líderes religiosos nacionais, visto que a ausência da educação escolar inicial obviamente inviabilizava a formação teológica (SILVA, 1997).

Em 1949, foi criado o *Internato Evangélico da Amazônia*, situado na ilha de Marajó, em Breves (PA). Stoner (1986, p. 75) registrou a composição e a existência dessa instituição:

Breves é localizada na ilha de Marajó, e a escola foi fundada em 1949 para ensinar as crianças da área do Rio Amazonas onde não existia escolas. Uma grande extensão de terra foi comprada para uma fazenda escola e, em 1953, um edifício escolar considerável foi erguido. No auge do seu atendimento, uns cem alunos estudavam na escola e mais ou menos metade desse número viviam no campus. Eles tinham entre cinco e quinze anos de idade.

A narrativa de Rosemary Cunningham que, com o esposo foram os iniciadores daquele internato, oferece um excerto significativo do secular enlace operado pelo protestantismo entre analfabetismo e práticas não capturadas pelo que foi se definindo como razão ocidental: “Quando o povo é iletrado, certas crenças são transmitidas de geração a geração oralmente. Verifica-se que estão cheias de superstições e erros, que conduzem a práticas más, crueldades, temor e escravidão” (CUNNINGHAM, 1964, p. 35).

Em 1952, quando da transferência do Instituto Bíblico do Maranhão de Barra do Corda para São Luís, o *Internato Maranata* foi criado pela UFM, ocupando as instalações daquela instituição. Cinco anos depois, nesse espaço que atendia a crianças e a adolescentes apenas em nível primário, foi instalada, em nível secundário, a *Escola Normal Regional Maranata* (SILVA, 1997). O objetivo era ofertar a etapa escolar que faltava à experiência educacional da UFM na constituição da sequência educação primária, secundária e formação teológica.

Em 1954, outro instituto bíblico foi constituído no campo da educação teológica UFM/AICEB. Essa nova instituição foi criada em Abaetetuba (PA), com a finalidade, segundo Stoner, de formar evangelistas nacionais para o trabalho com as populações ribeirinhas do Amazonas. Conforme registro do autor, o *Instituto Bíblico de Abaetetuba*

[...] funcionou com programa residencial, como internato, durante dez anos. Nos anos sessenta, o programa do ano letivo foi descontinuado e um curso de extensão que aproveitava as mesmas dependências do Instituto durante um mês de cada ano, foi estabelecido em seu lugar. (STONER, 1987, p.23).

O *Internato Betânia*, criado em 1955 na cidade de Cururupu (MA), é outro sustentáculo dessa rede educacional constituída para sanar a formação educacional e cristã no contexto da AICEB/UFM. A instituição foi o terceiro espaço educacional criado com o intuito de oferecer

educação primária, cuja oferta pública, à época, não conseguia alcançar boa parte da população (STONER, 1987).

Os internatos foram sendo estabelecidos em pontos geográficos estratégicos com o objetivo, segundo as narrativas, de atender principalmente aos filhos dos fiéis que não dispunham de escola nos lugares onde moravam, em sua maioria comunidades rurais no Maranhão e ribeirinhas na Região Amazônica. Sobre as taxas de analfabetismo das zonas rurais do Maranhão à época, Lourenço Filho, em 1953, ao analisar dados do Censo de 1950, falava de uma sensível redução do analfabetismo em nível nacional que, no entanto, não alcançara as zonas rurais do país. Sobre o Maranhão, ressaltava a disparidade entre o número de analfabetos da cidade e do campo: “[...] se considerarmos, ao contrário, o estado do Maranhão, que figura entre os de pior situação, achamos a taxa de 41% de analfabetos nas cidades e a de 85% nas zonas rurais” (LOURENÇO FILHO, 2001, p. 77).

Sobre os dados da Região Amazônica, como já apresentado, o que a Missão vai definindo em seu traço *geomissionário* ultrapassa pertencimentos estaduais e nacionais, o que nos impossibilitou o acesso a informações condensadas sobre alfabetização/analfabetismo nesse raio de ação.

Da experiência educacional da UFM no Brasil foi registrado outro importante internato que compunha sua rede educacional. Trata-se de uma escola criada para os filhos dos missionários estrangeiros na sede da Missão, em Belém (PA), em 1957. Conforme Stoner (1987), a instituição direcionava sua proposta educacional tanto para filhos de missionários, na condição de internos, quanto para crianças e adolescentes de língua inglesa que moravam em Belém. O autor registra que, em 1965, instalada em uma nova sede devido ao seu crescimento, a escola passou a ser chamada de *Amazon Valley Academy* (AVA) e, em 1974, começou a atender também as crianças filhas de missionários alemães e suíços,¹⁶ acrescentando o alemão à instituição que, até então, educava apenas em língua inglesa.

Condensamos as informações já apresentadas sobre o intervalo temporal de atuação dessas instituições no seguinte quadro:

¹⁶ A partir de 1954 a Missão German Mission Fellowship trabalhará em parceria com a UFM no Brasil.

Quadro 1: Instituições educacionais da UFM no Brasil (1931 - 1965)

	Instituição	Período	Localização	Oferta
1	Instituto Bíblico do Maranhão/Seminário Cristão Evangélico do Norte	1936 até o presente	MA	Educação teológica
2	Internato Evangélico da Amazônia	1949 a 1965	PA	Educação primária
3	Internato Maranata	1952 a 1970	MA	Educação primária e secundária
4	Instituto Bíblico de Abaetetuba	1954 a 1964	PA	Educação teológica
5	Internato Betânia	1955 a 1971	MA	Educação primária
6	Amazon Valley Academy	1957 a 1988	PA	<i>Middle School e High School</i>

Fonte: Elaboração nossa

Pelos internatos brasileiros passavam os missionários que aqui chegavam de vários países para aprender o português. Neles, professores brasileiros trabalhavam e moravam com estrangeiros, sustentadores financeiros dos projetos. Através deles, crianças, adolescentes e jovens eram formados nos níveis primário, secundário e recebiam formação teológica a partir de modelos com características próprias. Suas marcas giravam em torno de uma educação formal que era síntese dos vários encontros desses mediadores, bem como de uma educação cristã, também plural, quando se imagina as diversas faces dos protestantismos que conformaram essa experiência.

Os traços do primeiro retrato da UFM/AICEB– fornecido pelo já exposto –chamam a atenção para indícios do que escaparia/escapa ao poder de qualquer narrador, qual seja: a “[...] natureza escura, amorfa e, afinal, indócil da matéria que constitui a experiência e que não abre mão de continuar atuando no presente da narração” (AQUINO, p. 138, 2019), experiência-ficção repleta de significações outras, só identificáveis *a posteriori*, nem por isso verdadeira ou falsa (FOUCAULT, 2010a).

Tal compreensão ajuda-nos a perceber que a indomesticável matéria que compõe o narrado sobre a UFM/AICEB, intrincada ao presente de quem a lê, sussurra outras perspectivas para além da lógica retrospectiva-prospectiva linear. Assim, essa matéria aponta para uma experiência missionária que foi se constituindo no caminho, ou seja, no movimento, no desdobrar de acontecimentos e de imprevistos. É, pois, de mudanças e atualizações que esses

relatos nos falam e é assim, por exemplo, que, para nós, os conflitos entre missionários e direção da WEC em Londres surgem como disparadores de rupturas que anunciam novas liberdades.

Também o engendramento de instituições educacionais para a solução de obstáculos que se interpõem aos objetivos da Agência, a conformação de um grupo que vai sendo entretecido na pluralidade de sujeitos, os rituais de verdade que vão sendo constituídos – tudo isso alude a uma extraordinária porção de elasticidade, poder e inventividade desse conjunto de indivíduos que vão constituindo a UFM/AICEB no Brasil.

Passo à frente, seguimos para outra imersão, dessa vez no arquivo historiográfico já constituído sobre protestantismo e educação no Brasil.

1.3 A produção historiográfica sobre educação e protestantismo no Brasil

Na tentativa de ordenar e distribuir, enfim, de criar um inventário temático sob o título *Educação e Protestantismo no Brasil*, percebemos que as histórias já relatadas tinham pontos de ancoragem que nos permitiriam constituir listas que nos dessem uma certa inteligibilidade de história tão densa. Os quadros inventariados – denominações protestantes, países mais citados, instituições educacionais, cultura material, categorias de análises mais recorrentes – continham uma infinidade de possibilidades.

Sem a pretensão de estabelecer um estado da arte, imergimos no campo da produção historiográfica tomando primeiro o termo *educação protestante*. O objetivo inicial era responder à pergunta simples que antecede qualquer produção acadêmica: O que tem sido dito em nível nacional sobre o objeto proposto? Assim, nosso próximo passo foi a concentração no denso e rico arquivo disponibilizado pelo grupo de estudos ao qual estávamos vinculados. Esse arquivo alude à produção de 55 periódicos do campo educacional pluridisciplinar, situados entre os mais reconhecidos pelo sistema Qualis Periódicos da Capes, abrangendo o período de 2000 a 2020. A organização de tal produção permitiu-nos o rastreamento de 86 artigos que, entre outras questões, apontaram para os fluxos da produção acadêmica brasileira sobre protestantismo e educação nas duas últimas décadas.

O primeiro e talvez mais forte movimento na elaboração expressa pelos artigos diz respeito à *inserção protestante* no Brasil pela educação. A análise dos artigos desse primeiro conjunto guiou-nos a duas subdivisões. A primeira desdobrou-se da produção historiográfica sobre as *instituições educacionais* protestantes, apresentadas ora de forma direta, ora indireta – no segundo caso, quando escolhidas como tela de fundo para outros fenômenos. As instituições educacionais protestantes encontram-se, segundo esses estudos, entre um dos principais fatores

responsáveis pela introdução social do protestantismo no Brasil. A segunda subdivisão trata da *ação política e pedagógica* do protestantismo no campo educacional no período que vai do fim do Império ao início da República.

De modo geral, a historiografia proposta nos artigos mostra a vacância governamental na oferta de educação escolar como a principal justificativa da atividade educacional protestante desde o século XIX. Expõe-se, ainda, a perseguição religiosa católica, não apenas aos filhos de protestantes, mas também aos filhos de liberais, maçons e republicanos como razão explicativa para a criação de instituições protestantes no Brasil. Desse conjunto, se conhece uma multiplicidade de iniciativas evangelizadoras na formação de: escolas paroquiais (SCHUNEMANN, 2005), colégios (SOUZA; SIMÕES; COSTA, 2017), institutos (MEIRA, 2017), escolas de ensino superior (SCHULZ, 2003). No que se refere à *ação política e pedagógica*, as narrativas apontam para o apoio protestante à emergência da República (SCHULZ, 2001), à elaboração da legislação educacional paulista no fim do século XIX (VIEIRA, 2008) e à inovação pedagógica brasileira entretecida à prática pedagógica estadunidense, via ação missionária (VILAS-BÔAS, 2001).

O segundo movimento identificado na produção historiográfica do arquivo trabalhado alude aos *fundamentos filosóficos e sociológicos* da educação protestante. Os estudos relacionados aos *fundamentos filosóficos* consideram o movimento reformado do século XVI em relação à constituição da Modernidade, ao fenômeno do desencantamento nela vivenciado e à constituição da racionalidade ocidental. Também são exploradas as relações entre Reforma Protestante e constituição dos sujeitos na Modernidade (RISCAL, 2019), o caráter revolucionário do movimento reformado (KEIM, 2010) e o fortalecimento do ideário liberal na educação brasileira por intermédio do protestantismo (NOVAES, 2003).

Dos *fundamentos sociológicos*, destacam-se os estudos relativos à gênese da escola pública, universal e gratuita à Reforma Protestante (BARBOSA, 2007) e, de forma abundante, à educação protestante no Brasil como expressão do processo civilizador, principalmente, estadunidense. As disputas entre católicos e protestantes constitui elã comum a essas narrativas.

Do conjunto maior destacamos, ainda, os estudos relacionados à ação do protestantismo junto à imprensa (SILVA; SANDANO, 2018), à coeducação nas escolas protestantes (ALMEIDA; BOSCHETTI, 2012), à valorização do magistério feminino nesses empreendimentos educacionais (NICOLETE; ALMEIDA, 2018) e ao protagonismo de mulheres nos projetos educacionais protestantes (VERAS; ORLANDO, 2018).

Tal arquivamento, aliado a outro que já havíamos iniciado com teses e dissertações, remeteu-nos à constatação de uma vitalidade e proficuidade na produção de estudos sobre o

tema. Sobre essa observação elaboramos alguns apontamentos que nos parecem pertinentes e podem nos ajudar a compreender os movimentos da história da educação protestante no Brasil.

Primeiro, destacamos as reflexões de Marta Carvalho e Miriam Warde sobre o crescente prestígio que o campo historiográfico da educação tem adquirido, principalmente a partir da década de 1990. Conforme as investigadoras, como resultado destaca-se a conseqüente atração de “[...] um número crescente de acadêmicos, incluindo tanto um contingente de pesquisadores que, até então, se dedicava aos ordenamentos pedagógicos e dispositivos de ação, como os que se dedicavam aos estudos filosóficos” (WARDE; CARVALHO, 2000, p.13). Dentre os marcos assinalados que modificaram o campo, ressaltam-se as mudanças que foram sendo estabelecidas na relação com os documentos e paradigmas narrativos sedimentados. Carvalho e Warde destacam que os novos posicionamentos diante do documento não apenas desnaturalizaram realidades que se pretendiam incontestes, mas também propiciaram novas leituras de narrativas até então cânones que prescreviam “[...] o que era pertinente historiar” (2000, p.12).

A essas transformações Clarice Nunes e Marta Carvalho (1993) acrescentam a ampliação de temas, objetos e fontes que o próprio campo da história da educação foi incorporando em seu arcabouço teórico-metodológico. Tal renovação teve início nos diálogos com a vertente interpretativa da Nova História Cultural. Nessa virada do campo historiográfico, a historicidade de determinados objetos adquiriu visibilidade: “[...] fazendo com que estudos sobre a sua história passem a ser pensados como possíveis relevantes [...]” ou, ainda, aspectos que a compunha e “[...] antes descurados pela investigação histórica [...]” passassem a ser investigados (NUNES; CARVALHO, 1993, p.43).

Certamente, essas mudanças no campo historiográfico da educação são razões, não apenas para o crescimento de estudos que mesclam história, educação e protestantismo, mas também para a variedade de objetos contemplados nessas pesquisas. Culturas escolares, pedagogias e métodos de ensino, relações de gênero, impressos e instituições pululam ao lado de conceitos como civilização, Modernidade, inovação, laicidade, república, liberalismo e democracia, conjunto enriquecido à medida que o tema vai se ampliando mediante diferentes procedimentos historiográficos.

É evidente também que essa proficuidade diz respeito à proliferação dos cursos de pós-graduação no país, o que inclui os da área educacional, instituídos a partir de 1970. Informações do portal Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) mostram que, entre 2007 e 2017, por exemplo, o número dos cursos de mestrado cresceu de 2.061 para 3.398, ou seja, 64,8%. Em nível de doutorado, o número de cursos praticamente dobrou, indo de 1.177

para 2.202, e os de mestrados profissionais triplicou, pois de 156 saltaram para 703 no mesmo período (PÓS-GRADUAÇÃO BRASILEIRA...).

Para além do óbvio que estabelece a relação entre o contingente que chega à pós-graduação e o aumento do volume de pesquisas, incluindo uma diversidade de interesses e temas, destacamos a possibilidade das relações entre a formação *stricto sensu* e a circulação desses temas outros na formação de professores em nível da graduação. Assim, não é demais pensar que, se protestantismo e educação têm sido progressivamente contemplados na pós-graduação, há também grande possibilidade de esse tema circular nos cursos de graduação por um processo de retroalimentação das práticas docentes de pesquisadores que sobre ele se debruçam.

A terceira e última hipótese aventada para essa proficuidade diz respeito ao vertiginoso crescimento evangélico no Brasil que, de acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), saltou de 6,6% na década de 1980 para 22,2% da população brasileira em 2010 (NÚMERO DE EVANGÉLICOS AUMENTA... 2012). Todavia, há de se considerar que, se a visibilidade evangélica atual é uma das possibilidades do vicejar das pesquisas sobre protestantismo e educação, parece haver uma desconexão entre os grupos que representam esse crescimento e os contemplados nessas narrativas. Nessas, personagens, práticas e instituições estão hegemonicamente relacionados às denominações batistas, presbiterianas, metodistas e luteranas ligadas ao chamado *protestantismo histórico*. Em contrapartida, pode-se conjecturar que tal inflação aliada a uma crescente influência evangélica no campo político pode ter chamado a atenção da academia no que diz respeito à necessidade de compreensão histórica de um fenômeno em expansão.

Se o estudo constituído até aqui se revelou vigoroso e pródigo em reflexões, a observação das recorrências bibliográficas em seu interior nos impeliu ao aprofundamento do estudo em teses, dissertações e obras já consolidadas sobre o tema. Assim, uma investigação mais densa foi feita nesses aportes, tendo por balizadores temas sugeridos pelo arquivamento dos artigos: a *inserção protestante* no Brasil no que se refere à profusão de seus modelos *institucionais*, sua *ação política e pedagógica*, bem como os *fundamentos filosóficos* que sustentam suas ações educacionais.

Interessa-nos, sobretudo, apresentar traços da historiografia sobre a inserção educacional protestante no contexto nacional, dialogando com as contingências que a possibilitaram. Além disso, objetivamos entender as razões para o destaque da influência protestante na circulação de saberes pedagógicos no Brasil e o que a historiografia identifica como bases filosóficas desses saberes. Enfim, trata-se de apresentar indicadores que nos

propiciem certa inteligibilidade do narrado, pavimentando, assim, a introdução desta pesquisa no mosaico em construção.

1.4 Entre rastros e vestígios: narrativas sobre os espaços da educação protestante no Brasil

O lema da Reforma Protestante – *Ao lado de cada igreja uma escola* –, indica o *éthos* dos vários protestantismos¹⁷ fundados sob a leitura individual do texto bíblico, bem como a intersecção entre evangelização e educação como base constitutiva desse cristianismo. A empresa missionária protestante concebeu na educação (não apenas de seus prosélitos) importante estratégia que se concretizou em inserção social, cultural e política onde quer que seus tentáculos tenham sido lançados.

Os primeiros registros da educação protestante no Brasil encontram-se relacionados à dinâmica de assentamentos alemães e à formação de suas primeiras escolas já no início do século XIX no sul do Brasil. Para Dhreer (1984) e Kreutz (2002), essas escolas, em boa medida luteranas, e sem quaisquer interesses proselitistas, estavam vinculadas ao caráter educacional da Reforma Protestante e, muitas vezes, tinham o pastor luterano como seu único professor.

Kreutz (1994) assinala que, entre 1920 e 1930, as comunidades de imigrantes alemães já tinham uma rede formada por 1.041 escolas comunitárias com 1.200 professores. O autor ressalta que a vinda dos alemães para o Brasil coincidia com a implantação universal de escolas elementares na Alemanha, renovação de métodos pedagógicos, preocupação com a formação de professores e a compreensão da escola como viga fulcral na constituição da cidadania e do Estado nacional em formação.

A análise de Dreher acrescenta outros matizes a essa narrativa. O autor destaca os profundos desequilíbrios demográficos na Europa, a pobreza, a falta de trabalho e de terras como fatores de repulsão na Europa do século XIX, o que resultará na imigração de milhares de europeus para o Brasil. No entanto, se, por um lado, nas “[...] aldeias do Palatinado, na Alemanha, as populações migrantes vão cantar: ‘Adeus pátria mal-agradecida, vamos para uma outra terra, vamos para o Brasil, deixamos apenas as dívidas’” (DREHER, 2000, p.111), ao chegarem aqui se tornaria emblemática a tentativa germânica de preservação da cultura alemã. A igreja e a escola paroquial tornar-se-iam as principais agências dessa conservação em terras brasileiras.

¹⁷Nossa compreensão da Reforma Protestante se dá sob a perspectiva de que esta foi um acontecimento plural, desdobrada sob diferentes fluxos na Europa.

Roger Bastide (1978) elaborou interessante análise ao constatar as diferenças entre os grupos religiosos que originaram as igrejas luteranas em solo brasileiro. Enquanto a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil foi constituída, principalmente tendo por pilar as comunidades rurais e a ligação com a Igreja da Alemanha, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB) chegou aqui como integrante do empreendimento missionário e estava conectada ao Sínodo Luterano do Missouri, Estados Unidos. Enquanto a primeira e suas escolas estavam profundamente arraigadas na cultura alemã, a Igreja Luterana de origem estadunidense teve uma atuação muito mais urbana e de maior inserção cultural, revelando traços marcantes do movimento missionário norte-americano.

Se as escolas alemãs dos assentamentos rurais permaneceram durante muito tempo alheias à cultura brasileira, a mesma coisa não aconteceu com as iniciativas protestantes do fim do século XIX. Situadas no chamado *protestantismo de missão*, as instituições escolares, organizadas de início em São Paulo, e posteriormente irradiadas para outras províncias/estados, foram se constituindo lastreadas em um conjunto complexo de ideais, programas e projetos, sendo que sua inserção só pode ser analisada na conjugação de interesses múltiplos.

Para Hilsdorf (1977), as escolas protestantes no estado de São Paulo, abertas a alunos de qualquer confissão religiosa, têm como marco historiográfico tanto a organização do Colégio Internacional de Campinas, em 1869, quanto a organização da Escola Americana de São Paulo, em 1870, a mesma que deu origem à atual Universidade Presbiteriana Mackenzie. A autora assinala que foi comum, a partir de 1860, a presença de famílias inglesas na construção da estrada de ferro Santos-Jundiaí e também de “[...] sulistas norte-americanos que fugiam às consequências da Reconstrução do seu país [...]” (HILSDORF, 1977, p.31), após a Guerra da Secessão (1861-1865).

Na opinião de Hilsdorf (1977), se, por um lado, as facilidades em torno da aquisição de terras promovidas e propaladas além-mar pelo governo imperial foram atrativas, o confronto com a realidade brasileira revelou o vazio em torno do atendimento do que, para aqueles colonos, já se encontrava no rol das necessidades culturais básicas. A educação era uma delas. Em meio a um contexto marcado pelo analfabetismo, a imigração americana foi requerendo a organização de escolas para um atendimento que se estendeu não apenas a seus filhos, mas a vários segmentos sociais, como já mencionado.

Do protestantismo de missão, o estudo de Mendonça (1995) apresenta as *escolas dominicais* e as escolas paroquiais como os primeiros espaços educacionais de boa parte das comunidades evangélicas que iam sendo organizadas pelo trabalho evangelizador. Essas eram

estratégias que marcavam territórios, inseriam novos atores na formação social e cultural, mestiçavam imaginários e formavam novas sensibilidades.

A escola paroquial que funcionava nas dependências dos espaços eclesiásticos, onde se ofertava o ensino primário ou que, às vezes, servia apenas como escola de primeiras letras, consiste, para Mendonça (1995), em uma estratégia missionária protestante de grande importância desde o Império, principalmente na zona rural, modelo que já se encontrava instalado no Brasil pelo catolicismo.

A escola dominical foi criada na Inglaterra no fim do século XVIII com objetivos que uniam filantropia, religião e formação educacional. Inicialmente, tinha-se em mira o recolhimento de crianças que durante a semana trabalhavam em minas e fábricas, mas que, nos domingos, perambulavam pelas ruas (ALMEIDA, 2015; SANTOS, 2017). Alcançando pessoas de todas as idades, a ideia se expandiu rapidamente, ultrapassou as fronteiras do território inglês e teve seu currículo inicial de caráter popular transformado, ficando restrito ao conteúdo bíblico, assentado em bases morais e religiosas (NASCIMENTO; BERTINATTI, 2011).

Para Thompson, a escola dominical inglesa desempenhou importante papel de educação conforme o ideal metodista, servindo dessa forma ao intento de formar no trabalhador inglês a coerção interior e individual. Segundo o historiador, “[...] as pressões em favor da disciplina e da ordem partiam das fábricas, por um lado, e das escolas dominicais, por outro, estendendo-se a todos os demais aspectos da vida: o lazer, as relações pessoais, a conversação e a conduta” (THOMPSON, 1987, v. 2, p. 292).

Santos (2017) apresenta a Escola Dominical como principal espaço de catequese protestante no Brasil destacando sua organização, sobretudo, em torno dos princípios de doutrinação dos fiéis e da evangelização. O autor demonstra que o relatório da Convenção Mundial das Escolas Dominicais, ocorrida em 1932 no Rio de Janeiro, salienta o entrelaçamento entre essa escola e as escolas paroquiais quanto a objetivos e a métodos, conformando uma unidade em torno da educação cristã em muitas igrejas.

As escolas paroquiais tornaram-se, para algumas denominações protestantes, o ponto de inflexão na criação de outro espaço de formação, a *Escola Normal*. A comparação entre o número de missionários/as que aqui chegavam e a extensão territorial brasileira levaram as agências missionárias a recorrerem à formação de brasileiros e brasileiras para as variadas frentes educacionais que se formavam.

A pesquisa de Ester Fraga (2007) apresenta traços da Escola Normal que passou a funcionar no Instituto Ponte Nova, na Bahia, a partir de 1906. Entre as várias referências oferecidas, a autora apresenta a escola como importante espaço de formação de professoras

“[...] disseminadoras da prática pedagógica presbiteriana norte-americana” (NASCIMENTO, 2007, p.188). Em outros momentos, o trabalho apresenta o que seria essa prática pedagógica: o ensino embasado no método intuitivo, tributado a Johann Heinrich Pestalozzi. A autora realça que a formação docente no Instituto acontecia em conformidade com um projeto que, estrategicamente, procurava sanar a falta de professoras nos níveis iniciais, principalmente para as escolas paroquiais, espalhadas no *hinterland brasileiro*.

O relatório elaborado na 10^a Assembleia Anual da Convenção Batista Brasileira, em 1916, também defendia a formação de professores pela própria denominação. Segundo Silva (2004, p.77), o documento recomendava “[...] a adoção de métodos modernos de instrução, equipamentos, ideais elevados de moral a serem passados para os alunos, a coeducação, a necessidade de disciplina, e a seleção de professores de alto nível, assim como sua formação pela própria denominação.”.

As *escolas* e os *colégios*¹⁸ protestantes são as instituições que mais aparecem na historiografia da educação brasileira. Hilsdorf (1977) aborda a criação das poucas, mas influentes escolas protestantes na província de São Paulo, debruçando-se sobre as razões que propiciaram o surgimento dessas instituições e sobre os diálogos do protestantismo com o campo social e político, à época. Leda Sellaro (1989) destaca que entre 1870 e 1930 os batistas e os presbiterianos organizaram 22 colégios em dez estados brasileiros: São Paulo, Minas Gerais, Pernambuco, Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso, Bahia, Rio de Janeiro, Alagoas e Piauí.

Dos Batistas no Maranhão tem-se uma rápida menção a uma escola criada em Porto Franco, em 1932, por D. Marcolina Magalhães, que havia estudado em Recife na Escola de Trabalhadoras Cristãs, instituição batista (MESQUITA, 1962, p. 277). Entre os pentecostais da Assembleia de Deus nesse estado, Santos (2004) situa o início da instrução primária a partir de 1940.

Sobre o Pará, Mesquita informa que na Convenção do Baixo Amazonas, incluindo Pará e Maranhão, em 1928, falava-se do desejo adiado da criação de um colégio batista em Belém:

Bastaria a presença de irmãos de longe para merecer uma ida a estas reuniões convencionais. A visão do trabalho geral era avivada, missões, educação e filantropia vinham à tona das discussões, e isso servia para incutir no espírito dos paraenses o desejo de progresso. Foi daí que nasceu a ideia de se estabelecer um colégio em Belém, antigo sonho e velha necessidade dos batistas, iniciativa que veio a materializar-se mais tarde sob a orientação do pastor da Primeira Igreja. Os poucos meios e a falta de professores nunca permitiram um grande avanço a este trabalho. (MESQUITA, 1962, p. 296).

¹⁸ Nomenclatura comum ao nível secundário da época.

Entre as instituições de ensino secundário constituídas pelo protestantismo, destacam-se as que posteriormente se tornaram *instituições de ensino superior*. Dentre essas, encontra-se o Instituto Presbiteriano Gammon de Lavras (MG), criado em 1889 (ROSSI, 2010). Já o Colégio Piracicabano, fundado em 1881, berço da atual Universidade Metodista de Piracicaba (SP), é outro exemplo de instituições que foram acrescentando o ensino superior a seu escopo.

A pesquisa desenvolvida por Osvaldo Henrique Hack, em 1983, e publicada em 1985, *Protestantismo e educação brasileira*, concentra-se nas escolas e nos colégios do Sul e do Sudeste do país, criados no período de 1870 a 1930. Outro aspecto abordado por esse pesquisador são as contribuições do protestantismo à renovação pedagógica e legislativa de São Paulo na Primeira República.

Explorando uma intrincada rede de relações entre protestantes e representantes da política paulista, Hack (1985) apresenta um caminho que justifica sua afirmativa sobre a contribuição protestante à inovação pedagógica brasileira no fim do Império e início da República. Apesar de o título sugerir uma abordagem ampliada da educação protestante no Brasil, o estudo, comumente citado na historiografia do campo, concentra-se na denominação Presbiteriana, e as iniciativas de outras missões, como Batistas, Metodistas e Luteranas, aparecem *en passant*, assim como escolas e colégios protestantes do mesmo período criados em outras regiões do Brasil.

A historiografia demonstra que a constituição das *Instituições Teológicas* foi outra estratégia educacional que deu organicidade ao trabalho reformado no Brasil. À semelhança do paulatino estabelecimento das escolas normais, os seminários foram surgindo à medida que se tornava perceptível a necessidade de formação de lideranças nacionais para o impulso à evangelização. Ainda em 1888, por exemplo, o presbiterianismo formou sua primeira instituição teológica em Campinas (SP).

A análise de Rogério Veras (2018) registra que o preparo de um clero nacional via constituição de seminários, longe de uma educação para o livre pensamento teológico, respondia a uma necessidade de formação na *estrita ortodoxia denominacional*. Essa ortodoxia fixava-se tão logo a retórica da *livre interpretação* cumpria seu papel de atrair “[...] uma intelectualidade anticlerical há muito existente no Brasil e combativa ao poder da Igreja Católica sobre as consciências e o Estado” (VERAS, 2018, p.192).

Para o autor, discursivamente, o que estava em jogo nesse momento inicial era apresentar uma religião que estivesse para além da *autoridade pela tradição* representada pelo catolicismo. No entanto, longe de constituir “[...] comunidades religiosas onde a independência intelectual-teológica era aprovada ou estimulada” (VERAS, 2018, p.193), o cânon de uma

interpretação bíblica sedimentada de antemão era o que se apresentava como base para a formação educacional das comunidades protestantes e, com mais intensidade, a constituição de suas classes clericais por intermédio das instituições teológicas.

Além dos espaços educacionais apresentados, a Missão protestante educadora também tem sido abordada na constituição de *escolas e internatos indígenas*. Neste sentido, aludimos ao trabalho de Paes (2015) que, em um recorte temporal de 1928 a 1950, expõe as estratégias educacionais metodistas no sul do Mato Grosso entre os indígenas Kaiowa-Guarani. Dentre outras questões, o pesquisador apresenta esse processo civilizador sob o prisma da imposição/interiorização de uma cultura colonizadora. Destaca também como objetivos a civilização pelo ensino da leitura, da escrita, do respeito aos símbolos nacionais, analisando a inscrição das vidas indígenas em lógicas absolutamente diversas daquelas que as constituíam culturalmente (PAES, 2015).

Além dos espaços registrados, há também estudos sobre a intensa distribuição de *impressos* pelas missões evangelizadoras desde o início do século XIX e que informam da chegada de Bíblias, folhetos, livros e revistas muitas vezes antes mesmo da chegada das igrejas e escolas em rincões esquecidos. O estudo de Nascimento (2004) sobre a chegada do protestantismo em Sergipe, por exemplo, apresenta o trabalho dos *colportores* como que, estrategicamente, indo adiante da implantação de estações missionárias e preparando espaços para a instalação de igrejas e escolas.

A seguir, interessa-nos sistematizar, dos estudos explorados, a confluência discursiva entre protestantismo e republicanismo que aparece como chave de explicação para a inserção do projeto educacional protestante no Brasil da segunda metade do século XIX.

1.5 República, progresso e educação – a gramática que une brasileiros e missionários estrangeiros

Segundo Mesquida (1994), o processo de imigração estadunidense encontra relevante explicação na divulgação dos resultados de viagens de reconhecimento e de pesquisas que já ocorriam no Brasil, inclusive por meio de agências missionárias. Esse foi o caso da exploração que deu origem ao livro *Brazil and brazilians*, reeditado nos Estados Unidos sete vezes em apenas dez anos (1857-1867). A publicação foi produzida por dois missionários estadunidenses, Daniel Parrish Kidder (1815-1892) e James Cooley Fletcher (1823-1901), depois de uma expedição patrocinada pela *American Bible Society* que durou dois anos e meio, abrangendo quase todas as províncias brasileiras.

A atuação do pastor e missionário James Cooley Fletcher no Brasil foi intensa, tendo ele contribuído para a inserção protestante no Império e para a luta em torno da liberdade de culto (VIEIRA, 1980). O objetivo era a inserção do protestantismo no Brasil, espécie de religião civil nos Estados Unidos e, portanto, sinônimo de progresso, desenvolvimento tecnológico e científico na interpretação brasileira. Do envolvimento de Fletcher tanto com a diplomacia estadunidense quanto com o governo brasileiro, além das aventuras comerciais empreendidas, Vieira cita suas próprias palavras:

Sei que alguns podem dizer que não é do papel de um clérigo missionário estar envolvendo-se com negócios. Mas creio que tenho uma visão mais alta do que o mero interesse mercantil do meu país, pois sou dos tais que creem que a religião e o comércio são servos que, unidos com a bênção de Deus, servem para a promoção dos interesses mais nobres e mais altos da humanidade. (FLETCHER apud VIEIRA, 1980, p. 105).

O entrelaçamento entre o imperialismo e as missões transculturais não é novidade para os pesquisadores da expansão evangelizadora, e a ação de Fletcher tem sido analisada sob essa perspectiva (VALENTIM, 2010). Sobre o projeto missionário dos Estados Unidos no Brasil, Bandeira (1973, p. 124) refere-se à ação missionária aqui encampada como uma *ofensiva religiosa*, destacando que esta “[...] era também um prenúncio da expansão imperialista [estadunidense]”. Para os católicos do fim do Império e da primeira metade do século XX, a entrada protestante foi lida com as lentes de uma invasão religiosa e política (VIEIRA, 1980; ROSSI, 1938).

Mendonça (1995) realça que o protestantismo dos Estados Unidos, constituído como religião civil, estava na base de uma mentalidade cuja *conquista para o oeste* ultrapassava os limites das colônias estadunidenses. Tal conquista estendia sua ação messiânica a partir do *Destino Manifesto* para outros lugares do mundo, como projeto de construção do Reino de Deus na terra; segundo Leonard (1981, p. 133), “[...] mais ou menos conscientemente identificado com o sistema econômico dos Estados Unidos.”

Das *razões religiosas* que moviam a diáspora protestante nos Estados Unidos do fim do século XIX e início do século XX, o puritanismo, tradução prática do calvinismo, tanto no que se refere à sua viabilidade eclesiástica quanto política, constitui-se na bibliografia explorada ponto de partida recorrente acionado via sociologia weberiana.

Mendonça (1995) assinala que o puritanismo, ainda que conservando os aspectos da teologia calvinista, como a iniciativa divina quanto à concessão da graça e a ênfase no asceticismo pessoal, acrescentaria um elemento novo à teologia de origem reformada, qual seja: “[...] a iniciativa humana e pessoal na apropriação da graça. Surge assim, uma valorização do

homem e da pessoa” (MENDONÇA, 1995, p.42). O autor demarca que tal compreensão foi traduzida na chamada *Teologia do Pacto*¹⁹ e na *Confissão de Westminster*, esta elaborada na Inglaterra entre 1643 - 46.

Registra também Mendonça que, nas colônias norte-americanas do século XVIII, o pensamento iluminista resultou em novas leituras sobre a soberania de Deus, levando-se em consideração o “[...] alto conceito da natureza humana e das novas ideias sobre os direitos do homem” (MENDONÇA, 1995, p. 54). Para o autor, o *Grande Despertamento*, desde os movimentos avivalistas, foi uma resposta ao declínio religioso na América e se estendeu da década de 1730 até a Guerra da Independência (1775-1783). Nesse período,

A “era metodista”, como foi chamado o extenso período que marca a expansão territorial dos Estados Unidos, parece ter contribuído para cunhar o espírito do protestantismo americano, que se afastou dos modelos europeus ao ajustar-se de modo perfeito à cultura *sui-generis* que surgiu no meio-oeste, fundada sobre o valor do homem e sua capacidade de realizar coisas, em suma, o individualismo e o desempenho. (MENDONÇA, 1995, p. 56).

Em outro estudo, Mendonça e Velasquez Filho (1990) assinalaram o desenvolvimento do protestantismo nos Estados Unidos como síntese de um contexto cultural, histórico, social e político, que foi reconfigurando a teologia norte-americana pelas influências humanistas do racionalismo e do progressismo. Para os autores, o tripé religião - moralidade - educação tornou-se a viga sustentadora e normativa daquele projeto de civilização cristã.

Para Sellaro (1998 p. 27), a análise weberiana sobre o enlace entre protestantismo ascético calvinista e desenvolvimento do capitalismo torna-se fundamental para a “[...] elucidação de questões relativas aos aspectos históricos, religiosos e intencionais da educação protestante norte-americana no Brasil”. Gomes (2017) destaca que o individualismo, a liberdade, a democracia, o trabalho, o êxito e o progresso eram característicos de práticas educacionais nas escolas americanas. Para esse pesquisador, nessas instituições em que se privilegiavam o livre exame, a gestão cooperativa e a educação de caráter pragmático, compreendia-se que o avanço do indivíduo resultava em progresso de toda a sociedade.

No Brasil do século XIX, os registros indicam que o caminho para o acolhimento desses ideais já havia sido pavimentado. Assim, as agências missionárias norte-americanas e os seus projetos educacionais encontraram, nos interesses republicanos e liberais de uma elite ávida por transformações, pontos de convergência, possibilidades de emergência, de expansão e de influência no posterior sistema educacional republicano (VIEIRA, 2002, p. 263).

¹⁹ Para Meister (1998), a Teologia do Pacto diz respeito à compreensão de uma aliança estabelecida por Deus, criador e soberano, portanto indissolúvel, para abençoar sua criação por intermédio de seus eleitos.

Na síntese que realiza sobre o contexto que propiciou a inserção norte-americana no Brasil, Warde (2000) destaca que, paulatinamente, os Estados Unidos foram se configurando no imaginário social brasileiro como exemplo de desenvolvimento e progresso no qual o país deveria se pautar. Para ela, aos poucos, a elite intelectual brasileira foi abdicando do olhar sobre a Europa como um espelho em que se podia mirar e projetar, descobrindo no Novo Mundo – ou seja, nos Estados Unidos – ideal inatingível, mas, nem por isso, não desejado ou perseguido.

A situação era grave: os brasileiros, apegados aos prazeres do corpo, subjugados pela corrupção, inautênticos, não podiam nem imaginar o que era viver da espiritualidade! Em contraste com os brasileiros, a representação popular descentralizada, a escola disseminada, o povo industrioso, livre, honesto, enfim, americanos autênticos. Nem mimesis podia nos salvar! Espelho perverso, nele nos víamos não só invertidos, mas deformados. No imaginário das elites cravava-se o sentimento de erro e de fracasso. (WARDE, 2000, p. 39).

Em sua análise, o pesquisador José Gonçalves Gondra (2002) chama atenção para a existência desse outro projeto civilizatório existente no Brasil Imperial, além do projeto Europeu, este representado principalmente por França e Inglaterra, tomadas como chave geral de referências civilizatórias e que, no entendimento do autor, chegam a eclipsar outras possibilidades de análises. A rápida circulação e leitura no Brasil do relatório produzido de Celéstin Hippeau, professor da Faculdade de Paris, faz Gondra aventar a hipótese de legitimação de uma nova rota para o sonho civilizatório brasileiro no fim do Império. Da autoria de Hippeau, que também era secretário do Comitê de Trabalhos Históricos e das Sociedades Científicas, foi publicada, entre os anos de 1869 e 1881, uma série de relatórios sobre a instrução pública de vários países com o objetivo de que, na França, fossem conhecidos outros modelos de instrução, além de fazer circular em outros países inovações e reformas *que excelentes espíritos já pensaram*.

Publicado no Brasil pelo *Diário Oficial* do Império brasileiro entre 17 de fevereiro e 17 de março de 1871, o relatório sobre a Instrução Pública dos Estados Unidos havia sido traduzido por ordem do governo imperial e, posteriormente, também circulou na forma de brochura. Para Gondra, os relatórios de Hippeau atestam a escolha do sistema educacional estadunidense como modelo do entrelaçamento entre política, economia e educação na formação de um Estado nacional ideal. O pesquisador ainda assinala que Hippeau, “[...] no registro preciso do que vê em cada país, termina por defender a americanização como saída para os problemas da liberdade, gratuidade, obrigatoriedade, secularização e higienização dos estabelecimentos educacionais, em todas as modalidades e níveis de ensino” (GONDRA, 2002, p.164).

Warde (2000) destaca que, em meio ao efervescente contexto dos Oitocentos, os Estados Unidos surgiam como protótipo de Modernidade e civilização, as quais foram sendo plasmadas como faces de uma mesma moeda. Em contrapartida, a autora apresenta as *Exposições Internacionais* como lugar do escancaramento da *atrasada* realidade brasileira com seus estandes de produtos naturais, verdadeiros contrastes quando comparados às apresentações de outros países.

No que se refere aos ideais políticos, Mesquida (1994) assinala que os princípios republicanos já circulavam no Brasil há bastante tempo e podiam ser encontrados, por exemplo, na Inconfidência Mineira. Também os ideais da Revolução Francesa influenciavam o pensamento revolucionário brasileiro, sendo que as várias revoltas ao longo dos Oitocentos também aludiriam aos ideais republicanos latentes que eclodiam em várias províncias.

Daquele contexto, Mesquida (1994) sublinha a circulação do positivismo comteano e do liberalismo, cuja bandeira fora insuflada em especial pela organização maçônica, que, posteriormente, encontraria no protestantismo americano importante aliado em sua luta contra a Igreja Católica. Nesse sentido, Hilsdorf (1977) ressalta que a oposição católica aos hereges, aos praticantes das seitas ocultas e ao ideário liberal, muitas vezes foi a amálgama entre protestantes, maçons, positivistas, enfim, entre os chamados *homens inteligentes e sinceramente patriotas*.

Em síntese, os registros apresentam a confluência de liberais, republicanos, positivistas e protestantes na conjugação entre República e educação, ao mesmo tempo que, como num jogo de luz e sombras, protestantismo e catolicismo são apresentados como se fossem polos, respectivamente, de modernidade e de atraso.

As análises ressaltam que a constituição discursiva das similaridades entre liberalismo, República, Modernidade e protestantismo punham em xeque os sustentáculos educacionais de uma religião que, durante séculos, segundo a interpretação da época, havia se constituído como um dos principais responsáveis pelo atraso em que se encontrava o Brasil. Os estudos fornecem as interpretações desse protestantismo como antítese de um sistema arcaico, à medida que representava uma nação cuja independência e valores significavam, também, o rompimento com a *velha e tradicional Inglaterra*. Assim, à *enciclopédica e autoritária* escola católica, expressão *do falido* sistema imperial, opunha-se a *pragmática e democrática escola protestante, sopro renovador* que anunciava a vinda de uma República que se encontrava às portas (ALMEIDA, 2012; VIEIRA, 2002).

Ramalho (1975) destaca que, em tal ação missionária, não havia distinção entre evangelização religiosa e disseminação dos valores que sustentavam a formação da república

estadunidense. O autor assevera que a ideia de aperfeiçoamento progressivo presente na mentalidade protestante ultrapassava os limites do individual e se estendia a toda a sociedade, como que inserida em um processo de *evolução contínua*.

Por sua vez, Hack (1985) salienta que, traduzida para o campo educacional, a liberdade de consciência relacionada ao protestantismo norte-americano se encontrava na constituição de uma escola que optava pelo não proselitismo. Também Sellaro (1998, p.31) apresenta as escolas protestantes como espaços de atendimento aos filhos de maçons, republicanos e abolicionistas, “[...] discriminados nas escolas públicas do Império [...].”

Hilsdorf (1976, p. 95) assinala a constituição de um americano racional, pragmático, “[...] aureolados por uma tradição de eficiência e produtividade nos trabalhos agrícolas e elevado nível de comportamento democrático na vida social”, o que resultaria na interpretação das escolas protestantes como agências da razão, da ciência e do pragmatismo.

As observações de John Dawsen no artigo *O espelho americano: americanos para brasileiro ver e brazilians for americans to see* (2001) põem em suspenso a naturalidade que subjaz à constituição das ideias de Modernidade, democracia e República atreladas aos imigrantes americanos que chegaram no País desde o fim do século XIX. Para o autor, em boa medida, eram sulistas que aqui desempenharam o papel de *americanos para brasileiros ver*, pois, como confederados, eram defensores da escravização e retrógrados oponentes da industrialização, mas que, no Brasil, logo perceberam que lhes era mais vantajosa a união com os progressistas que os associavam aos ideais liberais estadunidenses, o que lhes propiciava uma lucrativa receptividade. Dawsen sublinha que essa estratégia de inserção também seria adotada por indivíduos que constituíram as *escolas confederadas*, a exemplo do Colégio Piracicabano (SP) e do Colégio Bennett (RJ), cujos grupos criadores, com raízes no metodismo sulista dos Estados Unidos, eram aliados do ideal republicano brasileiro, como o caso de Martha Watts, a quem se atribui a fundação do Colégio Piracicabano.

Os rápidos sinais que indicavam o esfacelamento de qualquer tentativa de unificação sobre o passado educacional do protestantismo no Brasil mostram, por exemplo, que o primeiro grande conflito registrado no interior do protestantismo brasileiro tem na educação, especificamente na ideia de escola aberta a todos os credos, um de seus principais disparadores. Silva (2015) destaca os embates no interior do presbiterianismo que, partindo de duas concepções de escola protestante – uma aberta de forma indiscriminada a quem nela quisesse [e pudesse] estudar e outra voltada apenas para os filhos de crentes –, tornou-se um dos motivos para a cisão da Igreja Presbiteriana, que passou a compor dois grupos diferentes: a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Presbiteriana Independente (1903). O autor destaca como

razões para uma série de conflitos, a interpretação negativa de um grupo de brasileiros à excessiva ingerência das agências americanas na igreja nacional, além da questão maçônica no presbiterianismo.

1.6 Inovação pedagógica e protestantismo no Brasil

Conforme Hilsdorf (1977), a inovação pedagógica presente nas escolas protestantes incluiu não apenas modelos de condições materiais diferenciadas, mas também procedimentos metodológicos atualizados, currículo diversificado, matérias científicas ou profissionalizantes, graduação do conteúdo por séries e método intuitivo, entre outros aspectos.

Ramalho (1976) ressalta o pioneirismo protestante na coeducação, na liberdade religiosa e na formação de professores normalistas sob a orientação dos mais *modernos métodos pedagógicos* e, ainda, a introdução dos *Kindergarten* para crianças pequenas no Brasil. Sobre a implantação do modelo da coeducação, Almeida (2012) apresenta os embates travados entre católicos e protestantes em torno do confronto direto com a moral cristã católica da época.

Os estudos de gênero têm influenciado uma prolífica produção sobre a abertura ao trabalho docente feminino nos espaços educacionais protestantes, a exemplo de Chamon (2008), Nicacio (2011) e Veras (2017). O recorte que Émile Leonard faz do *Correio Paulistano*, de 20 de agosto de 1872, sintetiza, não apenas o caráter inovador da educação protestante que esse historiador quer ressaltar, mas também os interesses do jornalista Rangel Pestana que, no fim do Império, revelava-se ferrenho defensor da educação americana. A publicação, entre outros aspectos, chama atenção tanto para a escola mista quanto para a atuação feminina nesse espaço, apontando para a não naturalização do olhar em torno das duas questões, ao mesmo tempo que enfatiza um modelo que se pretende disseminar. Assim a matéria destacava o desempenho da Escola Americana submetida a um exame de inspetoria: “[...] demonstrando desenvolvimento maravilhoso, como não estamos, nós brasileiros, habituados a presenciar nas escolas rotineiras do tempo colonial. Encontra-se ali o ideal americano, escola mista regida por mulher” (PESTANA apud LEONARD, 1963, p. 134).

Pode-se dizer que essas constatações se encontram condensadas no excerto a seguir, no qual Fernando de Azevedo trata a educação protestante no Brasil pelas lentes da ideia de colisão:

[...] provocaram um choque em nosso mundo pedagógico por implicarem uma ruptura com a tradição escolar do país. Onde imperava a intolerância religiosa, ergueu-se o princípio de liberdade de consciência: as escolas estariam abertas a todos sem discriminação de crenças e de culto. Em lugar de separação de

meninos e meninas por classes, quando não por escolas diferentes, o que se procurou estabelecer foi o regime da coeducação. Métodos que faziam mais apelo à inteligência do que à memória tomavam o lugar às práticas habituais de estudo em voz alta e da decoração que convidavam ao sono nas escolas. Em oposição ao dogmatismo reinante, ao espírito de rotina, à cristalização de processos, instalados nas escolas públicas, passaram à ordem do dia a busca, a análise e a experimentação de novas técnicas de ensino. Em vez de uma organização rígida baseada na autoridade e na disciplina, uma organização fundada no princípio de liberdade, de compreensão mútua e de colaboração. (AZEVEDO, 1997, p. 13).

O ponto de partida que Azevedo estabelece para esse acontecimento é a direção americana nas escolas-modelo, ligadas à Escola Normal Caetano de Campos:

Sob a alta orientação de Horácio Lane, que assistia, na qualidade de conselheiro, a Cesário Mota e a Caetano de Campos — os criadores do ensino popular em S. Paulo, e com a colaboração inestimável de Miss Brown e de seu pequeno grupo de professoras, lançaram-se no Estado as bases da educação primária que, por mais de trinta anos, gravitou na órbita que lhes traçaram seus fundadores, à volta da Escola Americana e de seus ideais. (AZEVEDO, 1997, p. 4).

O autor não apenas defende uma ideia de “choque” no campo pedagógico brasileiro provocado pelas práticas protestantes, mas também relaciona a orientação de Horace Lane — missionário presbiteriano e, à época, diretor da Escola Americana de São Paulo — a Cesário Mota e a Caetano de Campos na constituição *do ensino popular em São Paulo*. Sellaro (1989) vai adiante e afirma que a reforma do ensino público de São Paulo, influenciada pelo protestantismo, irradiou-se para os demais estados via circulação de ideias ou mesmo pela instalação de outros colégios protestantes:

Inicialmente, o efeito de demonstração dos colégios protestantes ocorreu em relação ao Estado de São Paulo, influenciando a reforma do seu ensino público. Em seguida, outros Estados foram atingidos pelas práticas pioneiras da educação protestante, via São Paulo, ou pela influência dos próprios colégios que surgiram nos principais Estados. (SELLARO, 1989, p. 25).

Hack (1985) aborda os traços da constituição da rede relacional que se constituiu entre protestantes e figuras proeminentes do fim do Império e início da República em torno da reforma do ensino paulista. Para o autor, Caetano de Campos, diretor da Escola Normal de São Paulo, ao decidir “[...] promover uma reforma substancial no ensino paulista, [criou] a Escola-Modelo, [e] buscou orientação pedagógica na Escola Americana” (HACK, 1985, p. 106). O texto trata também da contratação de Márcia Browne, missionária estadunidense que trabalhava na Escola Americana como professora, e de D. Maria Guilhermina Loureiro de Andrade, também professora protestante. Sobre essas contratações, Hack apresenta uma carta de Caetano de Campos a Rangel Pestana, de 1889: “[...] ao menos, pela primeira vez o Brasil vai ter uma

verdadeira escola com o ensino de *Pestalozzi não falsificado*, e é em São Paulo que se funda essa escola” (CAMPOS *apud* HACK, 1985, p.109, grifo nosso).

Na introdução do manual, *Primeiras lições de coisas, manual de ensino elementar para uso dos pais e professores*, reeditado 40 vezes nos Estados Unidos entre 1861 e 1884, e traduzido para o Brasil por Rui Barbosa, em 1886, o escritor, Norman A. Calkins, inicia o Prefácio à primeira edição apresentando indícios do que poderíamos chamar de *genealogia* do conteúdo de sua obra, bem como traços de uma conceituação do *método intuitivo, lição de coisas*, ou, ainda, nas palavras de Caetano de Campos, *ensino de Pestalozzi*. Sintetizando sua elaboração, o método era a antítese do modelo de transmissão oral por apresentar a aprendizagem das *coisas* por inspeção/observação, toque, reflexão, gradação na aprendizagem, expressão oral minuciosa do que se via e do que se experienciava.

No que se refere aos antecedentes de seu texto, Calkins convoca o educador morávio Comenius, cujas proposições sobre a importância dos sentidos no processo de aprendizagem foram, segundo ele, reforçadas por Pestalozzi no fim do século XVIII. Em seguida, ele arremata o entrelaçamento do método intuitivo com a recém-constituída psicologia: “Nos princípios filosóficos ensinados por esses dois grandes educadores e confirmados mais tarde pela experiência de outros observadores, funda-se o sistema de desenvolvimento mental exemplificado nesta obra” (CALKINS, 1886, p.14).

As notas de Rui Barbosa à obra de Calkins, na condição de tradutor, expressam um discurso que já tinha espessura no Brasil em torno da *moderna proposta* do ensino intuitivo *versus* a *obsoleta escola mecânica e verbalista*:

De feito, o que até hoje se *distribue* em nossas escolas de primeiras letras, mal merece o nome de ensino. Tudo nelas é mecânico e estéril; a criança, em vez de ser o mais ativo colaborador na sua própria instrução, como exigem os cânones racionais e científicos do ensino elementar, representa o papel de um recipiente passivo de fórmulas, definições e sentenças (...)

Esses métodos *empeçivos* e funestíssimos incorrem hoje na mais geral condenação; e a experiência dos países modelos indigita as *lições de coisas*, o ensino pelo *aspecto*, pela *realidade*, pela *intuição*, pelo exercício reflexivo dos sentidos, pelo cultivo complexo das faculdades de observação, como o destinado a suceder triunfantemente aos processos *verbalistas*, ao absurdo formalismo da escola antiga. (RUI BARBOSA, 1886, p.7, grifos do autor).

Rosa Fátima de Souza (2005) destaca que as ideias de Pestalozzi começaram a circular no contexto estadunidense na primeira metade do século XIX, sendo empregadas a partir da década de 1840 na defesa de uma reforma educacional cujo programa estaria fundamentado “[...] na articulação entre a criação de uma nova escola e o ideal de formação do cidadão republicano para viver numa sociedade em processo de modernização

(urbanização/industrialização)” (SOUZA, 2005, p. 23). Com efeito, o método intuitivo foi popularizado nos Estados Unidos apenas a partir de 1860.

Sobre a necessidade de inovação pedagógica no Brasil, um excerto de Tavares Bastos (1937, p. 67) demonstra a circulação das ideias pedagógicas da *moderna escola* em 1862:

Adquiri bons professores, convidai para isso o próprio estrangeiro, estabeleci graus de ensino e classes de cadeiras, abri canais legítimos às aspirações pelos bons mestres da instrução primária à secundária, e desta à superior, e tereis empreendido uma reforma radical. Não acrediteis, porém, que na expedição de regulamentos, na criação de inspectores, na mesma existência de escolas normais, onde haverá tudo menos professores capazes, consiste no remédio. Daí ao menino da cidade e do campo a chave da ciência e da atividade, a instrução elementar completa; dai-lhe depois as noções das ciências físicas; livrai-o dos mestres pedantes de latim e retórica, e o jovem será um cidadão útil à pátria, um industrial, um empresário, um maquinista, como é o inglês, como é o norte-americano, como é o alemão; será um homem livre e independente, e não um desprezível solicitador de empregos públicos, um vadio, um elemento de desordem.

A um só tempo, Tavares Bastos destaca a necessidade do estabelecimento de graus de ensino no Brasil, a superioridade da ciência e da atividade em detrimento dos conteúdos *inúteis* do latim e da retórica, bem como a formação do cidadão industrial. O autor ainda especifica os povos que, naquele momento, seriam exemplos de uma nova pedagogia: ingleses, norte-americanos e alemães. Os traços presentes no modelo defendido por Bastos não são outros senão os que constituíam a proposta educacional dos Estados-nações em formação naquele momento histórico.

O excerto da carta de Caetano de Campos a Rangel Pestana, em 1889, citada acima – *ao menos, pela primeira vez o Brasil vai ter uma verdadeira escola com o ensino de Pestalozzi não falsificado* –, informa implicitamente, quase trinta anos depois da declaração de Tavares Bastos (1862), que o método intuitivo já circulava na prática, ainda que numa versão *falsificada*. A referência da carta se fazia à entrada da missionária norte-americana, Márcia Browne, e da brasileira Maria Guilhermina Loureiro de Andrade:

A educadora Miss Browne contribuiu para a implantação do novo sistema pedagógico, colaborando com a organização e direção de três escolas-modelos em São Paulo. Além da Escola Modelo Caetano de Campos, anexa à Escola Normal, onde foi a primeira diretora, também organizou e dirigiu as Escolas-Modelo do Carmo e da Luz. (HACK, 1985, p.111).

Observa-se que se a primeira escola americana no Brasil, segundo a historiografia, tem sua criação no fim da década de 1860, seguida de outras nos próximos anos, isso significa certa concomitância ou, pelo menos, uma distância temporal não relevante sobre as apropriações do método intuitivo nos Estados Unidos e no Brasil. Além desse dado, nota-se que os excertos de

Caetano de Campos e Tavares Bastos revelam uma circulação de ideias e práticas relacionadas a uma inovação pedagógica que antecede à conformação daquelas instituições. Tais ponderações ajuda-nos a suspender a ideia das escolas protestantes no Brasil como primeiras intérpretes do método intuitivo, da coeducação e da graduação em séries, entre outras inovações. Em contrapartida, a imersão bibliográfica que realizamos para a composição deste capítulo assinala uma presença educacional protestante no Brasil que vai além da difusão ou da constituição de si como modelo autorizado de inovações pedagógicas, denotando uma presença incontestável na história da educação brasileira. Assim, há que se sublinhar a presença do protestantismo na complementação de afirmações como a de Maria Helena Bastos (2001) sobre a apropriação que vai se constituindo em torno do sistema educacional estadunidense no Brasil. Na ótica da autora:

A partir da segunda metade do século XIX, os Estados Unidos da América passam gradativamente a ser referência, juntamente com a França, isto é, modelos para a sociedade brasileira. *É interessante assinalar que a apropriação das inovações do sistema educacional americano se dá por dois relatórios elaborados com base em um olhar francês – Buisson e Hippeau.* Poderíamos aventar a hipótese de que o olhar francês fortalecia duplamente para a intelectualidade as inovações necessárias a serem implantadas na sociedade brasileira. Ou seja, se os EUA as adotaram e os franceses as aplaudiram, por que não fazer o mesmo no Brasil? (BASTOS, 2001, p. 107, grifo nosso).

A referência que Bastos faz à circulação dos estudos dos dois autores franceses no Brasil – em sua interpretação, veículos da apropriação nacional *das inovações do sistema educacional americano* – coincide em suas temporalidades com a implantação das primeiras escolas estadunidenses no Brasil. Nesse caso, os relatórios, em vez de arautos do ineditismo, somar-se-iam ao torvelinho do já vigente, que, por sua vez, também se somaria a outros já existentes.

Como foi possível observar por esses traços historiográficos, a ação educacional protestante no Brasil se configurou como potente força de inserção cultural pelas instituições, práticas, artefatos, culturas que faz circular e ideários que performa. O levantamento operado nos impele a ir adiante em busca da arqueologia dos processos de subjetivação cristã das quais o protestantismo é herdeiro e suas possíveis relações com os regimes de subjetivação escolar no Ocidente.

2. EDUCAÇÃO E A DIFUSÃO DO PASTORADO E GOVERNAMENTALIDADE PROTESTANTES

Clarões que persistiam no pensamento. Familiaridades que pareciam se revelar. Para além de uma apropriação *per se*, a escuta atenta das narrativas já constituídas sobre protestantismo e educação no Brasil aconteciam *pari passu* a outros movimentos que desempenhavam o papel de pôr em relevo possibilidades conceituais para o encontro que também já começava a ser entabulado com o nosso próprio arquivo. Movimentos, giros simultâneos que em nós operavam um jeito surpreendente de ver *um mesmo*.

Assim, ao mesmo tempo que víamos como os pares narravam os encontros com seus mortos, seguíamos atentos às linhas gerais que essas narrativas nos ofereciam e, com essas sinalizações, agregávamos outros companheiros de viagem que pudessem nos ajudar com possíveis caminhos e conceitos interpretativos sobre os quais se debruçaram em suas próprias cesuras arquivísticas. Pensadores que, com seus tições, suas caixas de ferramentas e movimentos que elucidam, pudessem nos ajudar a construir uma utensilagem para a inteligibilidade da empiria que começávamos a perscrutar. É sobre esses encontros que passamos a falar.

Inicialmente, o capítulo apresenta no tópico *Do gesto foucaultiano* uma narrativa sobre nossa atual aproximação ao pensamento de Michel Foucault, especialmente seus estudos sobre a historicidade dos processos de subjetivação ocidental que têm, no cristianismo, arquivo privilegiado. A familiaridade excessiva com a história de nosso arquivo impeliu-nos à busca por um referencial desconhecido que pudesse nos deslocar de uma habitualidade do olhar, do ver que padece de *viciação de origem*. Apesar de não serem alheios à nossa formação conceitos como ascese, exercícios espirituais, espiritualidade, exame de consciência, negação de si, pastorado e misticismo, entre outros, a tessitura desses fios apresentada pelo pensador francês fez ruir estruturas naturalizadas do pensamento, ao mesmo tempo que reavivou em nós um desejo de saber. O estudo se revelaria fundamental à compreensão dos processos de subjetivação ocidental via educação, essa profundamente fincada nos cristianismos católico e protestantes.

O tópico *Das linguagens da educação* dialoga com a perspectiva educacional protestante de uma formação cristã da vida toda para toda a vida, o que nos guiou à conexão com o conceito de *educacionalização* desenvolvido por estudos que analisam a atual perenidade educacional da vida humana. Os estudos do filósofo alemão Daniel Tröhler (2010; 2011a;

2011b; 2013; 2017) instigam pelo destaque à centralidade das raízes protestantes, essas interpretadas como fulcrais no atual processo contemporâneo de educacionalização social.

No terceiro e último item deste capítulo, *Do Evangelho Social*, debruçaremos-nos sobre esse movimento que emergiu da teologia liberal no fim do século XIX, exponencialmente no contexto estadunidense. A sociedade industrializada, o avanço científico e a adoção do método histórico-crítico na constituição da teologia protestante encontram-se entre os principais fatores que fizeram emergir o Evangelho Social. Do prisma do movimento, observaremos as proposições de Thomas Popkevitiz (2008) e Daniel Tröhler (2010) sobre a presença do protestantismo no substrato da educação progressiva e prática extensiva do pastorado cristão à sociedade.

2.1 Do gesto foucaultiano

Encontrar trabalhos que dialogassem com o pensamento de Michel Foucault em estudos sobre missões protestantes foi nosso primeiro movimento. Desse percurso, destaca-se a pesquisa de Christina Petterson, *O Missionário, o Catequista e o Caçador: Foucault, Protestantismo e Colonialismo* (2014),²⁰ na qual a pesquisadora examina a ação missionária luterana dinamarquesa na Groenlândia, a partir do século XVIII.

Em tal trabalho, Petterson apresenta o papel dos catequistas educados e treinados pela Missão protestante e sua intervenção no processo de subjetivação da população indígena groenlandesa. Os conceitos foucaultianos – *poder pastoral* e *governamentalidade* – são acionados pela autora em uma análise que imbrica protestantismo e colonialismo, destacando-se a centralidade do poder pastoral luterano para a efetividade da governamentalização pelo Estado dinamarquês. Entre diferentes técnicas de subjetivação empregadas pela pastoral protestante, Petterson evidencia a *escrita de si*, concluindo que essa foi a técnica basilar para a criação de diferenças raciais, sociais e de gênero na Groenlândia.

De uma perspectiva geral de obras que se dedicam ao estudo do cristianismo em uma perspectiva foucaultiana, foi pinçada a coletânea *Michel Foucault e a teologia: a política da experiência religiosa* (2016),²¹ em cuja introdução os organizadores, James Bernauer e Jeremy Carrette, exploram a apreciação crescente do pensamento do filósofo para a atualização do pensamento teológico e religioso cristão. Destacam também a abertura de ampla agenda política e social que a crítica foucaultiana pode fazer emergir nesse campo. Para os comentadores que

²⁰ The Missionary, the Catechist and the Hunter: Foucault, Protestantism and Colonialism.

²¹ Michel Foucault and theology: the politics of religious experience.

contribuem com a coletânea, a análise da cultura operada por Foucault torna-se significativa para os estudos da religião, em geral, e do cristianismo, em particular. Nessa esteira, os textos abordam o funcionamento político da religião contemporânea e a necessidade de novas ferramentas para a análise de regimes *político-espirituais*, acrescentando que a distinção entre secular e religioso na Modernidade é um axioma que não tem sustentação.

Bernaeur e Carrete propõem que “há indícios de que estamos às vésperas de uma sensibilidade espiritual pós-foucaultiana, que transforma o conhecimento teológico” (2016, n.p., tradução nossa). É especificamente na identificação de uma agenda crítica das práticas institucionais presente na obra de Michel Foucault que os autores encontram uma proposta de agenda social e política mais ampla para a teologia cristã, incluindo as vertentes católica e protestante, e acrescentam:

Foucault se engaja com a tradição cristã e desafia criticamente seu regime disciplinar. Ele, portanto, torna-se, ao mesmo tempo, guardião e adversário da fé cristã, uma tensão que cria a possibilidade de desenvolver novas relações dentro do cristianismo que são mais inclusivas e menos opressivas. (BERNAEUR, CARRETE, 2016, n.p., tradução nossa).

Antes de apressadamente se dizer que os autores estão tentando enquadrar Foucault em uma defesa da religião cristã é necessário ouvir Carrete em seu trabalho, *Foucault e a religião, corporalidade espiritual e espiritualidade política*²² (2000, p. 86, tradução nossa):

Foucault era ateu e sua “questão religiosa” era principalmente uma crítica da “transcendência” religiosa. A sua ‘questão religiosa’ procurou trazer o discurso religioso para este mundo, para o mundo do corpo e da política. As ideias de uma “corporalidade espiritual” e uma “espiritualidade política” são, portanto, tentativas de realocar criticamente a espiritualidade em um processo humano imanente.

Para o autor, o uso que o filósofo faz dos conceitos de *religião* e *espiritualidade* rompe com concepções tradicionais da religião, como entendida na sociedade cristã ocidental. Entre tantas perscrutações em torno de tal assertiva, capturou-nos o que Carrete expunha sobre as proposições de Foucault em torno da *experiência* – esta, nem simplesmente metafísica, nem apenas psicológica –, mas enunciativa de *mudanças nas bordas da racionalidade*.

Continua o autor: “o uso que Foucault faz da palavra ‘espiritual’ fundamentalmente cria uma tensão ao localizar os eventos silenciados dos sonhos, da loucura, do jogo de linguagem e, mais tarde, do político dentro do quadro de um contexto religioso mais familiar” (CARRETE, 2000, p. 46, tradução nossa). Sobre essa tensão, Carrete propunha que a irrupção na obra

²² Foucault and religion spiritual corporality and political spirituality.

foucaultiana de tais temas “[...] evocou uma série de questões religiosas e espirituais porque tentou encontrar um ‘fora’ da racionalidade tradicional, um estado de espírito livre e espontâneo, uma realidade ‘além’ do pensamento consciente” (2002, p. 45, tradução nossa), o que certamente lança pelos ares qualquer tentativa de enquadramento do religioso em uma prática monolítica.

O comentário de Daniel Galantim a uma entrevista ainda inédita de Foucault parecia complementar o mosaico de uma concepção de espiritualidade que não apenas a liberta da religião, como se essa lhe fosse um guarda-chuva único, como também fala de um sujeito que, livre da tutela de outrem, investe ativamente na construção de si. As palavras do próprio filósofo citadas pelo autor são elucidativas a esse respeito:

A espiritualidade é algo que você pode encontrar na religião, mas também fora da religião, que você pode encontrar no budismo, religião sem teologia, nos monoteísmos, mas que você também pode encontrar na civilização grega. Logo, a espiritualidade não está necessariamente ligada à religião, ainda que a maior parte das religiões comporte uma dimensão de espiritualidade.

O que é a espiritualidade?

Eu penso que é esta prática pela qual o homem é deslocado, transformado, abalado, até a renúncia de sua própria individualidade, à sua própria posição de sujeito. Trata-se de não ser mais sujeito como se fora até o presente, sujeito com relação a um poder político, sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito de uma crença também. Parece-me que a espiritualidade é essa possibilidade de sublevar a si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixada por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, etc. Ou seja, tornar-se outro que aquilo que se é, outro que si-mesmo. (FOUCAULT caixa 50, dossiê 12-13, apud GALANTIM, 2017, p. 221).

Bernaeur (1999, n.p., tradução nossa) infere que, ao sinalizar para um mundo sem espírito, para uma alma dominada pelo positivo das ciências humanas que a tornara sem vida – alma fantasmagórica, Foucault vai além da simples elaboração de um pessimista prognóstico: “A ambição de sua prática não era fortalecer a alma ou confirmá-la em sua verdade, mas, sim, renunciar a ela, transgredir suas fronteiras, reinventar sua relação com ela”, e complementa: “Foucault apresenta uma arte espiritual necessária, um dever de autorrelação, de ir além de como fomos criados para nos sentirmos animados. Ele procurou amplamente por antecipações e percepções tradicionais dessa arte” (CARRETTE, 1999, n.p., tradução nossa).

Alma, resultado da trama de saberes e poderes que procuram corpos para encarnar, “a alma, efeito e instrumento de uma anatomia política: a *alma, prisão do corpo*” (FOUCAULT, 1979, p. 32, grifo nosso). O filósofo invertia, assim, a proposição platônica do *corpo prisão da alma*, por alma que não pertence a nenhum domínio etéreo, mas que é permanentemente produzida.

Sobre outras possibilidades subjetivadoras, o interesse de Foucault em procurar compreender as relações existentes entre corpo e espírito no *zen* nos indicava um desejo de saber e uma prática de si livre, inquieta, transfronteiriça. A leitura da entrevista concedida em uma de suas estadas no Japão – para ele, grande incógnita dos limites da racionalidade ocidental, lugar em que esta, ao invés de colonizadora, tornara-se colonizada – nos fez refletir sobre a pergunta dirigida ao monge budista, Um bonzo: “É possível separar a prática do *zen* da totalidade da religião e da prática do budismo?” (FOUCAULT, 2014a, p. 82). Antes, o filósofo já havia não apenas apontado para a principal distinção entre os objetivos das práticas espirituais no *zen* e no misticismo cristão – neste, a individualização, naquele, a atenuação do indivíduo, mas também para suas similaridades. A pergunta parecia apontar para a abertura de um horizonte que insistia, não na recusa ao religioso ou às suas práticas, mas na afirmação das potências que podem ser encontradas em práticas espirituais conformadas ou absorvidas pelas religiões.

Potências religiosas. Potências das práticas espirituais. Em Carrette (1999), encontra-se a proposição da existência de uma espiritualidade política no pensamento de Foucault como tentativa de realocar criticamente a espiritualidade em um processo humano imanente. A referência à cerimônia fúnebre de Vladimir Herzog, jornalista assassinado em 1975 pela ditadura civil militar no Brasil, celebrada pelo arcebispo Dom Evaristo Arns, feita por Foucault em uma entrevista, parece reforçar a ideia de força política que, em seu pensamento, pode ser acionada pela religião:

Eu vi no Brasil quando aquele jornalista judeu foi morto pela polícia. E a comunidade judaica não se atreveu a realizar um serviço fúnebre. Foi o Arcebispo de São Paulo, Dom Evaristo, quem organizou a cerimônia, aliás, interdenominacional, em memória do jornalista na catedral de São Paulo. Atraiu milhares e milhares de pessoas para a igreja, para a praça e assim por diante, e o cardeal em vestes vermelhas presidiu a cerimônia, e ele se apresentou no final da cerimônia, na frente dos fiéis, e ele os cumprimentou gritando: ‘Shalom, shalom’. E havia policiais armados em toda a volta da praça e policiais à paisana na igreja. A polícia recuou; não havia nada que a polícia pudesse fazer contra isso. Devo dizer que tinha uma grandeza de força, tinha um peso histórico gigantesco ali. (CARRETE, 1999, n.p., tradução nossa).

Antes, à época da Revolução Iraniana de 1978, Foucault destacou a força político-ética da espiritualidade que fora acionada naquelas insurreições: “[...] havia outra coisa que não a vontade de obedecer mais fielmente à lei; havia a vontade de renovar toda sua existência, reatando com uma experiência espiritual que pensam achar no coração, mesmo do Islã xiita” (FOUCAULT, 2005, p. 264).

Posteriormente, e de passagem, na resposta a uma pergunta sobre a existência de “um tipo ideal” em suas formulações, o filósofo oferece sinalizações sobre o que para ele seria uma *espiritualidade política*, o que, a nosso ver, põe sobre a mesa um conceito a ser usado em outras revoluções, passadas e futuras, que têm o religioso como impulso, justificativa e desejo por outros modos de ser governado. Espiritualidade para além do arresto operado pelas instituições religiosas e pela negação da ciência moderna. Espiritualidade política.

A vontade de fundar inteiramente de novo uma e outra, uma pela outra (descobrir uma divisão completamente diferente por meio de outra maneira de se governar, e se governar de modo completamente diferente a partir de outra divisão), é isto a “espiritualidade política.” (FOUCAULT, 2005, p. 346).

Religião para além do clichê que a circunscreve como ópio do povo. Foucault destaca que, no contexto da Revolução Iraniana, essa tornara-se o *espírito de um mundo sem espírito*. Em outra leitura, o filósofo discorre sobre a emergência da religião como neurose no interior da discursividade científica do século XIX, chamando a atenção para aspectos que possibilitaram tal contingência: “[...] a religião pode ser o objeto de crença delirante, na medida em que a cultura de um grupo não mais permite assimilar as crenças religiosas ou místicas ao conteúdo atual da experiência” (FOUCAULT, 1975, n.p.). Ruptura que fez emergir o delírio onde antes existia Deus.

Os textos reunidos na seleção organizada por Daniel Galantin e Thiago Ribas, *Espiritualidade e política na contemporaneidade* (2021), também apresentam estudos que demonstram o uso do referencial foucaultiano no alargamento de uma compreensão sobre espiritualidade e vida política na contemporaneidade. Espiritualidade compreendida como potência criativa da vida em face das forças que tentam reduzi-la. Do que nos interessa, encontra-se na coletânea uma crítica contundente à definição eurocêntrica de espiritualidade e de religião, na qual os povos não ocidentais, *despossuídos de filosofia ou de ciência*, nada têm além do mito ou do pensamento mágico. A continuidade da crítica foucaultiana ao sujeito moderno de conhecimento, este, presumidamente destino de toda a humanidade, à desnaturalização de uma racionalidade pretensamente universal, acompanhada de um progresso que lhe seria naturalmente intrínseco, são destaques da obra que certamente serão articulados na empiria desta tese.

A coletânea organizada por César Candiotta e Pedro de Souza (2012), resultado do I Fórum Internacional de estudos foucaultianos sob o tema *O cristianismo em Michel Foucault*, reúne sínteses de discussões desse encontro. Os comentaristas também afirmam a potência dos

estudos do filósofo em torno dos processos de subjetivação pelo cristianismo, além de tomar o próprio modelo analítico de Foucault ao abordar práticas contemporâneas da religião. Da coleção, destacamos o estudo de Durval Muniz, *A pastoral do silêncio: Michel Foucault e a dialética entre revelar e silenciar no discurso cristão Foucault e o cristianismo*, no qual o autor discorre sobre a contemporaneidade do poder pastoral cristão. A análise recai sobre um documento elaborado pela Congregação para a Doutrina da Fé, publicado em 1986 – *A Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o atendimento pastoral das pessoas homossexuais*, tomada por Durval como possibilidade de vislumbre do “[...] funcionamento do poder pastoral em todo o seu esplendor” (2012, p. 107).

Estabelecendo um diálogo entre Michel Foucault e o teólogo alemão Jürgen Moltmann, o estudo de Irênio Silveira Chaves (2014) investiga as possibilidades de uma compreensão teológica que tenha como pressuposto as *técnicas de si*, o diálogo inter-religioso e a emancipação humana. O autor destaca o papel ativo de uma teologia que, atualizada pela autocrítica, pode se constituir locus de diálogo e alternativa discursiva “[...] para a libertação das formas que põem em risco a vida humana” (2014, p. 222).

Foucault também tem subsidiado estudos que se debruçam sobre a história filosófica da educação e o cristianismo em suas versões católica e protestante. Entre esses, destacamos o trabalho de Carlos Rubens Costa (2012), que, dialogando com o pensamento do filósofo por intermédio do conceito de poder pastoral, apresenta as mesclas que vão sendo operadas entre os pastorados cristãos e a conformação das instituições escolares no Ocidente. São três os acontecimentos tomados na análise do autor: 1) a ordem de São Bento e sua regra (século V d.C.), expressão do modelo pastoral católico; 2) a insurreição da Reforma Protestante no século XVI e a emergência de um novo pastorado; e 3) a Didática Magna de Comenius (século XVII), na qual se encontraria uma convergência dos pastorados cristãos na conformação de um pastorado pedagógico. Ao longo do estudo, percebem-se os traços históricos do papel precípua que os cristianismos vão produzindo na conformação do dispositivo pedagógico escolar, este, observado sob os ângulos do fim, dos saberes que elege, bem como das técnicas de poder que vai mobilizando no decorrer de sua existência.

Cláudia Calixto (2013), também sob inspiração do gesto genealógico foucaultiano, ao analisar as dobras que compõem a moderna racionalidade pedagógica performada no atual modelo educacional de sujeito empreendedor de si, que investe de forma ininterrupta na própria vida, toma como recorte temporal fim do século XVIII e século XIX e, como aporte empírico, o pensamento pedagógico conformado pela tríade Pestalozzi (1746-1827), Herbart (1776-1841) e Froebel (1782-1852). Da análise empreendida sobre as referidas bases, a pesquisadora destaca

as noções estratégicas que põem em evidência: 1) a noção de salvação do sujeito pela educação – Froebel; 2) a equacionalização entre individuação e multiplicidade – Herbart; e, ainda, 3) o fazer-se a si mesmo, “[...] o que incluiria um conhecimento íntimo da personalidade do sujeito de sua verdadeira natureza” – Pestalozzi (2013, p. 67).

A assertiva de Calixto é que o discurso pedagógico moderno recodificou a maquinaria teística que o precede. Ao tomar o pietismo alemão do século XVII como pano de fundo do pensamento dos três educadores em tela, a pesquisadora assinala o desbordar dos movimentos já operacionalizados pela ascese protestante calvinista e pietista ao oferecer o substrato que comporia a educação liberal: a secularização do conceito de salvação, na qual o sujeito se torna salvador de si mesmo em um progressivo processo de autoformação, autotransformação e vida laboriosa.

Das conexões operadas, a leitura desses trabalhos parecia nos sugerir como passo seguinte uma dedicação ao estudo sobre o *poder pastoral* em Foucault, sua constituição e deslocamentos, bem como as ressignificações performadas pelos protestantismos no exercício desse poder, inclusive na contemporaneidade. Veredas iniciais percorridas, chegava a hora de empreender nosso próprio encontro com o pensamento do filósofo.

2.1.1 Poder pastoral e processos de subjetivação – a trajetória de um encontro

Nosso encontro com a obra de Michel Foucault inscreve-se na desordem, no deslocamento do pensamento que embaralha e propõe a constituição de novos olhares. Em meio a um intenso movimento de leituras que aceleravam o pensar, ao mesmo tempo que reclamavam paradas, retornos, outras consultas, sabíamos que precisávamos avançar com o máximo de entrega e organização possíveis na leitura do autor. As indicações do filósofo no início do curso *Do governo dos vivos*, ministrado no *Collège de France* entre 1979 e 1980, guiaram-nos a tomá-lo como estudo moroso e consistente.

Da primeira leitura, víamos, por nós mesmos, a densidade do pensamento foucaultiano e sua potência para estudos sobre o cristianismo. Diante do mundo que se descortinava, decidimos por um caminho que parecia nos libertar de qualquer missão impossível: a de dissecar, por completo, tudo o que o filósofo propôs em sua análise sobre a religião cristã. Partindo dessa percepção, decidimos tomar o curso como guia de suas proposições, também como indicador centrípeto que pudesse nos guiar a outros conceitos nele contidos e, possivelmente, expandidos em outros estudos – naturalmente os que julgássemos úteis para esta caminhada.

Na tentativa de fuga de um tom “professoral” e ainda diante de um universo de comentadores bem mais capazes, escolhemos uma narrativa que evidencia nossos movimentos em torno de algo que tem sido real para nós: o impacto da prática intelectual foucaultiana em nosso pensamento. O encontro com o filósofo, especialmente mediante o referido curso, foi um momento de compreensão e revisão de muitos movimentos que conseguíamos identificar em nossa trajetória pelos meandros da tradição cristã, confundindo-se em um processo intenso de reelaboração pessoal em muitos aspectos.

Para o estudo a que nos propomos nesta tese, de largada, Foucault apontava-nos uma prática teórico-metodológica que não estabelece ou fixa um conjunto de posições às quais ele manteria fidelidade do início ao fim, ou cujo vínculo formaria um sistema estático. Antes, o que propunha era a apresentação de um desenho, em suas palavras, o mais legível possível, de movimentos que mais falariam de uma liberdade guiada por suas posições teóricas- que não paravam de mudar -do que de um plano de trabalho à moda da planta de um edifício – rígido, estático, permanente.

Sim, é no *movimento* que se inscreve o pensamento foucaultiano, “cinema, pois, em vez de escultura” segundo Aquino.²³ Tal assertiva esclarecia sobre um importante princípio do fazer genealógico: a distinção entre o que é contingente e o que é canônico. O cuidado com esses aspectos impõe-se a uma pesquisa atenta à não fixação de universais ou à naturalização de coisas que são históricas e situadas temporalmente, coisas que não são, *estão sendo*. Ética e estética em movimento aliadas a um desejo de saber.

Em termos conceituais, foi de salutar importância observar o movimento teórico-metodológico do filósofo em sua obstinada busca pelas raízes constitutivas dos processos da subjetivação ocidental. Assim, o estudo continuou com marcações, fichamentos, organização de conceitos e, por fim, elaboração de tabelas que nos davam uma visualização dos movimentos destacados por ele na constituição da 1) ascese antiga – na filosofia helênico-romana; e da 2) ascese cristã – na instituição monástica medieval. Esses marcos seriam fundamentais para pensarmos posteriormente sobre a 3) ascese protestante na Modernidade, marco temporal em que se situa nosso objeto.

Sob a instigante pergunta, “Como, em nossa civilização, se estabeleceram relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade, na forma da subjetividade, e a salvação para todos e cada um?” (2014, p. 69), Foucault percorre distâncias que recobrem todo o medievo depois de uma longa tessitura em torno da *aléthourgia* grega e a forja da verdade – verdade sem

²³ Informação pessoal.

a qual seria impossível governar os homens. O filósofo encontra nesse ritual a fonte da qual o cristianismo recolheria, adaptaria e conformaria o que posteriormente seria chamado de *confissão*.

Clemente de Alexandria (? – 215/217) e Tertuliano (160 – 220), ambos teólogos cristãos dos dois primeiros séculos A.D., foram tomados por Foucault na análise do importante deslocamento entre o tornar-se cristão tomando por modelo o estado da infância diante de Deus à construção do *pecado original* em Tertuliano. Segundo o autor, na elaboração teológica de Tertuliano, a nódoa, o pecado original, transmitido pelo sêmen a toda raça humana, impunha uma compreensão da conversão cristã como renúncia a essa mancha, alcançando o fiel, pelo exercício de si e pelo alcance da maturidade, de outra natureza. Portanto, nessa forja teológica, ainda que a existência humana se encontre em estado de perdição desde a sua concepção, é somente na vida adulta que se tem acesso à iluminação – lógica que Lactâncio, no século IV, irá transformar ao incluir todas as idades no processo de salvação, como será apresentado no Capítulo 3 da tese.

Foucault volta-se para os séculos I e II na busca do processo de iniciação do postulante ao batismo, destacando apenas a submissão do neófito ao estudo da *Didaquê*, pequena obra situada entre 60 e 90 d. C que reúne as principais tradições das primeiras comunidades cristãs. No entanto, tal iniciação passou a ser insuficiente sob o pastorado de Tertuliano que, diante da frouxidão com que estava sendo encarado o perdão pelo ato purificador do batismo, apresentou significativa modificação nesse preparo, tornando-o também um tempo de exercício moral. Ajustes que transformariam o catecúmeno em sujeito e prova de conhecimento ao mesmo tempo.

O medo tornou-se importante fio introduzido na constituição dessa tessitura, segundo Foucault. Se, por um lado, era necessária uma inabalável fé na revelação da verdade pela Escritura, por outro, o fiel nunca deveria estar seguro da própria virtude, pureza ou de que realmente era um salvo. Tal inquietude passará a acompanhar o postulante, não apenas no período que antecede o batismo, mas durante e depois desse sacramento; enfim, uma atitude de penitência que duraria toda a vida e que passaria a perscrutar a vida toda. “Verdade para a alma, verdade que se tornará verdade na alma, mas também verdade da alma, é isso que a penitência deve manifestar” (FOUCAULT, 2014, p. 123).

Foucault antecipa-se e fala do que viria a ser, vários séculos depois, o *éthos* protestante:

Antecipo muito, evidentemente, não é o que vocês encontram em Tertuliano, mas é isso que, levado ao extremo, se formulará no protestantismo. Pode-se dizer que, a partir do momento em que [este], por um lado, fez toda a vida cristã girar em torno da

fé e do ato de fé no que ele pode ter de absolutamente indubitável, a fé como rochedo da existência cristã e, ao mesmo tempo, [da] inquietude fundamental – de que nada deve poder nos tranquilizar no que concerne ao que somos e ao que vamos ser, à pureza que alcançamos e à salvação que nos é prometida –, a junção dessa certeza e dessa incerteza e a forma extrema [que elas] adquirem no protestantismo e, sobretudo, no calvinismo, nada mais é que a passagem ao limite do que vocês veem se formular em germe em Tertuliano [...]. (FOUCAULT, 2014, p. 117).

Voltando ao ponto anterior, o autor propõe que o medo que emerge na elaboração de Tertuliano era da ordem do acontecimento. Marcado pela ruptura com o pavor do destino ou dos decretos dos deuses do contexto grego, este era um medo voltado para si – um medo de si mesmo. Tal insegurança – a espreita do perigo no próprio sujeito – será fundamental na forja de uma relação de si com si mesmo nos séculos seguintes.

Ao reafirmar a relação entre subjetividade e verdade no processo da conversão existente em outras culturas e religiões, inclusive em algumas que antecedem o cristianismo, Foucault apresenta o que se tornara traço único da religião cristã: “No cristianismo [...] essa conversão como relacionamento da subjetividade com a verdade é, a partir de certo momento, pensada a partir da morte, da morte como exercício de si sobre si, isto é, da mortificação” (FOUCAULT, 2014, p. 147, 148). Revelação incessante da própria verdade. Mortificação de si para a morte. Novo nascimento.

Outra sinalização do filósofo quanto à originalidade do cristianismo, diz respeito a uma arquitetura teológica que foi sendo conformada diante das recaídas do fiel depois do acesso à verdade pelo batismo. Foucault considera um equívoco a compreensão que afirma a inserção da *ideia de queda* no mundo greco-romano pelo cristianismo. Aquele era um mundo já esquadrihado sob o compasso do bem e do mal, em suas palavras, “[...] um mundo da falta, um mundo da responsabilidade, um mundo da culpa. Da tragédia grega ao direito romano, em certo sentido, só se trata disso” (FOUCAULT, 2014, p. 171).

No tratamento da falta do convertido, o autor apresenta que, sobre a realidade cotidiana da religião cristã, pesava a questão: Como o sujeito que peca deve tratar aquele si mesmo com o qual rompeu por ocasião do batismo e que agora o reencontra na recaída? O cristianismo triunfou por ser uma religião da salvação na imperfeição, diz ele. É em torno da recorrência da falta, bem como da presença do diabo nas profundezas do próprio ser, que toda uma sofisticada engrenagem foi sendo montada e experimentada ao longo de séculos, de forma a assegurar uma trama que dará ao sujeito completa sustentação das nuances acrescidas à forja desse modo de *relação de si consigo*.

No processo de elaboração do *diz-me quem tu és*, Foucault discorre sobre a complexa trama que foi unindo batismo, confissão, penitência a uma rede dogmática e de autoridade

institucional na constituição do sujeito e de sua salvação. Para ele, não mais pelo processo mnemônico grego, mas por meio do dogma, da trama de saberes e poderes institucionais, a alma passaria a dizer quem é. *Em ti o mal habita. Estás perdido. Confessa-te. Penitencia-te. Sim, eu sou pecador. Em mim habita outro. A este devo renunciar. Salva-me.* Um longo processo histórico conformaria a instituição eclesiástica cristã, fábrica e, ao mesmo tempo, guardiã da salvação dos sujeitos que forjava.

A *direção da consciência* irrompera no cristianismo pela importação das técnicas da constituição de si na vida filosófica da Antiguidade, conformando um universo de práticas espirituais que ultrapassaria o *éthos* cristão. A nova cesura, a da direção pastoral, se daria na emergência do movimento monástico no cristianismo ocidental a partir do século IV, constituindo-se na esteira da circulação de modelos e ideias de instituições cenobíticas orientais.

Foucault então apresenta o que chama de toque *antiascético* na constituição do cenóbio ocidental ao aludir sobre a formação do mosteiro como tentativa de controle do monge nômade, da vida monástica transeunte que se formava na ausência de direção. Seria na relação com o domínio de tais liberdades que o mosteiro ocidental se institucionalizaria. No curso, *Segurança, território e população* (2008), o autor já havia afirmado o caráter antiascético do cristianismo, cujo pastorado se desenvolveu contra “[...] o que chamavam, retrospectivamente, de excessos do monaquismo, da anacorese egípcia ou síria” (FOUCAULT, 2008, p. 270).

Para o autor, no cenóbio dar-se-ia a largada ao exame de si mesmo para a descoberta do outro que em si habita, dos segredos que estão em conflito com a nova vida pós-batismo. “Quanto mais um se torna cristão, mais está exposto aos assaltos do diabo” (FOUCAULT, 2014, p. 145). Assim, o mortificar-se seria um processo que envolveria tanto o relacionamento consigo quanto o relacionamento com esse outro – o poder do diabo que habita os recônditos do ser – acrescentando-se aí uma terceira relação, esta, pressuposta na direção de um pastor – aquele a quem se manifestará toda a verdade de si.

No que se refere aos movimentos entre o papel da *direção espiritual* na Antiguidade e no movimento ascético monástico, o filósofo (2014, p. 242) expõe a drástica transformação entre a direção na ascese grega em torno de “[...] um objetivo preciso e determinado, exterior à relação de obediência [...]”, com o fim de guiar o outro à autonomia, para uma relação com base na submissão, e total obediência que jamais se completa, abarcando toda a vida e tornando-se fundamental na constituição cristã de cada ovelha e do rebanho todo.

Se na filosofia antiga o fim almejado situava-se no exterior, o que se constitui na direção pastoral cristã é a conformação de um estado interior. Revelar tudo de si e não querer nada para

si – esses dois princípios tornavam-se as duas colunas sobre as quais seria engendrada uma série de práticas que conformariam os processos de subjetivação na cristandade ocidental.

Adiante, o filósofo expõe que, tanto na organização da instituição monástica e de suas regras quanto na introdução da ideia de resgate da falta pela punição advinda do direito germânico, seriam desenvolvidos processos que, em conjunto, no interior do cristianismo, resultariam na penitência sobre cada infração: “[...] a penitência que se deve fazer a propósito de cada ato e para resgatar cada ato” (FOUCAULT, 2014, p. 179), deslocando a exposição dramatizada de si mesmo como pecador à oralização da falta em uma exposição jurídico-verbal.

Na aula do dia 5 de março do curso *Do governo dos vivos*, o filósofo destaca que, a partir do século XII, consoma-se o modelo penitencial *expositio casus* no cristianismo, algo bem diferente do que se conhecia, por exemplo, na penitência dos primeiros séculos. Do ato público que prescindia da palavra ou, quando muito, a usava para gritar, dizer-se pecador, ao ato secreto de detalhamento do próprio pensamento a outrem; da apresentação maciça dos pecados à narrativa detalhada e circunstanciada de cada falha – são vários os deslocamentos, desenvolvimentos e aperfeiçoamentos operados nesse processo que durara séculos.

Em tal modelo de práticas espirituais que une o autoexame incessante à obrigação de falar a outro sobre os próprios segredos, encontrava-se pressuposto o princípio de uma obediência sem fim, não necessariamente atrelada à capacidade desse outro que é ouvinte e guia. Emergência de um poder que aspira ao governo cotidiano dos homens a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo:

O pastorado está relacionado com a salvação, pois tem por objetivo essencial, fundamental, conduzir os indivíduos ou, em todo caso, permitir que os indivíduos avancem e progridam no caminho da salvação. Verdade para os indivíduos, verdade também para a comunidade. Portanto, ele guia os indivíduos e a comunidade pela vereda da salvação. Em segundo lugar, o pastorado está relacionado com a lei, já que, precisamente para que os indivíduos e as comunidades possam alcançar sua salvação, deve zelar para que eles se submetam efetivamente ao que é ordem, mandamento, vontade de Deus. Enfim, em terceiro lugar, o pastorado está relacionado com a verdade, já que no cristianismo, como em todas as religiões de escritura, só se pode alcançar a salvação e submeter-se à lei com a condição de aceitar, de crer, de professar certa verdade. (FOUCAULT, 2008, p. 221).

Tal acontecimento no ascetismo monástico entrelaçou conhecimento de si a verdades expostas pelo corpo dogmático institucional, bem como transformou práticas espirituais da antiga direção espiritual. Corpo doutrinal e corpo institucional asseguraram então a continuidade de uma nascente tradição embasada em regimes de verdade que foram institucionalizados e generalizados no Ocidente cristão. Não sem resistências. Tornou-se necessário, por exemplo, estabelecer a obrigatoriedade da confissão no Concílio de Latrão em

1215, revelando que, se no mosteiro a maquinaria da confissão já estava bem estabelecida, o mesmo não acontecia nas práticas religiosas que se encontravam para além de seus muros.

No curso *Segurança, território e população* (2008), encontra-se uma salutar e importante exposição sobre as resistências que se formaram em face da imposição de condutas pelo pastorado cristão no Ocidente. O filósofo escolhe a palavra *contraconduta* para se referir à análise de “[...] componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder” (2008, p. 266). No contexto em tela, *contracondutas* referem-se às lutas *antipastorais* que irromperam, principalmente, a partir do século XII contra o regime de poderes e saberes religiosos institucional.

O intento de Foucault, ao operar analiticamente sobre as *contracondutas* que emergiram desde o século XII, é romper com a polarização entre político e religioso, destacando o poder pastoral como ponto de articulação de temas, formas e preocupações, problemas exteriores uns aos outros que, contingencialmente, fizeram emergir acontecimentos como a insurreição da Reforma Protestante no século XVI.

Poder pastoral que passa da condição de propriedade de uma única instituição a objeto de disputas que demonstram sua possibilidade de pluralidade e de difusão. Nesse cenário, Reforma e Contrarreforma empreenderiam esforços, não apenas em torno de uma reintegração das *contracondutas*, mas também no recrudescimento do poder pastoral no interior de ambos os movimentos. Nas palavras do filósofo: “Nunca o pastorado havia sido tão intervencionista, nunca havia tido tamanha influência sobre a vida material, sobre a vida cotidiana, sobre a vida temporal dos indivíduos [...]” (2014, p. 308), na tentativa de fazerem frente a “[...] toda uma série de questões, de problemas referentes à vida material, à higiene, à educação das crianças. Portanto, intensificação do pastorado religioso em suas dimensões espirituais e em suas extensões temporais” (FOUCAULT, 2014, p. 308).

Segundo o filósofo, o *como devo me conduzir neste mundo* reapareceu como problema filosófico que deu origem a outras formas de se conduzir e que desbordariam da autoridade eclesiástica. Contexto amplo no qual, paulatinamente, o poder do soberano se deslocaria e absorveria a tarefa de uma organização territorial, seguido do cuidado com uma população. O poder pastoral seria deslocado para uma forma de governo secular, fazendo emergir e proliferar novas técnicas de direção de condutas. O autor arremata sua reflexão apresentando o que considera a maior de todas as questões da época – demanda que, em seu bojo, entrelaçou governo de si, governo da família e governo público: a instituição das crianças. Em suas palavras,

[...] como conduzir as crianças, como conduzi-las até o ponto em que sejam úteis à cidade, conduzi-las até o ponto em que poderão construir sua salvação, conduzi-las até o ponto em que saberão se conduzir por conta própria – é esse o problema que foi provavelmente sobrecarregado e sobredeterminado por toda essa explosão do problema das condutas no século XVI. A utopia fundamental, o cristal, o prisma, através do qual os problemas de condução são percebidos é o da instituição das crianças. (FOUCAULT, 2008, p. 310).

Salvação, obediência e verdade, traços do governo pastoral dos homens que seriam retomados e atualizados no interior de uma *ratio status* sob a qual a escola emergiria, discursivamente, como espaço basilar para a conformação de novas formas de governo.

Do modelo pastoral hebraico Foucault toma suas principais características para a forja de seu conceito de *poder pastoral*, a saber: a presença do pastor como elemento fundamental na formação, na coesão e na sobrevivência do rebanho; cuidado e proteção que o pastor dedica tanto para preservar quanto para livrar o rebanho; dedicação que se estende a todo o rebanho e a cada um daqueles que estão sob seus cuidados. O filósofo identifica as atualizações desse poder em uma *nova arte de governar* que, na constituição de uma *razão*²⁴ *de Estado*, seria disparada no século XVI.

Para ele, o poder do soberano nos séculos XVI, XVII e XVIII tinha apenas uma ideia da população, esta, elemento que “[...] está esboçado mas não presente, esboçado mas não refletido” (FOUCAULT, 2008, p. 371). Paulatinamente, vai emergindo uma nova forma de governar mediante uma série de cálculos, procedimentos e técnicas que irão incidir na gestão da população, a qual passa, a partir da segunda metade do século XVIII, da condição de “[...] um grupo de sujeitos situados em limites territoriais mais ou menos definidos” à condição de “[...] seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas” (FOUCAULT, 2008, p. 494).

Sobre os estudos das artes de governar a população, a saber, a governamentalidade, Foucault assinala suas principais características: 1) uma análise da racionalidade implicada e procedimentos técnicos do exercício de governo, o que inclui a compreensão do desenvolvimento de uma série de saberes ao longo do tempo; e 2) o encontro entre as práticas de dominação e as técnicas de si, o que incide em uma análise que encontra o sujeito em suas estratégias de resistências. Análise que se estende para além de uma perspectiva polarizada entre um poder de violência, por um lado, e uma adesão voluntária, por outro; e ainda 3) a

²⁴ O autor define o seguinte conceito para o uso que faz da palavra razão: “[...] essência inteira de uma coisa, é o que constitui a reunião de todas as partes, é o vínculo necessário entre os diferentes elementos que o constituem” (FOUCAULT, 2008, p. 342). O conceito será retomado outras vezes.

relação entre os sujeitos, ou o governo de si por si mesmo, na sua articulação relacional com os outros.

Em resumo, segundo Castro (2009, p. 191), a governamentalidade inclui, “[...] em sua máxima extensão, o estudo do governo de si (ética), o governo dos outros (as formas políticas da governamentalidade) e as relações entre o governo de si e o governo dos outros”. Por esse prisma da intersecção entre governamentalidade e uma ética constitutiva de si, diz Foucault: “[...] a noção de governamentalidade permite, creio, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a matéria mesma da ética” (FOUCAULT, v. 5, 2006, p. 286).

A noção de governamentalidade torna-se importante para o nosso estudo por entendermos que a emergência do protestantismo, ao propor a liberdade do sujeito em relação aos poderes institucionais católicos, o acesso às Escrituras e a prática pastoral de si, tornou a Reforma acontecimento decisivo no processo do governo de si na Modernidade. É conforme essa perspectiva que tentaremos empreender esta análise, procurando perceber o protestantismo²⁵ segundo o prisma do que propõe como sacerdócio de si; as políticas de governamentalidade que expressam mesclas da relação entre protestantismos e Estado moderno; e o conjunto de relações entre o governo de si e dos outros, observadas nas práticas de leitura das Escrituras que vão sendo conformadas nos movimentos protestantes.

Tal síntese inicial impeliu-nos à retomada de uma cartografia já desenhada anteriormente sobre a Reforma Protestante e a escola, constituída na Modernidade. A defesa luterana da ideia de uma educação sob a responsabilidade do Estado nos parecia dialogar diretamente com a ideia de extensão de uma pastoral que se secularizaria e que encontraria na escola, lugar privilegiado de espraiamento. A ruptura com o poder pastoral católico também nos incentivou a pensar por novos ângulos um governo religioso que se constituiria, no protestantismo, pelo enlace entre poder pastoral e governo de si na Modernidade.

Se até aqui, o capítulo contemplou um relato sucinto sobre nossa imersão em parte da prática histórico-filosófica de Michel Foucault, de agora em diante, o mesmo apresentará nossa primeira tentativa de operação com a utensilagem captada. Assim, serão acrescentados novos rabiscos ao antigo mapa historiográfico sobre Lutero e Comenius que compúnhamos desde a graduação, bem como traços de estudos que contemplam a educação protestante sob a perspectiva filosófica da educação. Destarte, será averiguado o conceito de educacionalização,

²⁵ É proposital o uso de protestantismo no singular neste momento, logo seguido da mesma palavra no plural. A escolha explica-se pela compreensão de que, ainda que plurais, haveria pontos de convergências entre os protestantismos, entre estes, o processo de subjetivação moderno.

seguido de reflexões sobre o Movimento do Evangelho Social na Modernidade, ambos identificados por nós como profícuos e potentes aos estudos transnacionais da educação protestante. O objetivo é pavimentar de modo ainda mais consistente o exercício empírico com o arquivo da *Unevangelized Fields Mission*.

2.2 Da pastoral cristã à antropotécnica educacional moderna

O retorno ao texto, captado dos movimentos de contracondutas, tornara-se fundamental para a sobrevivência da Reforma Protestante, bem como para a popularização de suas bases. Foucault destaca que aquele foi um momento de irrupção de novas subjetividades, do ruído crescente em torno das perguntas sobre a condução de si mesmo, dos filhos e da família, estas, certamente orientadoras de qualquer poder pastoral emergente.

Os dois documentos escritos por Lutero: o primeiro, uma carta, *Aos conselhos de todas as cidades alemãs para que criem e mantenham escolas cristãs*, de 1524, e o segundo, de 1530, *Uma prédica para que se mandem os filhos à escola* (LUTERO, 1995, v. 5), agora lidos sob o ângulo do conceito de *poder pastoral* em mente, demonstravam rastros da luta travada pela pastoral protestante em torno do governo das almas, observando-se o palco usado por Lutero em sua enunciação discursiva: a educação da juventude pela conjugação da economia de três instâncias – igreja, poder temporal e família.

Em sua análise, o contexto reclamava uma atitude urgente, não para recuperar as *escolas da monjaria*, espaços nos quais se podia passar 20 anos e, ao fim, sair sem ter nem sequer aprendido bem o latim. Outra escola era necessária. Uma escola que deveria ensinar novos modos de vida, conformadora de novos métodos, espaço da atuação de novos professores. Seria uma escola que servisse tanto ao estado clerical quanto ao secular – este também dádiva de Deus, que deveria se inspirar no modelo ideal divino de governo. Disso dependia a civilização da Alemanha. Disso dependia toda a Reforma Protestante (LUTERO, 1995, v. 5).

Se, por um lado, sobejavam os ataques à escola monástica, por outro, seria nos empréstimos desse modelo que o movimento reformado delinearía, a nosso ver, seu programa pastoral de maior alcance. A proposta reformada de escola apresentava transformações em tempos, espaços e abrangência. Centralidade do texto, das línguas e das ciências. Professores pastores. Modificações também mestiçadas com boa parte das antropotécnicas monásticas que moldaram a educação ocidental, subsistindo até a atualidade.

Dessas atualizações, séculos depois, Durkheim observaria as conexões entre o internato escolar e o modelo cenobítico: “Não seria o internato integral um simples prolongamento da

ideia monacal que ter-se-ia estendido, por um contágio natural, do domínio religioso ao domínio escolar?” (DURKHEIM, 1995, p. 116). Sobre as matrizes das práticas pedagógicas modernas, Noguera-Ramírez e Marín-Díaz (2020) também destacam que estas teriam nas escolas monásticas medievais uma das condições de emergência. No entanto, entre esses registros, nenhum seria mais contundente que o de Sloterdijk, ao destacar que o novo regime antropotécnico iniciado na Modernidade fora antecedido por uma “[...] pequena minoria de extremistas ascéticos que se destacam da multidão para afirmar que eles mesmos são, na verdade, todos” (SLOTERDIJK, 2012, p. 287, tradução nossa).

Aprofundando o movimento da Reforma em direção ao mundo, Lutero destacava que a ruína das escolas também estava diretamente ligada ao poder temporal, que deveria reconhecer-se como instrumento do governo divino que usa mentes bem-preparadas para sua glória. O governo terreno, que até então não se via na condução das almas, agora era desafiado a tomar para si novas responsabilidades neste sentido, ocasionando uma secularização do poder pastoral.

O poder pastoral cristão intramundano mesclar-se-ia de forma crescente ao governo da cidade via educação secular, o que transformaria a escola na principal agência de civilização cristã, papel anteriormente exercido apenas pela igreja. Como poderá uma nação prosperar se na sua condução não estiverem homens bem formados? A resposta de Lutero seria contundente: “[...] o melhor e mais rico progresso para uma cidade é quando possui muitos homens bem instruídos, muitos cidadãos ajuizados, honestos e bem-educados” (LUTERO, 1995, v. 5, p. 309).

Emergia das intenções da pastoral proposta, não apenas a formação de um clero, mas também a de um sujeito útil à cidade, ao Estado. O trabalho seria compreendido de forma abrangente, e o valor espiritual a ele conferido no cenóbio seria igualmente secularizado. No Ocidente, discorre Foucault (2018), o modelo de comunidade monástica que prevaleceu era bem diferente daquele que Cassiano (360 – 435)²⁶ conheceu como hegemônico nas comunidades orientais – o contemplativo. O tipo pacomiano – mosteiros egípcios de pessoas pobres – cuja regra impunha o trabalho, em vez da mendicância, seria, segundo o filósofo, o que predominaria nas instituições ocidentais.

O *éthos* agostiniano da eterna desconfiança sobre a efetividade de qualquer ação humana para a própria salvação fizera desaparecer a trajetória voluntarista para autopurificação e autossantificação, “[...] em favor de um trabalho que será imposto, organizado, regulamentado”.

²⁶ São João Cassiano é considerado o pai do monasticismo ocidental e foi um dos padres do deserto.

Também nos mosteiros beneditinos da altíssima Idade Média, continua Foucault, “[...] o trabalho se torna uma atividade fundamental – claro, com um valor espiritual [...]” (FOUCAULT, 2018, p. 151).

Voltando a Lutero, este afirmava que para governar os homens tornava-se necessário educá-los (1995). Dividia-se, assim, a ovelha com o poder temporal, ao mesmo tempo que se assegurava ao movimento reformado, difusão e lançamento de seus tentáculos em novas formas de subjetivação. Desfaziam-se as fronteiras que separavam mundo e mosteiro e secularizava-se a ideia de vocação.

Trabalho, educação e governo dos homens – fulcros do discurso educacional luterano que seriam retomados na Didática Magna do pastor morávio, Comenius, no início do século XVII. *A arte de ensinar tudo a todos*, proposta da obra, afirma a continuidade de uma *pastoral educacional protestante* que continuaria viva, e o que a proposta luterana havia pensado apenas para as cidades alemãs seria arremessado a outro nível, sob o adjetivo de *universal*, nas palavras de Comenius: “[...] um método universal de fundar escolas universais” (1649/2001, n.p.).

Anacronicamente, diríamos que a obra comeniana pode ser compreendida como o *primeiro tratado de educação escolar global*. No entanto, a proposta de *universalidade* evidenciada nesse marco da pedagogia ocidental não é inédita e suas raízes se conectam diretamente às palavras do próprio Cristo quando, em sua assunção aos céus, proferiu o imperativo: “Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, *ensinando-os* a obedecer a tudo o que eu lhes ordenei (BÍBLIA SAGRADA, NVI, Mateus 28:19, 20, grifo nosso).

A trama que uniu anunciação salvífica e universalidade, fixando-as no objeto *educação escolar*, não mais cessaria de performar discursivamente sobre um empreendimento que, ainda que sob novos arranjos, atestaria sua perenidade sob os auspícios de um caráter redentor e universal; escolarização que deveria chegar a todos, inclusive àqueles que dela não precisaram, que sequer sabiam de sua existência, ou que se a souberam, não a quiseram.

Atesta-se a potência do imperativo bíblico “*Ide a todos, ensinando-os*” quando se observa sua profusão e dispersão imbricadas a declarações e a projetos de alcance mundial na contemporaneidade. A título de apenas alguns exemplos, podemos encontrar seu eco na 1) Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU (1948): “Toda pessoa tem direito à educação”; 2) na Declaração Mundial sobre Educação para *Todos* em Jomtien, Tailândia, (1990): “[...] a educação é um direito fundamental de *todos*, mulheres e homens, de *todas* as idades, no *mundo inteiro*; e 3) nos discursos do Banco Mundial: Aprendizagem para *todos* – Estratégia 2020 para a educação: “O acesso à educação, que é um direito humano básico [...]”.

No último documento citado, *Aprendizagem para todos: Estratégia 2020 para a educação, do Banco Mundial*, os paralelos que podem ser estabelecidos com o tratado comeniano afirmam discursos cujas enunciações se fazem/refazem há séculos. Basta comparar a coluna da proposição maior do documento e as afirmações de Comenius em sua *Didática Magna* para se perceber tais atualizações discursivas:

Quadro 2: Educação para todos

BANCO MUNDIAL	COMENIUS
Em suma, a nova estratégia do Banco Mundial para a educação é: investir cedo. Investir com inteligência. Investir para todos (BANCO MUNDIAL, 2011, p. 4).	<i>Investir cedo</i> : “[...] uma vez que dos anos da infância e da educação depende todo o resto da vida, se os espíritos de todos não forem preparados desde então para todas as coisas de toda a vida, está tudo perdido [...]” (COMENIUS, 1649/2001, n.p.).
	<i>Investir com inteligência</i> : “Tratado da Arte Universal de Ensinar Tudo a Todos ou Processo seguro e excelente de instituir [...] escolas; [...] caminho fácil e seguro de pôr estas coisas em prática com bom resultado” (COMENIUS, 1649/2001, n.p.).
	<i>Investir para todos</i> : “É também uma lei de humanidade que, se se conhece qualquer meio de ir em auxílio do próximo [...] não de um homem só, mas de muitos, e não apenas de muitos homens, mas de muitas cidades, províncias e reinos e, digo até, do gênero humano inteiro” [...] (COMENIUS, 1649/2001, n.p.).

Fonte: elaboração nossa.

Se as bases da educação escolar universal foram lançadas por Lutero e Comenius, o que Tröhler (2011a) propõe é uma análise do que chama *reflexo educativo*, para ele, emergência da resolução de problemas sociais pela educação, marco de uma sociedade pedagogizada que se encontraria perenizado na contemporaneidade.

2.3 Da educacionalização

De modo geral, pode-se dizer que a educacionalização ou pedagogização tem sido um conceito empregado para referenciar o crescente fenômeno da interpretação de questões sociais como problemas educacionais. Na década de 1950, segundo Depaepe et al. (2008), o sociólogo alemão, Japenter Kob, usou o termo para falar sobre a tendência pedagogizante que surgira no interior de praticamente todas as instituições sociais em um processo de modernização da sociedade, marca bem evidente no Estado de bem-estar social estadunidense, cuja oferta abundante de emprego requeria, de forma crescente, melhor formação da mão de obra.

É recente a popularização da expressão *educacionalização dos problemas sociais*, segundo Depaepe e Smeyers (2016). Nesse sentido, os autores destacam que foi apenas a partir da década de 1980 que o termo passou a ser adotado de forma mais ampla no contexto alemão e nos estudos belgas e britânicos. Paulatinamente, o conceito passou a ser usado como espécie de guarda-chuva para falar sobre a expansão crescente do processo educacional desde o século XIX.

Segundo Tröhler (2016), ainda que haja uma pluralidade interpretativa, o que existe em comum nos vários usos do conceito é a compreensão de uma intersecção entre problemas sociais e educação – processo que confere a esta a tarefa de encontrar soluções para aqueles. Apoiando-se nos estudos foucaultianos, o autor afirma que tal questão em si “[...] é muito mais antiga e refere-se a temas específicos de higiene, economia, delinquência e prisioneiros, bem como a sexualidade infantil, ou pedagogização do sexo das crianças [...]” (TRÖHLER, 2016, p. 698, tradução nossa).

Destaca-se que, em geral, a análise de uma sociedade que se tornara educacionalizada e educacionalizadora assinala que tal fenômeno se estende para muito além do âmbito escolar. Há um consenso entre os estudiosos de que, ainda que a razão pedagógica tenha tido durante muito tempo o espaço escolar e suas práticas pedagógicas por *leitmotiv*, pode-se dizer que a escola se constitui na atualidade apenas um dos centros educacionalizadores da atual sociedade pedagogizada

Tais estudos têm em comum a assertiva de que, na contemporaneidade, há um amplo processo educacionalizante no qual a vida humana estaria imersa. A discordância com tal afirmação seria dirimida diante de um olhar sobre o próprio mover-se vigiado e orientado educacionalmente, em todos os espaços e etapas da existência, percebendo-se que, não apenas o modelo de vigilância exaustiva se estendeu a todos os lugares, como também a pretensão de formação educacional *ad aeternum*.

2.3.1 Republicanismo e Protestantismo – linguagens da educação

Por que as pessoas, independentemente de onde estão situadas, compartilham certas convicções ao identificar determinadas circunstâncias sociais como questões educativas? Essa é a pergunta que Daniel Tröhler (2013a) procura responder pela elaboração do conceito *linguagens da educação* – um modo específico e transnacional de falar, pensar e escrever sobre a educação que não necessariamente aparece de forma visível nos discursos educacionais, mas nem por isso é ausente e menos potente em efeitos e práticas.

Partindo dos estudos linguísticos de Saussure e do alinhavo metodológico entre os campos da filosofia, da sociologia, da história e das teorias linguísticas da cultura, os estudos de Tröhler (2011a) propõem uma análise de discursos que emergem no campo educacional, ou que sobre ele são constituídos, segundo uma perspectiva transnacional e comparativa que incide sobre os estados do norte da Europa e os Estados Unidos.

As *linguagens* com as quais o filósofo propõe-se a trabalhar têm, em sua análise, raízes religiosas e políticas. Do *éthos* religioso, Tröhler dialoga com três reformas protestantes²⁷ e com as organizações políticas e sociais que, segundo o autor, estas inspiraram, bem como os diferentes modelos de educação que fizeram emergir. Em sua análise, a) a Reforma Luterana em Wittenberg estaria fincada em uma ideia dual de mundo e com uma educação voltada para a *Bildung* – processo de aperfeiçoamento da alma inspirado nos ideais estéticos da Grécia Antiga; b) a Reforma Zwingliana em Zurique, assentada no ideal de formação do cidadão democrático e cooperativo; e c) a Reforma Calvinista em Genebra, com um padrão de governo teocrático, que estaria imbricada atualmente em um modelo educacional fundamentado na psicologia do teste e sua ênfase na eficiência (TRÖHLER, 2011a). Em suma, o autor defende que, inclusive na atualidade, a educação comporta raízes religiosas protestantes e é por elas atravessada, sem que a historicidade dessas raízes seja reconhecida.

As linguagens dos protestantismos reformados permeiam de forma extensiva os estudos empreendidos por Tröhler (2011a, 2011b, 2013, 2017, 2019, 2020, entre outras referências). O núcleo central da proposta do autor refere-se à defesa de que, mediante a fusão das reformas calvinista e zwingliana, ter-se-ia constituído um modelo de cidadão autogovernado, virtuoso, comprometido e ativo na construção da riqueza da *pólis*. O enlace desses dois protestantismos com o campo educacional ter-se-ia dado em meio a um contexto em que se procurava conciliar o ideal do republicanismo clássico e o avanço do comércio na Europa do século XVIII.

Do *republicanismo clássico*, o autor discorre sobre mesclas que este operaria entre as ideias de liberdade, autogoverno, patriotismo e virtude. Com liames na filosofia política antiga, o republicanismo clássico teria, para Tröhler (2011a, 2013b), forjado um pano de fundo político singular em Zurique e em outras cidades-estados suíças, hegemonicamente protestantes, a partir de 1520.

O autor dirá que dessa atualização emergiram argumentos anticapitalistas que propunham como modelo contrário ao homem comercial, apaixonado por lucros e, portanto,

²⁷ Podemos também pensar em protestantismos no plural pelas referências que Foucault (2008) faz à emergência de formas plurais das artes de governar que conformariam diferentes “Estados”, a partir do século XVI. Para o filósofo, aquele foi um período histórico em aberto e temporalmente não polarizado para uma unidade última.

corrupto, o cidadão republicano, patriótico e moralmente orientado para o bem comum, cuja personificação seria mais bem encontrada no proprietário de terras, no agricultor. Desse modelo, surgiria a ideia de uma educação da alma para a virtude pública e para a cidadania e, por meio dele, sucessivas tentativas na elaboração de saídas para os conflitos gerados entre a economia moderna e o republicanismo clássico.

O modelo de análise a que Tröhler se propõe pelo enlace de sistemas político-culturais e práticas educacionais não é uma novidade, e é essa a afirmação do autor em outro estudo feito ao lado de Popkewitz e Labaree (2011b). O exemplo que os autores fornecem para corroborar tal proposição é o de Montesquieu na obra *Do espírito das leis*, de 1748. Como se pode perceber nos excertos a seguir, Montesquieu estabelece nítidas diferenças entre os regimes monárquico e republicano, atribuindo ao primeiro a obediência pelo medo e ao segundo o exercício da liberdade pela educação do espírito. Os cristianismos católico e protestante, em suas diferenças, originariam modelos educacionais distintos. Nas palavras de Montesquieu:

A religião católica é mais conveniente a uma monarquia e a protestante acomoda-se melhor a uma república. [...]

Isso porque os povos do norte têm e sempre terão um espírito de independência e de liberdade que os povos do sul não têm, e uma religião que não tem chefe visível é mais conveniente à independência do clima do que uma que o tenha.

É em um governo republicano que todo o poder da educação é necessário. O medo de governos despóticos surge naturalmente em meio a ameaças e punições; a honra das monarquias é favorecida pelas paixões, e, por sua vez, as favorece; mas a virtude é uma renúncia a si mesmo, sempre árdua e dolorosa. (MONTESQUIEU, 1748/2000, p. 469).

Para explicar a extensão desse processo que se volta para a educação da alma com vistas à resolução dos problemas sociais até a atualidade, o filósofo continua pelo fio educacional protestante e põe em cena o *fenômeno* a que fora alçado o educador protestante, Johan Heinrich Pestalozzi (1746-1827). Sua descrição apresenta traços da rede discursiva que, por mais de 150 anos, considerou Pestalozzi *pai da escola moderna*, principal mobilizador do pensamento de Jean-Jacques Rousseau sobre a criança e suas necessidades, e personagem onipresente na formação de professores desde meados do século XIX. Tröhler pergunta-se como se formara toda essa rede discursiva sobre o educador suíço, visto que Pestalozzi:

[...] não desenvolveu nenhuma teoria da escola moderna e não dirigiu nenhuma instituição educacional semelhante à escola moderna, que ele não desempenhou nenhum papel crucial no desenvolvimento do currículo moderno e que ele não desenvolveu nenhum método de aprendizagem que provou ser praticamente implementável. E particularmente importante: o foco central de Pestalozzi certamente não estava nos professores profissionais, mas nas mães, em seu relacionamento amoroso com a criança pequena. (TRÖHLER, 2013, n.p.).

O autor então apresenta o que para ele seria o papel desempenhado por Pestalozzi: “[...] figura de proa dentro de uma mudança cultural abrangente que pode ser chamada de *virada educacional* [...]” (TRÖHLER, 2013, n.p., grifo nosso). Pestalozzi seria, então, não criador, mas intensificador, reforçador dos pressupostos fundamentais de um tempo que foi, paulatinamente, constituindo a educacionalização dos problemas sociais e o modelo de escola moderna nos Estados-nação. É o contexto, e não o herói, que vem primeiro, assevera Tröhler (2013).

O estudo do autor então apresenta um educador que encarnou na própria vida os ideais do cidadão virtuoso que vivia em função do bem comum, capaz de investir tudo o que tinha em um projeto educacional de serviço ao próximo. Entre os marcos da trajetória apresentados, destacam-se: a participação de Pestalozzi no movimento da juventude suíça contra o avanço econômico vivenciado pelo acúmulo financeiro; sua tentativa de encarnação do agricultor ao investir a herança da própria esposa na compra de terras que depois se revelariam pobres para o cultivo; e a transformação desse empreendimento em uma fábrica de tecido, onde crianças seriam empregadas em troca de educação elementar. Após o fracasso dessa última iniciativa, Tröhler destaca que Pestalozzi seria reconhecido depois do significativo sucesso ocasionado pela publicação da obra *Leonard e Gertrud*, de 1781, na qual se apresenta a vida no campo sob um governo político ideal.

No contexto da República Helvética (1798), e ainda sob o ideal da constituição de uma nação justa e virtuosa, Tröhler (2013b) assinala que Pestalozzi se oferecera para trabalhar como educador naquele novo governo. Aceita a oferta, foi-lhe designada a educação de órfãos em um mosteiro em *Stans*, parte da conservadora região católica suíça que resistia ao estabelecimento da República. Apesar desse trabalho ter durado apenas seis meses, entre 1798 e 1799, esse teria sido fundamental para a divulgação das ideias educacionais do suíço, transformadas em 1807 no clássico pedagógico *The Stans Letter*.

Ainda, segundo Tröhler (2013), Pestalozzi, em meio à recém-proclamada república, necessitada de um moderno programa educacional, recebera do ministro da Educação o apoio de que precisava para experimentar e sistematizar o método pedagógico que começara a pôr em prática em *Stans* a partir de 1800. Em 1801, Pestalozzi publicou mais uma obra que viria a se tornar outro clássico da educação moderna, *Como Gertrude ensina seus filhos*, com grande repercussão na Europa. A composição tem como fundamento a ideia do isolamento social da criança que, sob os cuidados de uma mãe amorosa, é imersa em um processo educacional cujo objetivo é o desenvolvimento das capacidades inatas do infante.

Tröhler acrescenta que a recepção ostensiva de Pestalozzi na Europa por intermédio da referida obra, ancorou-se no desejo comum dos emergentes estados “[...] de ver o próprio futuro cada vez mais como um projeto pedagógico para o qual se exigia um método adequado dirigido ao ‘próprio povo’” (2013, n.p.), pois, embora Pestalozzi recorresse à educação da criança principalmente pela mãe, também defendia a introdução de seu método nas escolas suíças.

O autor destaca o apelo de Johann Gottlieb Fichte, considerado fundador do idealismo alemão que, ao falar sobre a renovação nacional e missão mundial da Alemanha, em seus discursos aos estados alemães em 1807, “[...] combinou ambos com uma educação fundamentalmente renovada e elogiou o método de Pestalozzi como um modelo adequado de método” (2011a, n.p.). Para Tröhler, a repercussão de tudo isso não seria modesta:

Como resultado, a Prússia enviou vários alunos para a instituição privada de Pestalozzi em Yverdon para se familiarizarem com o método para seus próprios institutos de formação de professores, e vários países europeus começaram a reformar seus sistemas escolares ao mesmo tempo, com muitas autoridades nacionais, regionais ou locais buscando conselho e pedindo apoio a Pestalozzi [...]. (TRÖHLER, 2013, n.p.).

A pesquisadora Rebekka Horlacher (2019), ao destacar a participação de Pestalozzi no engendramento da educação republicana, apresenta, à semelhança do trabalho de Tröhler (2014), a formação do Estado nacional como acontecimento que transformara a escola em espaço imprescindível à consolidação da República.

Tomando como ponto de partida a Revolução Francesa, Horlacher (2019) relembra que, à apregoada liberdade e igualdade entre os indivíduos, tornou-se necessário acrescentar outra proposta – a de integração social. O ideal de nação constituída partindo de uma língua comum requeria duas importantes instituições que amalgamassem tal unidade: o *exército* com sua ideia de defesa nacional e a *escola primária*, essencial à formação dos cidadãos em um novo governo que, paulatinamente, substituiria o Estado absolutista.

É com tal pano de fundo que Horlacher passa a apresentar a visibilidade que alcançara Pestalozzi e sua proposta de *instrução universal*, baseada em métodos naturais e intuitivos, além de conformadora de uma ética individual como ideal na solução da busca por uma educação nacional e padronizada.

O léxico pestalozziano de educação da alma para o exercício da virtude republicana supriria parte dos arranjos discursivos sobre os quais seriam constituídos os projetos educacionais dos modernos Estados nacionais, segundo os autores. Naquele glossário, encontrava-se: o amor como força fundamental do processo educacional; a natureza da criança como pura, mas sujeita à degradação; a tríade humana a ser contemplada pela educação: cabeça,

corpo e coração, correspondendo, respectivamente, ao intelecto, ao trabalho e à moral; a disciplina interior substituindo a punição exterior; a trajetória do desenvolvimento de dentro para fora; a aprendizagem que parte do simples para o complexo; a importância da família para o desenvolvimento moral da criança, entre tantos outros aspectos que, inclusive, ainda fazem parte do substrato da discursividade educacional na contemporaneidade (TRÖHLER, 2013d; HORLACHER, 2019; ARCE, 2002).

Além da educação da alma e do papel desempenhado na constituição da escola republicana, Tröhler arremata que Pestalozzi teria desempenhado um papel fundamental na popularização da ideia de *solução pedagógica para os problemas sociais*:

Esta ideia está na origem da expansão sem precedentes dos diferentes sistemas educacionais, primeiro no Ocidente e depois em todo o mundo, e foi ampliada nesse sentido, e hoje caracteriza a forma como interpretamos o mundo e seus desafios de forma dominante. (TRÖHLER, 2013, n.p., tradução nossa).

A promessa de educação do homem via constituição de uma subjetividade unificada em torno da moral, da política e da economia teria sido fundamental, segundo o autor, ao ideal de República Moderna. No entanto, uma vez definida como importante coluna constitutiva da República, assinalam-se também as contradições que passariam a compor essa instituição, visto que esta igualmente integra um sistema econômico que projeta parte da solução dos paradoxos que lhe são intrínsecos para o espaço escolar/educacional. Levando em conta esses antagonismos, Thomas Popkewitz apresenta interessantes observações por meio de estudos que tem empreendido sobre o sistema educacional estadunidense.

Popkewitz (2008) assinala que a comunidade puritana, coluna fulcral da independência dos Estados Unidos, tomara o édito de Calvino sobre a participação dos eleitos no mundo para cumprir a maior missão corporativa da América. Nessa missão, educação e família fundiram-se à missão da igreja, acrescentando-se a esse enlace um fio que entrelaçava o tema salvífico com os do Estado, segundo o autor, um dos impulsos reguladores da Revolução Americana e início da República.

De uma análise sobre a contemporaneidade, Labaree (2008) discorre sobre as marcas que fariam emergir os paradoxos de uma democracia que objetiva o conjunto da sociedade, ao mesmo tempo que institucionaliza o individualismo, que apregoa a solução de problemas sociais pela mudança de mentes e corações sem superar as contradições do sistema econômico que a sustém. Contradições que, de igual modo, atravessam o espaço escolar.

Sob a compreensão dessas configurações, Popkewitz (2008) se debruça sobre a emergência da chamada *era progressiva* estadunidense (1890-1920), outro marco importante

na conclamação da escola como instituição fundamental para a superação dos problemas sociais. Em meio a tal discussão, o Movimento do Evangelho Social que emergiu nos Estados Unidos no fim do século XIX tem suscitado interessante discussão no campo filosófico da educação. Popkewitz (2008) destaca que os pressupostos teológicos do Evangelho Social, movimento hegemonicamente protestante, mas com repercussões também no cristianismo católico, teriam sido fundamentais para a constituição discursiva da educação progressiva estadunidense e, com ela, o fortalecimento da ideia de solução dos problemas sociais via educação.

Situando a discussão em um contexto mais amplo, o autor argumenta que “o progressivismo americano como movimento social e político fornece um ponto para localizar a pedagogização na formação do Estado de bem-estar” (POPKEWITZ, 2008, p. 175, tradução nossa). De outra perspectiva que enriquece a análise, o autor acrescenta que, além de novas formas de intervenção do Estado na família, o cuidado do indivíduo passou a ser incumbência das novas teorias e governamentos da vida secular, sob a justificativa de uma vida saudável e bem integrada com a comunidade:

Nos Estados Unidos, imagens pastorais da comunidade foram trazidas para as novas sociologias e psicologias da educação no reformismo protestante do progressivismo. As preocupações eram com a desordem moral da cidade recém-industrializada e a necessidade de redefinir os padrões de comunicação nas famílias e nas escolas. (POPKEWITZ, 2008, p. 15, tradução nossa).

É interessante observar que no Brasil, a industrialização, o espaço urbano e a escola, também suscitaram a emergência de uma rede discursiva similar, em período aproximado ao que Popkewitz assinala no contexto estadunidense, como demonstram os estudos de Marta Carvalho sobre as décadas de 1920 e 1930 (CARVALHO, 1988; 1998; 2003). Ao problematizar o chamado “entusiasmo pela educação” que caracterizou o período, bem como a historiografia que sobre ele foi sendo constituída, a autora destaca uma rede discursiva que alude, entre outros aspectos, ao espraiamento de uma educação não mais *restrita à instrução*, e que a reordenava sobre a tríplice base da moral, da higiene e da economia.

Segundo Carvalho (2003, p. 11), em meio à conformação de um “[...] ambicioso projeto de reforma moral e intelectual”, a educação adquiriu caráter precípua e passou a ser “[...] constituída como maior dos problemas nacionais, problema de cuja solução adviria a equacionalização de todos os outros” (CARVALHO, 1998, p. 32). Além da ordenação social e moral da cidade fabril e antídoto à vadiagem, à educação também seria designado o papel de

estratégia de fixação do homem no campo, esfera de formação do operário útil e disciplinado. Assim, media-se o progresso pelo número de casas de ensino abertas. Continua a autora,

Regenerar as populações brasileiras, núcleo da nacionalidade, tornando-as saudáveis, disciplinadas e produtivas, eis o que se esperava da educação, erigida nesse imaginário em causa cívica de *redenção* nacional. *Regenerar* o brasileiro era dívida republicana a ser *resgatada* pelas novas gerações. (CARVALHO, 1989, p. 10, grifos nossos).

Observa-se na análise da autora a proposital repetição de uma linguagem religiosa própria dos discursos de uma época. *Regeneração, redenção e resgate*, ao lado das expressões *disciplinadas e produtivas*, parecem reproduzir a linguagem reformada do novo nascimento e da vida laboriosa que atesta a própria eleição no mundo. Neste sentido, ainda que nos discursos de Fernando de Azevedo, um dos principais interlocutores na análise historiográfica de Carvalho, encontrem-se excertos como o apresentado no capítulo anterior, o mapeamento das trocas entre escolanovismo brasileiro e era progressiva estadunidense sob as lentes do protestantismo ainda é um trabalho a ser feito. O último item deste capítulo apresenta alguns traços para aprofundamentos posteriores, visto que o importante agora é apenas seguir possíveis atravessamentos protestantes no campo educacional de forma geral.

2.4 Do Evangelho Social

O Evangelho Social é um movimento protestante que tem sua emergência na virada do século XIX para o XX no contexto americano, mas que também encontra expressão correlata na União Social Cristã, do *éthos* anglicano inglês no fim do século XIX. Trata-se de um movimento que engendrou novas compreensões teológicas entretecendo-as na ideia de emprego da ética cristã na solução de problemas sociais.

O movimento constituiu-se em sintonia com o liberalismo teológico e com o avanço científico do mesmo período. Sobre a Teologia Liberal, *grosso modo*, pode-se dizer que esta emergiu na Alemanha, no fim século XVIII, buscando estabelecer diálogos e síntese com o pensamento científico e com a crítica histórica, ao mesmo tempo que se apresentou como oposição ao racionalismo ateu. Esse tema assume em nosso estudo um importante interesse, visto que representa uma dobra significativa nas práticas de leitura das Escrituras, objetivo primeiro da ação educacional da UFM, e sobre ele retornaremos nos próximos capítulos.

O pano de fundo sobre o qual se projetou e se constituiu o movimento do Evangelho Social nos Estados Unidos foi bastante elucidado por um de seus principais teólogos, Walter Rauschenbusch (1861-1918), na obra *Uma teologia para o Evangelho social*:

Dois princípios concorrem entre si pelo controle futuro dos campos da indústria e comércio: o capitalista e o cooperativista. A eficiência do método capitalista na produção de riqueza é inquestionável; a civilização moderna é uma evidência desse fato. Mas também estamos familiarizados com os métodos capitalistas na produção da miséria humana. Seu controle unilateral do poder econômico tende à exploração e à opressão; ele direciona o processo produtivo da sociedade para gerar prioritariamente lucro privado, ao invés de servir às necessidades humanas; demanda gerenciamento autocrático e fortalece o princípio autocrático em todos os assuntos sociais; imprimiu um espírito materialista em toda nossa civilização. (RAUSCHENBUSCH, 1917/2019, p. 138).

Para Rauschenbush faltava à expansão do capitalismo uma democracia cooperativa que pudesse freá-lo em seu gerenciamento autocrático. Desse reconhecimento emergiria no movimento do Evangelho Social a defesa das bases para uma vida socialmente justa e solidária: o cooperativismo democrático.

Do enlace que uniu Evangelho Social e Teologia Liberal resultaria a compreensão de que o estabelecimento do *Reino de Deus* não se daria em um evento escatológico, mas no presente e no contexto do mundo – este a ser transformado pela ética protestante - o que certamente engendraria novas formas de subjetivação. O corpo, que jamais deixara de ser no protestantismo superfície de inscrição de saberes e poderes adquiria novas modulações no delineamento teológico do Evangelho Social: “Novamente, a mudança nas atividades religiosas que foi apontada é devida, em parte, ao progresso da ciência, que revelou a interdependência do corpo e mente, e a influência do físico nas condições espirituais” (STRONG, 1900, p. 12, tradução nossa).

Da obra citada, *Religious Movements for Social Betterment*, Josiah Strong, faz uma interessante síntese do que posteriormente, a exemplo do uso operado por Popkewitz, seria chamado de pastorado secular cristão da era progressista estadunidense: “Expresso em uma palavra, a natureza da mudança nas atividades religiosas é que elas agora estão começando a ser dirigidas para a elevação de todo o homem, em vez de uma fração dele, e para a salvação da sociedade, bem como do indivíduo” (STRONG, 1900, p. 16, tradução nossa). Ações dirigidas à integralidade da vida e à salvação da sociedade e do indivíduo, o excerto de Strong parece-nos sintetizar de forma magistral um projeto que integra governo e salvação que, sob o referencial foucaultiano, poderiam ser definidos em termos biopolíticos e pastorais. De maneira bem mais contundente, a União Social Cristã do anglicanismo inglês expressaria objetivos similares. Assim é que suas três únicas regras determinavam:

- Reivindicar para a lei cristã a autoridade suprema para governar a prática social.
- Estudar sobre como aplicar as verdades e princípios morais do cristianismo aos problemas sociais e econômicos do tempo presente.
- Apresentar Cristo na vida prática como o Mestre e Rei Vivo, o inimigo do erro e do egoísmo, o poder da justiça e do amor. (WOODWORTH, 1903, p. 140, tradução nossa).

Nos Estados Unidos, se, por um lado havia a defesa de uma redenção da sociedade, por outro, tornava-se necessária uma atualização da concepção doutrinária do pecado. Neste sentido, Rauschenbush apresentou, em detrimento do alto valor que alcançara a doutrina do pecado original ao longo de séculos, a ideia de transmissão *social* do pecado original via estruturas iníquas e injustas: “[...] uma geração corrompe a outra. Os vícios e crimes permanentes dos adultos não são transmitidos por hereditariedade, mas por serem socializados [...]” e adiante, “Uma teologia do Evangelho Social deveria afirmar que o pecado original é parcialmente social. Ele não perpassa as gerações apenas pela propagação biológica, mas também por assimilação social” (RAUSCHENBUSCH, 1917/2019, p. 97, 98).

Na teologia de Horace Bushnell, autor da obra *Christian Nurture* (1847/2018), ministro congregacional, considerado um dos pais do liberalismo religioso estadunidense e um dos precursores do Evangelho Social, encontra-se a máxima que resumiria a compreensão do Evangelho Social sobre a educação de crianças: *uma criança pode crescer como cristã e nunca saber que é diferente*.

Foi na teologia de Rauschenbush que encontramos a melhor expressão das dobras apresentadas por Bushnell: “Se uma criança é, por natureza, comprometida pelo mal, hostil a Deus e uma criança do demônio, qual é a utilidade de sua educação? Pois a educação pressupõe um apetite pelo bem que necessita apenas ser despertado, dirigido e espiritualmente apoiado” (RAUSCHENBUSCH, 1917/2019, p. 96). Observa-se no excerto, tanto a reafirmação do princípio comeniano de antecipação à degeneração humana pela educação quanto o discurso educacional pestalozziano que se dirige à alma da criança, despertando-a.

Na teologia do Evangelho Social, ainda que não haja uma negação radical do pecado original, tal componente doutrinário é relegado a uma atenção secundária, ao mesmo tempo que se afirma um estado de nulidade moral no qual a criança nasce, transformando-se, apenas por etapas, em um ser moral. Nesses períodos de transição, o exemplo dos pais seria fundamental para uma *transição orgânica* do bem ou do mal: “E a intenção é que a vida cristã e o espírito dos pais, que estão no e pelo Espírito de Deus, fluam para a mente da criança, para se misturar com seus exercícios incipientes e semiformados” (BUSHNELL, 1847/2018, p. 21, tradução nossa). Tal compreensão parece incidir de forma direta nas práticas das ciências sociais como instrumentos de governamento da família no progressismo estadunidense.

Partindo desse entendimento, chama a atenção a afirmação de Luther A. Weigle na introdução de 1947 do *Christian Nurture*: “Christian Nurture, de Horace Bushnell, é tão significativo hoje quanto foi publicado há cem anos. A psicologia e a sociologia modernas confirmaram seus insights, e o melhor da educação moderna está em seu espírito”

(BUSHNELL, 1847/2018, p. XXI, tradução nossa). A síntese a seguir parece confirmar a assertiva de Weigle e de outros autores sobre a mescla produzida entre a rede discursiva do Evangelho Social e os discursos da educação progressiva nos Estados Unidos.

Os dois movimentos, Evangelho Social e Progressivismo, estão situados em um período histórico de profundas mudanças, tanto na cultura quanto na economia estadunidense: a rápida expansão da população urbana, acompanhada de miséria e pobreza sem precedentes, após a guerra civil de 1861 a 1865, em meio à expansão do capitalismo industrial. Tal contexto despertaria, entre outras expressões, um ativismo social e intelectual mobilizado em torno da reforma política nos EUA.

Ao prefaciá-la obra de Tröhler, *Lenguajes da Educacion*, Popkewitz aponta para os liames entre a discursividade do Evangelho Social e a de intelectuais da educação que se tornariam referências nas reformas educacionais do Ocidente. Inserção abrangente que ocasionaria a extensão da pastoral protestante a vários campos da sociedade estadunidense e aos limites internacionais de sua influência. Nas palavras do autor,

Muitos dos intelectuais associados à Educação Progressiva e que encarnaram as linguagens republicanas participaram, por algum tempo, do Movimento do Evangelho Social. Foi um movimento que introduziria a ética cristã (calvinista) na política social e nas condições sociais relacionadas à vida urbana. Muitos edifícios da minha universidade têm o nome de cientistas sociais que foram membros do Movimento do Evangelho Social, influenciaram as reformas políticas e econômicas associadas ao Progressivismo e, subsequentemente, contribuíram significativamente para as políticas nacionais do *New Deal* durante a Grande Depressão dos Estados Unidos. (POPKEWITZ, 2011, n.p., tradução nossa).

Para Popkewitz, as reformas progressivas corporificaram esse reformismo protestante, um reformismo que se dirigia, entre outros problemas, à questão social gerada pelas condições da cidade e pelas *desordens morais* de seus habitantes. Assim, segundo o autor, as teorias e os métodos das ciências domésticas, psicologias educacionais e sociologia comunitária conformadas nos Estados Unidos nesse período, se concentraram no mapeamento das qualidades sociais e psicológicas da criança urbana e da família.

Tal análise pode encontrar ressonâncias em um estudo de Bateman que também explora o alcance do Evangelho Social no campo das ciências sociais estadunidenses:

O papel do Evangelho Social na Era Progressista foi ampliado pela estreita conexão entre o Evangelho Social e o surgimento da ciência social profissional no final do século XIX. Durante as últimas três décadas do século XIX, economia, ciência política e sociologia surgiram nas universidades americanas como resultado da influência do Evangelho Social. Os líderes em todas as três disciplinas eram “cristãos sociais” [...]. (BATEMAN, n.p., tradução nossa).

No mesmo sentido, o trabalho de J. Graham Morgan (1969) sinaliza para as conexões entre a emergência da sociologia como disciplina acadêmica e o movimento do Evangelho Social, nos anos finais do século XIX. O autor entrelaça a aceitação da cadeira na academia estadunidense, esta, segundo ele, com sucesso sem paralelo em nenhum país europeu, às estreitas ligações da disciplina “[...] às ideias e proponentes da doutrina cristã conhecida como Evangelho Social. Ou seja, uma legitimidade importante para o estudo da sociedade estava centrada em preocupações religiosas que tinham como foco o lugar do homem na sociedade” (MORGAN, 1969, p. 42, tradução nossa).

Popkewitz ressalta que as ciências sociais do contexto estadunidense à época do progressivismo, centradas na ideia de mudança do indivíduo para transformação da sociedade, tornaram-se projetos de secularização das ideias de salvação e redenção, assentados em uma proposta deliberada de *design do indivíduo*. Nesse contexto, a pedagogia tornara-se “[...] uma ordenança de conversão, tomando emprestado das práticas puritanas que devíamos salvar a alma”, alma, no entanto, modulada pela República, não mais fincada na ideia de redenção do pecado original, mas nas ciências, “[...] nas qualidades, disposições e sensibilidades internas que ordenam os atos e a reflexão individuais” (POPKEWITZ, 2008, p. 176, tradução nossa).

Assim é que, para o autor, o afeto, a simpatia e a cognição da família, tornaram-se problemas das ciências sociais, sobrepostas às ciências da educação. A família, pequena comunidade no imaginário puritano, tornara-se tema central da reforma urbana, cujo intento era corrigir as causas do alcoolismo, da delinquência e da prostituição. O foco da ciência mudou da criança-problema para o pai-problema e o significado social das ciências, da família e do currículo escolar tornaram-nas promessas do progresso social (POPKEWITZ, 2008).

Daniel Tröhler (2006) destaca do pensamento do filósofo estadunidense John Dewey significativas marcas do liberalismo teológico do Evangelho Social. Para o autor, o humanismo de Dewey tem, no religioso, não na religião, importante fundamentação para a defesa da humanização do mundo secular, corrompido pela industrialização das grandes corporações do capital que comandavam uma democracia não democrática. O filósofo destaca, nos discursos do filósofo, a ideia de uma inserção religiosa intramundana em substituição à religião. Liberto da religião, o ser humano - contemplado de forma holística - tornar-se-ia um religioso que teria, na democracia, um ideal moral e espiritual, à semelhança das práticas comunitárias dos primeiros colonos que chegaram à América.

Para Tröhler, a trajetória de Dewey sinaliza para estreitas relações com sua formação protestante, pelo pertencimento a uma família de reformados oriundos da igreja congregacional. Estaria aí parte das bases do seu pensamento comunitário, democrático, bem como a abertura

de pensamento a que o filósofo havia sido exposto em suas primeiras vivências, visto que o congregacionalismo teria sido uma das denominações estadunidenses mais abertas ao liberalismo teológico da virada do século XIX para o XX.

Do trabalho de Dewey na Universidade de Chicago, fundada pelo batista John D. Rockefeller, Tröhler fala desse espaço e daquela cidade como um dos mais poderosos centros do protestantismo liberal à época. Naquele contexto, Dewey teria uma atuação, ao lado de colegas também advindos do contexto eclesiástico congregacional, guiada pelo fazer socialmente responsável com bases no espírito da democracia protestante. Assevera Tröhler: “É este mundo linguístico de uma rede de protestantes reformados que construiu o pragmatismo como uma resposta aos problemas percebidos, na recém-fundada Universidade de Chicago” (TRÖHLER, 2011a, n.p., tradução nossa).

Adiante, o autor deixa ainda mais clara a proposição de um substrato protestante em Dewey: “Enquanto muitos educadores luteranos na Alemanha evitavam abordar questões políticas e buscavam a *Bildung* em um contexto remoto, o calvinismo reformado de Dewey visava curar a comunidade ameaçada por meio da educação”, educação assentada nos pilares do Republicanismo participativo e nas novas ciências sociais (sociologia, psicologia e educação) que assegurariam a mudança social por meio de novos conhecimentos e tecnologias (TRÖHLER, 2011a, n.p.).

Sobre a influência do protestantismo na educação via psicologia, Tröhler faz um extenso levantamento sobre a rede de protestantes que subjaz à organização da disciplina. Assim, o autor explora desde a organização do laboratório de Wilhelm Wundt na Alemanha, filho de ministro luterano, até chegar ao behaviorismo estadunidense e afirmar: “É interessante observar que os atores do behaviorismo eram, em sua maioria, calvinistas americanos (provenientes de entornos presbiterianos, metodistas e batistas conservadores) [...]” (TRÖHLER, 2011a, n.p.). Entre muitas relações, Tröhler passa por Eduard Lee Thorndike, ministro presbiteriano, Stanley Hall, que havia estudado teologia reformada no Seminário Teológico de Nova York, e James B. Wattson, filho de uma piedosa mãe batista da Carolina do Sul, entre outros.

É em tal ponto que ele enfatiza as diferenças entre a psicologia alemã, com suas bases na teoria dos dois reinos em Lutero e sua indiferença política, concentrando-se na formação do espírito; uma psicologia de cunho pragmático, voltada para a constituição democrática e social, esta mais representada pelo pragmatismo do Evangelho Social, encontrada em Dewey e outros, advinda de um *éthos* teológico mais liberal; e ainda uma terceira vertente que acabou prevalecendo no contexto estadunidense, impondo-se como alternativa ao progressivismo no

contexto após a Segunda Guerra Mundial: o Behaviorismo, de Watson e Thorndike, oriundo de um protestantismo do sul dos Estados Unidos com pouca permeabilidade à teologia liberal.

Em diálogo com a atualidade, os estudos do autor apontam para a sobrevivência da psicologia da predição, do controle e da regulação sob a roupagem da psicologia da cognição como parte de projetos educacionais que se pretendem globais e que atravessam, por exemplo, avaliações em escala globalizada como o Programa Internacional de Avaliação de Estudantes (PISA). Por outro lado, esses mesmos estudos demonstram, por exemplo, que a agenda educacional de organismos internacionais como a OCDE e o Banco Mundial que se pretende global, analisada sob a perspectiva das idiossincrasias que compõem a constituição dos estados-nação e, portanto, com marcas específicas em seus sistemas educacionais, faz ruir facilmente tal pretensão e mostram a face parcialmente imperializada e espraiada de um determinado contexto cultural para todo o globo. Acreditar que todo o mundo pode ser um *Vale do Silício*, para o autor, seria uma fé,

[...] que nada tem de neutra, porque está enraizada no protestantismo americano expresso pela primeira vez em 1630, quando o puritano John Winthrop, em seu sermão, Modelo de caridade cristã, apresentava a ideia da “cidade sobre a colina” como o modelo para o mundo. A extrapolação de uma idiossincrasia cultural à esfera global tem mais de hegemônica que de global, e, sobretudo, nada de internacional, posto que é uma barreira para a história como reconstrução de distintas trajetórias de desenvolvimento [...]. (TRÖHLER, 2017, p. 226, tradução nossa).

O exposto até aqui jamais faria justiça à extensa rede de conexões e à massa discursiva que Tröhler vai tecendo e apresentando em torno da proposta de existência das raízes protestantes no substrato discursivo educacional do Ocidente e a incidência dessas no fenômeno crescente de transformação de problemas sociais em problemas educacionais. Dialogar com as conclusões a que chega em seus estudos demandaria, neste momento, um espaço do qual não dispomos neste trabalho. Do que nos interessa, reafirmamos a organização do que aqui estamos chamando de dobras da história filosófica da educação protestante em estudos já sistematizados.

Enquanto o primeiro capítulo apresentou o percurso que operamos em torno da historiografia constituída sobre a educação protestante no Brasil, bem como os primeiros traços da *Unevangelized Fields Mission*, neste segundo o giro efetuado foi histórico-filosófico.

Dos estudos mobilizados na primeira parte deste capítulo percebeu-se a fecundidade que o referencial foucaultiano pode oferecer a investigações que se debruçam sobre a religião, a

espiritualidade, os cristianismos, a história e a filosofia da educação. O encontro com o conceito de *poder pastoral* elaborado pelo autor, não apenas embaralhou e nos fez ver a história do cristianismo por outro ângulo, como também impulsionou a possibilidade da reconstituição experimental de narrativas já sedimentadas em nosso itinerário na história da educação.

A ideia articulada por Daniel Tröhler, do protestantismo como linguagem que compõe o substrato da educação ocidental, demonstrou a potencialidade de estudos que articulam história, educação, filosofia e protestantismos na compreensão dos fios religiosos que compõem a tessitura da escola moderna. Segundo o prisma do Evangelho Social, foi importante observar traços, principalmente protestantes, na conformação de uma secularização cristã educacionalizadora, e com pretensões de pastorado via políticas sociais.

Das modulações identificadas nos processos de subjetivação pelo protestantismo, colhemos alguns conceitos que parecem pertinentes à nossa operacionalização arquivística: pastorado protestante, regeneração pela educação, universalidade, ascese intramundana, governo de si e dos outros. Dessas evocações, elaboramos então o conceito *educacionalização protestante* para nos referirmos a um processo de formação que dura toda a vida, alcançando a vida toda, transformando o sujeito aprendiz em peregrino na busca de uma perfeição jamais alcançável. A finalidade é nos valermos deste na análise do projeto educacional da *Unevangelized Fields Mission*.

Sob o aporte da educacionalização protestante, chamaremos de *experiência educacional protestante da UFM* a rede educacional que se constituiu no interior da Missão pelo entrelaçamento dos discursos (teológicos, científicos, educacionais, culturais, políticos), a arquitetura da estação missionária e as práticas do pastorado protestante. A seguir, passamos, então, à descrição da Agência no intento de compreender as práticas de leitura da Bíblia que circulam em sua ação evangelístico-educacional.

PARTE II - *UNEVANGELIZED FIELDS MISSION*, UM ARQUIVO EM MOVIMENTO

“GLORIFICADO”

No momento em que o editor desta primeira revista da *Unevangelized Fields Mission* estava a ponto de começar sua nova tarefa, o telefone tocou. Chegou a ele a notícia de que o senhor C. T. Studd foi chamado para a presença do seu Senhor em 16 de julho. Era um sábado, 25 de julho, quando o telegrama chegou ao senhor N.P. Grubb, e nos foi imediatamente encaminhado. Era para o nosso comitê se encontrar no mesmo dia. Nós nos encontramos, mas, como expressão de compaixão com a família enlutada, ficou decidido que iríamos adiar a reunião, e enviar uma mensagem ao senhor Grubb ditada pelos mais profundos sentimentos de nosso coração.

Este não é o tempo ou o lugar para qualquer coisa como uma declaração detalhada sobre o que causou nossa separação do senhor Studd. Podemos dizer, no entanto, que tão real e constrangedor quanto essas causas foram, elas jamais nos cegaram para a grandeza do serviço e do sacrifício do senhor Studd, e nossos sentimentos são expressos nas palavras do hino:

Lá as lágrimas da terra são enxugadas;
Lá o que está oculto se faz claro;
Lá o trabalho da vida é provado
Por um Juiz mais justo do que aqui.

Pai, nas suas graciosas mãos
Nós deixamos agora Teu servo descansar. (GLORIFIED, *Light and Life*, Aug./Sept., 1931, p. 3, tradução nossa).

Curiosamente esse é o texto que abre o exemplar nº 1 da *Light and Life* (L&L), de 1931, revista que tem primazia na constituição arquivística deste estudo. A morte do missionário Charles Studd (1860–1931), fundador da *Worldwide Evangelization Crusade* (WEC), palco de uma ruptura recente que resultara na organização da *Unevangelized Fields Mission* (UFM), seria a primeira de tantas outras narrativas que contêm vestígios das existências que compuseram o quadro da UFM de 1931 a 1965. Telefonema, reunião e ressentimentos implicitamente postos de lado, música e telegrama enviados parecem constituir um *dia monumento* em um único relato.

A segunda notícia daquela primeira página fala da conferência que seria considerada marco do nascedouro da UFM: “a Convenção de Keswick²⁸ de 1931 será lembrada como o berço da nossa Missão, ou ‘foi aí que o bebê começou a andar’” (KESWICK, L&L,²⁹ Aug./Sept., n.1, 1931, p. 3, tradução nossa). Morte e vida. Anoitecer e alvorecer. Paradoxos que compõem

²⁸ Série de convenções sobre ensino de santidade iniciadas em 1875 na cidade de Keswick, Inglaterra.

²⁹ Doravante, nas citações diretas a abreviação L&L será utilizada para se referir à *Light and Life*.

uma mesma página. Performance de uma intencional formatação? Talvez sim, mas isso pouco importa. O que se sabe é que, de largada, o arquivo se desnudava diante de nós mostrando-se montagem e edição que mais uma vez precisava ser embaralhada e remontada na esperança de novamente falar.

A composição do *corpus* documental sobre o qual se apoia a empiria desta segunda parte da tese é resultado de uma longa e paciente procura, mas também de muita solidariedade. A falta de vestígios que inicialmente pareceu desanimador foi sendo transformada pela proliferação de documentos que nos foram chegando, sobretudo em formato virtual.

A ideia de procurar, pelas redes sociais, as famílias dos/asmissionários/as da UFM que haviam trabalhado no Brasil se revelou surpreendentemente profícua. Da comunicação com essas famílias – inglesas, australianas, estadunidenses e canadenses – resultou o acesso à extensa massa documental já digitalizada, incluindo álbuns de fotografias, cartas, relatórios, fragmentos de anotações e livros. Da Inglaterra foi recebido o maior montante discursivo em forma de periódicos: 247 revistas da *Light and Life* via correio físico, que contemplam o período de 1931 a 1965, recorte temporal do estudo.

Em meio a essa enxurrada, experimentávamos a proliferação e a circulação vertiginosa que um arquivo pode performar em sua versão digitalizada. Ao pesquisador afeito ao cheiro dos espaços que guardam esses documentos, às passadas silenciosas, à voz reverente com a qual se dirige ao *sacerdote* daquele lugar, da bondade de quem, partindo de um não dito, depende todo o sucesso de uma empreitada, tornam-se um embaraço, pelo menos inicialmente, os deslocamentos e as transformações resultantes da digitalização. De repente, no mesmo espaço em que se dá o ordinário do cotidiano, o perscrutador das brumas de outrora tem acesso a escritos “sagrados”, antes acessados apenas por meio de rituais quase religiosos.

A *meia-luz* da descrição de Achille Mbembe (2002, p. 19, tradução nossa) conformadora de uma “[...] austeridade que dá ao lugar um ar de templo ou de cemitério [...]” é substituída pelo efeito florescente da luminosidade do computador que em nada combina com o ocaso dos dias que faz ver. O folhear cuidadoso de páginas converte-se na habilidade com o cursor e o tempo da pesquisa é transformado. A veneração pelo documento físico também. Descobre-se que o desconcerto causado pela quebra do ritual anterior vivenciado nos primeiros dias se faz pacificado. Como era mesmo a averiguação de documentos antes disso? A pergunta que faz a si mesmo é acompanhada de um sorriso triunfante de quem foi contemplado com uma espécie de *plenitude dos tempos*. Triunfo fugaz.

Ultrapassando a ideia comum de arquivo, Michel Foucault convida-nos a outra dimensão que o lança para além de espaços e vestígios materiais. Sob inspiração do pensador

francês, Aquino (2019, p. 107) ratifica: “o arquivo não é a soma de todos os textos e “[...] excede por completo a massa documental *per se* [...]”. Formado pelo acontecimento, pelo enunciado e seus sistemas de formação, de transformação, de dispersão e de difusão, tal proposta desconcerta e desaloja qualquer comodidade imaginada pelas transformações virtuais do documento. “O arquivo é, antes de tudo, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o surgimento dos enunciados como acontecimentos singulares” (FOUCAULT, 2008, p. 170).

Para além da ilustração verdadeira de um passado, o que se tem nada mais é do que cinzas, vestígios do que é pretérito. Sabe-se, entretanto, que, por mais leves que sejam as cinzas do vivido, no dizer benjaminiano, há de se reconhecer que nelas se encontram ancoradas significativas relações de poder, às vezes mais presentes na atualidade do que se pode identificar dada uma sacramentada aparência de naturalização que se lhes tornou intrínseca.

Conforme a noção foucaultiana sabe-se que o arquivo não é dado de antemão, mas sim montado, tramado pelas inquietações que, no presente, repelem, deslocam e nos lançam para a frenética busca no passado de elementos que poderiam, pela identificação das relações de continuidades e descontinuidades que engendram, ajudar na elucubração de táticas para um viver ético-político no presente.

Paralelo à construção de tais compreensões, o volume de documentação que nos foi chegando parecia cada vez mais indomável. Quebra-cabeça de mil peças. O arquivo tomava outras formas e sua intensidade intrigava-nos, desafiava-nos e lançava-nos a outras possibilidades. Será possível ler uma estrada ainda que ela seja de papel? Lembrávamos da salutar pergunta de Arlete Farge (2009). E se ela estiver de modo digital? Será mais fácil? Como antes aludido, descobríamos lentamente que não mais nos mobilizava o desejo pela montagem da imagem que supúnhamos conhecer: o encaixe da Escola Normal Regional Maranata no secundário maranhense. Pelo novo olhar, transformávamo-nos em nômades à procura de novas paragens que outros horizontes poderiam oferecer.

Ao longo de três anos foram acessados arquivos pessoais e institucionais da UFM na Inglaterra, na Austrália, nos Estados Unidos e no Canadá, além dos vestígios encontrados no Brasil, resultando na composição deste *corpus* documental:

- a) 68 *cartas*, escritas entre 1931 e 1971 pelas missionárias Eva Mills (Inglaterra), Rosemary Cunningham (Estados Unidos), Florence Hough (Canadá) e Davina Mills (Inglaterra); além de 34 excertos de cartas enviadas aos pais pelo missionário George Doepp (Estados Unidos);
- b) 247 revistas *Light and Life*, desde sua primeira edição em 1931 até 1965, excetuados os anos de 1948 e 1949;

- c) 143 imagens fotográficas;
- d) 235 documentos avulsos: atas, projetos, relatórios, fragmentos de anotações;
- e) 622 títulos remanescentes do acervo da extinta Biblioteca Eva Mills do Internato Maranata em Barra do Corda (MA);
- f) além de livros que foram sendo adquiridos em sebos e sites internacionais escritos por missionários da Agência sobre os campos em que trabalhavam.

A esses documentos foi adicionado um total de 15 horas de entrevistas gravadas no Brasil, no Canadá e nos Estados Unidos. O foco destas foi a experiência educacional da UFM no Brasil, visto que, à época da realização daquelas, nosso intento era uma composição historiográfica sobre a atuação da UFM no secundário maranhense. A coleta de documentos e de entrevistas operadas nos Estados Unidos durante quinze dias foi financiada pelo Programa de Apoio a Pós-Graduação/Coordenadoria de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – PROAP/Capes. Apesar de abrirmos mão da perspectiva da história oral na sistematização da pesquisa, destaca-se que essas entrevistas,³⁰ foram fundamentais à compreensão geral da experiência educacional da UFM no Brasil, nos ajudando, posteriormente, a situar essa experiência nacional no contexto transnacional da Missão, perspectiva que emergiu do encontro com o volumoso arquivo da *Light and Life*.

Diante da imensidão de vestígios coletados, o passo seguinte exigia a constituição de um *modus operandi* que nos guiasse, primeiro, à renúncia do que chamávamos naquele momento de *memória arquivística de Funes*. Se na reminiscência do personagem de Borges (2007) o mapa desenhado permanecia do tamanho da coisa em si, aqui as possibilidades do volume narrativo pareciam não conhecer limites diante do desejo de uma inalcançável descrição total do passado e da sedução de relatos que beiram o espetacular.

Tornava-se imperativo editar – mas não recortar de qualquer forma. Observava-se, em paralelo a essa consciência, que a regularidade discursiva relacionada às Escrituras e às práticas de leitura era realmente central no arquivo empírico da UFM, constituindo-se traço singular que o atravessava de ponta a ponta. A *Light and Life* foi então se conformando como principal fonte para a composição deste capítulo, dado o lugar privilegiado que ocupa pelo volume e pela sequência discursiva do *corpus* documental a que se teve acesso sobre as práticas da UFM entre 1931 e 1965.

A percepção geral que nos guiou à escolha da revista como principal canteiro de investigação foi a de que o periódico demonstra uma circulação discursiva cujo escopo não

³⁰ Reservadas para futuros relatórios de pesquisa.

encerra apenas uma difusão de informações de modo a congregar novos apoiadores da Missão, mas também demonstra concepções de leituras do texto bíblico intrinsecamente relacionadas a determinado modelo de ordenamento do mundo. Remontar as informações sobre essas práticas de leitura foi o objetivo primeiro desta pesquisa. O propósito, no entanto, tornou-se mais ambicioso quando se percebeu possibilidades da reconstituição arqueológica dessas práticas, transformando-se, então, o arquivo da UFM em locus de largada de investigação, reflexão e hipóteses sobre o lugar das Escrituras nos protestantismos e na maquinaria de subjetivação ocidental, o que será tratado na terceira e última parte da tese.

Diante de tantas vozes, bem como dos primeiros desenhos narrativos que se apresentavam para este capítulo, decidimos seguir a *transnacionalidade* de nosso arquivo, atentando para as redes discursivas que gravitaram em torno do projeto educacional da *Unevangelized Fields Mission* (UFM) e de suas práticas de leitura da Bíblia. O Congo Belga, o Brasil e a Papua-Nova Guiné são os três campos missionários cujas discursividades serão pinçadas para a demonstração de práticas da Agência ao longo deste capítulo, ainda que, em um primeiro momento, o estudo apresente a composição geral da Missão. A escolha justifica-se devido à sequência narrativa sobre o trabalho nesses campos serem as mais longas no arquivo visto que os três se encontram presentes em todo o nosso recorte (1931 a 1965).³¹ Além disso, a discursividade que a revista faz circular sobre aqueles constitui campo privilegiado para a percepção de conexões e choques entre a racionalidade ocidental e as de outros povos que têm distintos regimes de conhecimentos e diferentes práticas de formação das novas gerações quando postas ao lado do modelo escolar ocidental.³²

Sobre a perspectiva de uma história transfronteiriça, pode-se dizer que a história das missões cristãs é pródiga em elementos que demonstram enlaces no nível de corpos, narrativas, línguas e culturas. Cruzamentos sobre os quais, em uma perspectiva de longa duração, vão demonstrando movimentos que podem ser observados de diversas perspectivas. A concepção de um reino espiritual que, pela pregação do Evangelho, deve se estender globalmente por meio da ordem *ide por todo mundo e fazei discípulos de todas as nações* (BÍBLIA SAGRADA, Mateus, 28, 19), adicionado à narrativa do evento do Pentecostes (BÍBLIA SAGRADA, Atos, 2), no qual os estrangeiros presentes ouviram o Evangelho na sua própria língua, podem ser compreendidos como dois importantes marcos simbólicos de uma religião que se compreende

³¹ Apesar de ter sido ocupado apenas em 1932, a *Light and Life* já faz menção de planejamentos para o campo da Papua Nova-Guiné em 1931.

³² Sobre o Brasil, aqui nos referimos aos povos indígenas com os quais a missão trabalhará. Convém lembrar, no entanto, que as escolas e os internatos da missão em vilas e cidades estão incluídos na pesquisa, ainda que menos mencionados no arquivo escolhido.

de caráter universal, cujo *éthos* se constitui campo privilegiado para a construção de uma história que conecta povos, práticas, culturas.

É na esteira dessa perspectiva que a *Unevangelized Fields Mission* (UFM) se situa. Seu arquivo é repleto de encontros que transcendem o local e no qual missionários e evangelizados se tocam, se estranham, se refazem, sem jamais constituírem a última palavra sobre o outro. Importante dizer que este é também um arquivo no qual se encontra a convergência de relações que transcendem o religioso, em cujos matizes é possível encontrar pinceladas generosas do político, do econômico e do cultural de seu tempo.

Jacques Revel (2015) assinala que desde os anos de 1980, sobre um fundo de mundialização, a questão *como se pode pensar, como se pode escrever hoje uma história à escala mundo?* tem sido insistentemente posta no campo historiográfico. O autor apresenta, então, a História Conectada, a *Shared History*, e a Histórias Cruzadas como resultados de uma mudança na escala historiográfica que propõe novos quadros de análise e modos de pensar. Mesmo tendo pressupostos e projetos diferentes que as distinguem substancialmente, essas perspectivas, além de categorias de análise em comum, a exemplo de *circulação e contato*, têm como grande ponto de partida o questionamento ao olhar eurocêntrico na construção historiográfica, ao mesmo tempo que procuram ultrapassar o modelo de narrativa das histórias nacionais.

Para Sanjay Subrahmanyam (1997), historiador indiano que criou o termo *Connected History*, a proposta da perspectiva conectada é a observação de fenômenos que articulam histórias para além das fronteiras do pensamento, pondo-se na contramão de estudos que, ao articular a comparação entre contextos, tornam uns como espelhos de outros, estes, geralmente classificados como projetos falhos de um modelo hegemônico.

Para Gruzinsky (2001, p. 176), a perspectiva de que histórias múltiplas e singulares estão conectadas redimensiona o trabalho do historiador que se converte em uma espécie de “[...] eletricista encarregado de restabelecer as conexões internacionais e intercontinentais que as historiografias nacionais desligaram ou esconderam, bloqueando as suas respectivas fronteiras”.

Em diálogo com a proposta da História Conectada, Vidal apresenta uma análise sobre a dilatação dos espaços europeus a partir dos séculos XV e XVI como questão fundamental “[...] na percepção de uma circulação de objetos, pessoas e modelos culturais que ao mesmo tempo que se acompanha constantemente da descoberta de outras sociedades e saberes, esforça-se por captá-los, sem, no entanto, absorvê-los” (2010, p.7).

Para Roldán Vera e Fuchs (2021), a *História Transnacional* inclui em seu arcabouço a ação de atores estatais e não estatais, esta, no entanto, não desconstrói o sentido de nação o que, de certa forma, a circunscreve à formação dos Estados-nação, contextualizando suas emergências “[...] em um conjunto de relações de tradução, entrelaçamentos e dependências [...]” (2021, p. 8). Do campo da História da Educação, Rebeca Rogers (2019, p. 69), em vez de limitar a história transnacional a uma geografia política, antes a apresenta como uma postura, uma perspectiva, “[...] cujos contornos e métodos ainda se encontram em construção”.

Unindo fios, é certo que o termo “transnacional” não atende plenamente à análise de encontros que estão para além da compreensão do Estado-nação quando se pensa, por exemplo, nas comunidades tribais que, ainda que inseridas em um contexto nacional, constroem seus modos de vida distantes de tal compreensão. No entanto, também não se pode dizer que a Nação esteja silenciada nesses encontros. Do Congo Belga, por exemplo, da sua condição de colônia é possível identificar os enlaces discursivos entre UFM e Bélgica sobre a constituição de uma *nação moderna* no Congo. Diante dessa compreensão, bem como de uma temporalidade que, principalmente no terceiro bloco da pesquisa, extrapola a ideia de Estado-nação, propõe-se a conjugação das duas perspectivas historiográficas, Conectada e Transnacional, na conformação da pesquisa.

Sobre a consideração de *outras sociedades e saberes* aos quais Vidal (2010) alude, o arquivo da UFM intriga e desafia o pensamento diante de uma massa narrativa na qual se fazem presentes, inclusive, vários povos tribais com culturas absolutamente diversas em espaços geográficos próximos uns dos outros. O arquivo permite vislumbrar encontros inusitados entre povos de várias línguas, com culturas singulares e, não raramente, inimigas entre si. Desafios permanentes a um processo de subjetivação performado pela Agência que, uma vez aliado ao Estado, necessitava ser representante de uma nação e, principalmente, ser agente da conformação do *eu individualizado pecador e carente de salvação* naqueles que só conseguiam dizer *nós*, tal era a profundidade de processos subjetivadores calcados em realidades coletivo-tribais.

A possibilidade de uma construção historiográfica que põe em xeque o olhar etnocêntrico nos interessa ao mesmo tempo que afirmamos ter consciência da possível relação desigual de poderes. Essa perspectiva de análise que possibilita ver a circulação de modelos, referências e textos postos/impostos não apenas a um grupo, nos faz inquirir sobre os processos criativos e conflitos implícitos nessa captação. Sob inspiração do que propõe Achille Mbembe (2013), o que nos interessa é a captação de relações que, ainda que marcadas pela supremacia

de grupos evangelizadores estrangeiros, procura ouvir os sussurros dos grupos evangelizados em suas resistências e consumos do que lhes era apresentado.

Na mesma esteira, diante da heterogeneidade dos cristianismos em África, Mbembe (2013, p. 30) chama a atenção para a observação dos “[...] trajetos históricos específicos no modo como o vetor cristão concretizou sua penetração nas grandes regiões africanas”, o que desafia o olhar a uma percepção, não apenas de faces plurais dos cristianismos que se constituem na intersecção entre estrangeiros e nacionais, mas também da pluralidade geopolítica e de agentes que compõem tais encontros. Assim, de antemão, pode-se dizer que a adaptação de tal compreensão a este estudo nos ajudou a uma observação do arquivo da perspectiva das multiplicidades culturais, políticas e econômicas que conformam faces diferenciadas do empreendimento da Missão em diversos campos, ainda que esse ocorra sob linhas de racionalidades comuns.

Dentre os espaços constituídos pela Missão, a *estação missionária* e a rede discursiva que a atravessa no arquivo pareceu-nos singular para a identificação de traços que compõem as bases teológicas e filosóficas que subjazem ao projeto evangelístico-educacional da Missão. Nessa seção, o conceito de heterotopia será operado no sentido de pensar a estação missionária como espaço real da contraposição, da inversão e da contestação a elementos encontrados no interior das culturas com as quais missionários/as trabalham (FOUCAULT, 2013; 2009). Da análise, interessa-nos captar, principalmente, traços das práticas de leitura e ordenação de mundo que a UFM faz circular, atentando, também, para as expressões de consumo e de práticas operadas pelos povos contatados.

3. AS PRÁTICAS DE LEITURA NO PROJETO EDUCACIONAL DA *UNEVANGELIZED FIELDS MISSION*

No período recortado, a *Light and Life* (L&L) era um periódico da UFM composto, principalmente, por cartas-relatórios escritas por missionários/as da Agência, cujas edições variavam entre trimestrais, bimestrais e mensais. A revista objetivava constituir e nutrir uma rede de apoiadores de oração, novos candidatos, bem como patrocinadores financeiros, performando, ao mesmo tempo, um espaço de circulação de imagens fotográficas e de narrativas sobre o trabalho desses/as agentes e sobre os povos com quem mantinham contato.

As informações sobre a composição da lista de leitores, logo no primeiro número da revista, não apenas reforçam a ocorrência de conflitos já narrados no primeiro capítulo com a missão de origem da Agência, a *Worldwide Evangelization Crusade* (WEC)³³, como também sugere a existência de um banco de correspondentes que doravante estaria sob disputa pelas duas missões. Além disso, se sabe também de outros enfrentamentos que ultrapassavam o campo de compreensão sobre a evangelização católica, como aludido no Capítulo 1, e que diziam respeito a uma administração atravessada por uma liderança centralizadora e excêntrica, informações que parecem corroboradas com o que apresenta Ruth Tucker (1986) acerca do comando de Charles Studd no campo missionário do Congo Belga:

A Unevangelized Fields Mission foi fundada há três anos pela maioria dos membros do antigo Comitê do W.E.C. junto com quase todos os missionários que foram conscientemente incapazes de continuar sua ligação com a Missão-mãe. Havia várias razões para essa impossibilidade que podem ser resumidas em dois títulos:

1. O uso continuado de um juramento de quartel, como slogan, disfarçado sob as iniciais D.C.D.³⁴, juntamente com o uso da "caveira e ossos cruzados" como insígnia, e hinos incorporando o D.C.D. ensinado aos nativos convertidos.
2. A ausência de quaisquer salvaguardas no controle da Missão que garantissem aos apoiadores em casa, bem como aos Missionários em Campo, que os negócios da Missão fossem conduzidos em linhas de bom senso, que protegessem o futuro contra idiossincrasias individuais semelhantes às que causaram a primeira divisão. (AN IMPORTANT..., n. 6, 1934, p. 1, tradução nossa).

Sobre as idiossincrasias de Studd, Tucker (1986, p. 284, 285) escreve:

Com a chegada de novos missionários, as diferenças doutrinárias e pessoais começaram a surgir [...]

³³Atualmente, *Worldwide Evangelization for Christ*.

³⁴D.C.D: Dont' Care Damn – “não me importo”, frase utilizada por Studd como resposta à letargia dos cristãos: “Quero ser um daqueles que não dá a menor importância, exceto, no que se refere a dar minha vida por Jesus e pelas almas” (TUCKER, 1986, p. 286).

Controvérsias doutrinárias também surgiram entre Studd e muitos dos missionários – especialmente entre eles e os novos recrutas recém-chegados [...].

Viver sem pecados, para C.T. [Charles Studd], não significava apenas imoralidade grosseira; mas incluía uma larga escala de pecados, abrangendo até os relacionados à ética de trabalho do homem. “Um dos piores pecados desses indivíduos”, escreveu Studd, “é uma preguiça terrível [...]”. (TUCKER, 1986, p. 284 e 285).

O excerto a seguir dá a entender, entre outras informações, que seria a um grupo de leitores já existente que a revista seria enviada, indicando a efetividade de redes de relacionamentos já constituídas sobre as quais a nova Agência passaria a operar:

Como a lista de nossos assinantes nos foi negada, sendo-nos recusada até mesmo uma cópia, ficaremos gratos se todos os amigos nos fornecerem seu nome e endereço; e, qualquer um que desejar um relato mais completo das razões de nossa separação, receberá uma declaração mediante solicitação. (NEW COMMITTEE MEMBERS, L&L, n. 1, 1931, p. 3, tradução nossa).

Não somente toda uma rede de comunicação, em 1933, por exemplo, o arquivo, pela descrição dos principais marcos da Missão no Brasil até aquele ano, demonstra a existência prévia de uma base de ações bastante consistente, como se pode observar a seguir:

[...] o que Deus já fez através da atividade da Missão na América do Sul desde que o primeiro grupo partiu para o campo em 1923:

1924 – Fenton Hall entrou na presença do Rei entre os índios Guajajara no rio Pindaré.

1925 – Os índios Parentintin foram contatados, iniciando-se as obras nos afluentes do rio Madeira (AM)

1926 – Uma estação foi aberta entre os índios Guajajara no mesmo local onde Fenton Hall foi “promovido”.

1927 – Os índios Tembé entraram no rio Gurupi (estado do Pará).

Os índios Kayapó atacaram ribeirinhos dos afluentes do rio Xingu (PA). Nenhum contato era possível com os selvagens.

1928 – Os índios Maué visitaram o Andirá (estado do Amazonas).

1929 – Primeira Conferência da equipe, onde se decidiu que a base para a Sede de Campo seria em Santa Izabel (PA).

1930 – Outro grupo dos índios Guajajara foi contatado e três escolas foram abertas.

1931 – Os índios Urubu foram contatados imediatamente depois de sua pacificação pelo Governo, e uma estação foi aberta na fronteira de seu território.

1932 – Foram feitas traduções em tupi dos quatro Evangelhos e dos Atos dos Apóstolos. Essas traduções estão servindo aos índios Tembé, Guajajara e Urubu.

Foram enviados os primeiros evangelistas indígenas, cada um capaz de ler e de ensinar outros a ler “o livro de Deus”.

1933 – Tradução concluída da Epístola aos Romanos. A Igreja de Santa Izabel elege seus primeiros diáconos e tornou-se totalmente autossustentável. (HARRIS, v. 2, n. 7 Sept./Oct., 1933, tradução nossa).

Já na primeira revista, a contracapa demonstrava uma interessante capilaridade da Missão que, apesar de dois meses de organização, tinha, à época, conselheiros arrolados para a

América do Sul, incluindo o inglês Kenneth Grubb ao lado do brasileiro Erasmo Braga, bem como representantes em São Luís (MA) e em Belém (PA), o que mais uma vez sugere o aproveitamento de bases e de relacionamentos que haviam sido constituídos pela WEC.

O periódico possibilita acompanhar como vai se conformando a transnacionalidade da UFM, a instalação de seus escritórios, a constituição do sistema financeiro que permite a manutenção de missionários/as, funcionários/as de escritórios locais, a expansão do quadro de profissionais, o funcionamento das estações missionárias e, por fim, a rede discursiva e de práticas que a Missão opera e faz circular ao longo dos 34 anos compreendidos neste estudo.

No período recortado, a circulação da revista acontecia em nível internacional entre países anglófonos, como se pode observar neste excerto: “Não nos esqueçamos do fato de que *Light and Life* é lida extensivamente no Canadá, nos Estados Unidos, na Austrália e na Nova Zelândia, e nosso esforço é sempre manter este fato diante de nós” (OUR HEADQUARTER..., L&L, n. 46, Oct., 1939, n. p., tradução nossa). O fluxo do periódico dava-se mediante assinatura anual de valor módico e incentivada continuamente em seu conteúdo. As edições eram compostas por uma estrutura mais ou menos permanente apresentada pela sequência de um editorial do escritório central na Inglaterra, notícias dos trabalhos nos campos por continentes, bem como por informações sobre os movimentos das equipes dos escritórios centrais da Missão. Em cada número também é possível acompanhar entradas e saídas financeiras que sustentavam a Agência e suas equipes e, a partir de 1946, o periódico passa a oferecer ao público infanto-juvenil conteúdos que ocupam de três a quatro páginas em cada edição.

A presença de imagens na revista é tão variável quanto seu número de páginas e, por ocasião do período da Segunda Guerra Mundial, tornam-se mais escassas segundo esta justificativa: “As ilustrações farão falta nesta edição da nossa revista. A crise financeira pela qual o mundo inteiro está passando exige economia mais rigorosa, e os blocos para ilustrações custam caro” (OUR MAGAZINE, L&L, v.2, n. 3, 1933, p. 3, tradução nossa). Em meio à pluralidade de imagens que compõem a *Light and Life*, observa-se a presença hegemônica de perfis de missionários/as, bem como de suas famílias. Dos demais conjuntos – prédios, construções, cotidiano, pessoas e contextos exóticos ao olhar estrangeiro – é possível identificar, quando arrolados em série ao longo dos 34 anos, mudanças consideráveis. A exemplo, os espaços das escolas, dispensários e igrejas são transformados, corpos se cobrem, assumem novos gestos e se apresentam em novas configurações familiares. Outros não. Em 1959 um relatório redigido sobre os Kaiapós lamentava o fato de meninas que antes estavam aprendendo a *vestir-se* voltarem à *nudez* e a pintarem o próprio corpo com tinta de jenipapo.

A revista circulava entre igrejas de diversas denominações evangélicas com a vantagem do caráter interdenominacional da UFM, alcançando, assim, não apenas um campo diversificado de leitores, mas igualmente a composição de um grupo de profissionais missionários oriundos de diversas denominações evangélicas. Desse modo, não pertencendo a um grupo denominacional específico, a Agência podia pertencer a tantos quantos fosse possível, o que poderia se transformar tanto em força quanto em fragilidade, visto que, oficialmente, não se encontrava sob a liderança de nenhuma instituição oficial.

Pelo arranjo textual e layout do periódico é possível perceber o que chamaríamos de três momentos principais na composição de seu conteúdo: o primeiro, constituído pela narrativa sobre o que os/as correspondentes missionários/as recortavam do vivido e que certamente passava por um crivo pessoal do que podia ser narrado a um leitor ideal; o segundo, pelo recorte operado pelo editor que, diante de um layout com espaço previamente determinado, precisava selecionar o que entraria em cada edição: “Recebemos uma carta muito longa e interessante do Sr. FRANK LEA. É uma alegria ler essas cartas. Como gostaríamos de poder compartilhá-las na íntegra com nossos apoiadores. Os limites do espaço permitem-nos apenas dar breves excertos” (PAPUA, L &L, Sept., n. 21, 1937, n.1, n.p., tradução nossa); e o terceiro, aquele sobre o qual se tentava manter controle e se referia à recepção e aos modos de consumo da mensagem que circulava entre diversos territórios e leitores.

São os vínculos com um leitor anglófono que *a priori* era um atual ou potencial parceiro de orações e apoiador financeiro do empreendimento da UFM que o periódico tenta fortalecer e expandir. Dos laços que parecem unir a Missão e a diversidade evangélica é possível perceber uma recorrência discursiva que nos remete à face de um evangelicalismo 1) que tem no texto bíblico a própria Palavra de Deus que converte o pecador e o ensina como viver a nova vida que recebe; 2) que compreende evangelização e alfabetização como faces de um mesmo empreendimento; e 3) que está em luta contra um cristianismo católico desviante da Palavra. Tais compreensões parecem constituir as principais sequências narrativas sobre a ação transnacional da Missão em cinco continentes.

3.1 A transnacionalidade da UFM

Como já assinalado, o projeto educacionalizador da UFM compõe os movimentos de um arquivo que transcende o local, o regional e a nação, seguindo fluxos, trocas, circulações e intercâmbios que ocorriam entre diversos países e povos. A Grã-Bretanha, os Estados Unidos, o Canadá, a Austrália e a Nova Zelândia foram os países mais representados na composição do

quadro missionário da Agência à época do nosso recorte. Essas equipes espalharam-se por cinco continentes e onze territórios nos 34 primeiros anos da Missão, como se pode ver no quadro a seguir:

Quadro 3: A transnacionalidade da UFM (1931 - 1965)

PAÍSES, COLÔNIAS	ANO DE INÍCIO	CONDIÇÃO POLÍTICA (1931 – 1965)
ÁFRICA		
Congo Belga	1931	-Colônia Belga de 1908 a 1960. -República Democrática do Congo a partir de 1960. -Ditadura estabelecida em 1965.
Costa do Marfim	1962	-Colônia francesa até 1960.
Egito	1964	-Colônia britânica que, a partir de 1922, alcança uma independência nominal. -Somente em 1952 é encerrada a ocupação britânica no território egípcio.
AMÉRICA DO SUL		
Amazônia/Brasil	1931	-Ex colônia portuguesa. -Era Vargas (1930 a 1945) -Ditadura civil-militar instaurada em 1964.
Guiana Inglesa	1949	-Colônia inglesa até 1966.
ÁSIA		
Baltistan, Índia	1931 – 1932	-Colônia inglesa.
Ilha de Java / Indonésia	1940	-Colônia holandesa até 1949.
OCEANIA		
Papua-Nova Guiné	1932	-Colônia australiana até 1975.
Nova Guiné Holandesa	1952	-Colônia holandesa até 1961. -Transferida para a Indonésia em 1963.
AMÉRICA CENTRAL		
Haiti	1943	-Colônia francesa até 1804. -Primeiro país latino-americano a declarar a própria independência.

		-O campo foi “herdado” pela UFM de um missionário inglês chamado Alfred Pearce que o havia iniciado em 1925. A Missão incorporou o trabalho que já contava com uma equipe de dez missionários, estações formadas, uma clínica médica, além de um instituto bíblico e de um serviço de impressão. -Em 1957 foi instituído no país um regime ditatorial.
República Dominicana	1949	-Ex colônia espanhola -De 1930 a 1961, após ocupação estadunidense encerrada em 1924 e 6 anos de governo civil, foi governada por um regime ditatorial. -Em 1965 ocorreu uma guerra civil encerrada por intervenção estadunidense, seguida de outro governo autoritário, este permanecendo no poder até 1978.
EUROPA		
França	1962	-Potência ocidental colonizadora: África, Américas, Ásia e Oceania.

Fonte: Elaboração nossa. *Light and Life*, 1931–1965.

A busca por informações acerca dos territórios sobre os quais a Missão se espalhou chama a atenção pela coincidência da colonização e ainda pela instalação, em alguns, de regimes ditatoriais durante o período recortado. Sobre os processos de colonização, o arquivo da UFM apresenta enlaces que parecem justificar as recorrentes críticas a projetos missionários cristãos que, historicamente, ajudaram a fortalecer projetos colonizadores ocidentais. De antemão, há que se destacar, no entanto, as potências intrínsecas às práticas de leitura disseminadas pela Agência que, nos processos de recepção e reinvenção indígenas, conformaram outros mundos, estes, muitas vezes não previstos por nenhum dos lados e que incidiram diretamente na conformação de processos de liberdades subjetivas e coletivas.

Em correlação à configuração de regimes ditatoriais em territórios nos quais a Agência se encontrava, destaca-se a recorrência discursiva no arquivo sobre os *ventos do comunismo* que ameaçavam *a liberdade do Evangelho*,³⁵ demonstrando, ainda que de modo indireto, o conagraçamento da Agência a uma rede política que conformou a instituição de tais regimes naqueles territórios:

E o comunismo! Quase se sente que um dos anjos da morte daquele sistema horrível invadiu esta terra na calada das noites da selva e tocou todos os corações. Nosso povo não é comunista — ainda não, mas até quando? [...] Deve ser Cristo agora ou será o

³⁵ Principalmente na década de 1950, quando a Guerra Fria entre Estados Unidos e União Soviética já estava consolidada.

comunismo nos próximos anos. (BAKER, L&L, v. 13, n. 2, 1952, p. 10, tradução nossa).

Três quintos da população mundial foram conquistados para o comunismo em trinta anos. Os escritos de Lênin já foram traduzidos para 968 idiomas (SOUTHARD, L&L, Nova Série, n° 14, May/June, 1959, p.11, tradução nossa).

O comunismo agora controla 900.000.000 de almas, um aumento de 2.000.000% em uma geração. Os comunistas americanos gastam 38% da renda para a causa. Os comunistas gastam US\$ 40,00 para cada US\$ 1,00 que os EUA gastam em literatura. (KEENER, L&L, v. 21, n. 4, 1959, p. 15, tradução nossa).

Devemos treinar aqueles que o Senhor nos deu para que as forças do comunismo não possam varrer o Congo. (JENKINSON, L&L, Mar./Apr., 1962, p. 3, tradução nossa).

Observa-se dos excertos as ênfases a uma suposta corrida do tempo na qual comunismo e cristianismo se embatem, aos gastos com o impresso e sua divulgação, bem como à necessidade de um forte treinamento que carrega os tons de um contexto compreendido como de guerra. Tempo, imprensa, guerra cultural. Tais elementos seriam igualmente reanimados em torno de um tema que seria outras vezes atualizado, inclusive na contemporaneidade.

Da temporalidade demonstrada no quadro, sabe-se, em comparação com o movimento evangelical a ser apresentado no Capítulo 5, que a Agência foi se constituindo em um período que o próprio arquivo chama de *tempo tardio* no que se refere ao avanço das missões protestantes do século anterior. É na esteira do intenso movimento missionário protestante do século XIX que a emergência da UFM está situada, localizando-se, também, no período pós-Primeira Guerra Mundial (1914–1918) e, teologicamente, em um período de embates intensos entre o fundamentalismo evangélico e a Teologia Liberal.

Não deixa de ser curiosa a extensão da ação da Agência sobre a França sinalizando para o espaço-tempo plural e cultural que atravessam o arquivo. Assim, enquanto em alguns campos da Missão o arquivo demonstra o Evangelho sendo apresentado pela primeira vez à vários povos, da Europa observa-se uma necessidade de re-cristianização em meio a um processo de secularização crescente daquele continente.

Sobre uma apresentação geral da Missão durante o período recortado, a última revista de 1961 contém um elucidativo relato da história da UFM que, de modo geral, permite ao leitor adentrar o universo da Agência nas três primeiras décadas de sua existência. O relatório é um pouco longo e deixa de fora quatro anos do recorte da tese, no entanto, ainda assim, aquele tem importância singular para este trabalho dado ser uma narrativa oferecida pela própria UFM. Operamos a marcação numérica dos parágrafos de modo a facilitar o diálogo que será feito com o texto em seguida.

Uma Breve História e Relatório de Trabalho da MISSÃO CAMPOS NÃO EVANGELIZADOS

ORIGEM: A *Unevangelized Fields Mission* foi fundada em julho de 1931, em Londres. Foi uma reorganização de 32 missionários que já tinham de cinco a quinze anos de experiência missionária. Em setembro daquele ano, o Rev. e a Sra. E. J. Pudney abriram uma sede na América do Norte, em Toronto, Canadá. Mais ou menos na mesma época foi estabelecido um escritório central na Austrália com vistas à evangelização da Nova Guiné. Em 1941, a sede norte-americana mudou-se para a Filadélfia, continuando o escritório em Toronto como auxiliar.[1]

Cada país tem seu próprio Conselho e é responsável pelo sustento de seus próprios missionários. Esses Conselhos trabalham em plena harmonia por intermédio dos diversos Conselhos de Campo, os quais, por sua vez, têm jurisdição sobre o trabalho e os trabalhadores no campo.[2]

CONSELHOS E CAMPOS: O norte do Brasil, o nordeste do Congo Belga e a Nova Guiné australiana foram os primeiros campos a serem ocupados. Em 1940, a Austrália enviou missionários para a Indonésia (então Índias Orientais Holandesas). Em 1943, a América do Norte mandou obreiros para o noroeste do Haiti e, em 1949, enviou seus primeiros missionários à República Dominicana e à Guiana Britânica. A Nova Guiné Holandesa foi aberta sob o Conselho Australiano em 1952 e, em 1957, missionários norte-americanos se associaram à equipe.[3]

Em 1961 o campo Guiana Inglesa/Rio Branco foi dividido em dois. Também em janeiro desse mesmo ano, a Srta. Jamieson, sozinha, voltou a Java para continuar o trabalho com o *South East Asia Bible College*, sendo, assim, a única representante da UFM servindo naquele campo.[4]

MISSIONÁRIOS: As estatísticas de hoje revelam um total de 366 missionários em oito campos, distribuídos em quatro continentes, pregando o Evangelho em dezesseis idiomas. A Missão tem um total de 61 estações principais. O Brasil com quatorze postos e 88 trabalhadores é o maior dos oito campos.[5]

O Reino Unido tem 89 missionários no Brasil e no Congo. A Austrália tem 66 trabalhadores na Nova Guiné. A América do Norte tem 211 missionários no Brasil, na Guiana Inglesa, no Congo, na Nova Guiné, no Haiti e na República Dominicana.[6]

TREINAMENTO: A UFM está construindo o futuro em bases sólidas e isso pode ser observado pelas instituições estabelecidas nas áreas educacional e médica. Há quatorze Institutos Bíblicos: dois no Brasil, dois na Nova Guiné, quatro no Congo, quatro na Nova Guiné Australiana, um no Haiti e um na Guiana Inglesa. O total de alunos inscritos em 1960–61 é de 347.[7]

A educação primária para os filhos dos convertidos é fornecida em 135 escolas primárias e seis secundárias e profissionais. O total de matrículas é de 13.439 bolsistas. A escola profissional dá formação nas áreas de ensino, enfermagem e economia doméstica.[8]

MÉDICO/ORFANATO: O trabalho médico está progredindo com resultados gratificantes. Dois hospitais no Congo e um no Haiti atendem aos corpos e às almas de milhares de pacientes todos os anos, muitos dos quais encontram o Senhor durante sua permanência no hospital. Os pacientes são tratados em 56 dispensários, 38 dos quais se encontram na Nova Guiné Australiana. Dois orfanatos no Haiti e três escolas-internatos no Brasil cuidam e educam centenas de crianças. [9]

Vinte e três enfermeiros missionários qualificados e técnicos conduzem as clínicas e dispensários. O Dr. Orius Paultre, médico haitiano, faz um excelente trabalho no hospital daquele país. No Congo, dezoito trabalhadores nacionais da saúde continuam o trabalho médico. Sete moças haitianas foram graduadas no La Point Medical School.[10]

LINGUÍSTICA: Os missionários da UFM têm se engajado extensivamente no trabalho de tradução. As línguas reduzidas à escrita incluem Kayapó, Tupi, Ge, Waiwai, Macushi, Waica, Shirishana no Brasil; Gogodala, Foc, Zimakani e Aekyom, bem como a língua comercial Motu e a língua tribal Tari na Nova Guiné australiana. Dani e Galum estão sendo trabalhados atualmente na Nova Guiné Holandesa. Na África, os missionários têm contribuído para o aprimoramento de duas línguas comerciais amplamente usadas: Bangala e Kingwana. Outros missionários, trabalhando por conta própria na África, têm reduzido à escrita as línguas tribais Babali, Basali e Bangelema, principalmente para seu próprio uso, a fim de alcançar aqueles que têm pouco ou nenhum conhecimento da língua comercial.[11]

TRIBOS: A Missão no Brasil e na Guiana Inglesa buscou evangelizar cerca de dezenove tribos indígenas ao longo dos anos: Guajajara, Kayapó, Kuben-Kran-Ken, Wapichani, Shedeus, Shirishana, Mawayana, Gorotire, Urubu, Chee-Kree, Kokraimoro, Waica, Waiwai, Macushi, Canela, Tembe, Guajá, Timbira.[12]

LÍDERES NACIONAIS: No Congo, dois pastores ordenados, 162 evangelistas, 64 professores e dezesseis trabalhadores da saúde entre os próprios congoleses são os grandes responsáveis pelo trabalho. Devido à situação política, em julho de 1960 fizemos uma evacuação do Congo, ficando em campo apenas 27 da equipe de 64 missionários. [13]

LITERATURA: As igrejas nacionais do Brasil publicam mensalmente a “Luz Evangélica” e o Instituto Bíblico do Haiti publica mensalmente a “Parole de Vie”. As prensas missionárias no Haiti e na Nova Guiné estão sempre ocupadas com novas publicações. [14] As vendas da livraria em Port-au-Prince, Haiti, atingiram \$ 1,000 mensais. O Brasil tem duas livrarias, e a República Dominicana, duas, assim como há duas no Congo. Há um aumento substancial na venda de literatura cristã em todos os campos.[15]

LANCHAS: O trabalho de evangelização por meio de lanchas avança na região do baixo Amazonas. Três lanchas evangélicas estão agora em operação. Os missionários estimam que serão necessárias cinco lanchas operando continuamente por quinze anos para alcançar todas as comunidades no trecho de 300 milhas de território no curso inferior desse poderoso rio.[16]

RÁDIO: A Missão tem três transmissões semanais de rádio nas Índias Ocidentais, duas no Haiti e uma na República Dominicana.

REVISTA: O órgão oficial da UFM é “Luz e Vida”, uma revista quadrimestral³⁶. O BOLETIM DA COMUNIDADE DE ORAÇÃO é publicado bimestralmente e enviado aos parceiros de oração.[17]

LIDERANÇA: Em novembro de 1949, o Rev. L. F. Harris, que com a Sra. Harris havia servido por muitos anos no Brasil, assumiu a Secretaria Geral em Londres, e em outubro de 1956 a nova casa em Ealing, provida para o benefício dos missionários, e onde os escritórios estão agora situados. O Dr. C. K. Mowll foi o primeiro presidente da Missão, e sua viúva, Mes. D. E. Mowil, agora é a Mãe da Casa.[18] (BRIEF HISTORY AND WORK..., L&L, 1961, v. 23, n.3, p. 12, 13, tradução nossa).

Como se percebe, o relato oferece fios consistentes para a compreensão da face da Missão no que se refere à sua composição, ao seu espraiamento e aos traços de suas práticas. Para este estudo, interessam inicialmente os apontamentos sobre a logística de funcionamento por intermédio de escritórios centrais, os processos de composição dos quadros de trabalhadores para os campos, as principais estratégias evangélicas que coincidem com a conformação, nos

campos missionários, da chamada Modernidade ocidental, e ainda, o trabalho linguístico e o espraiamento do impresso. Observações que têm por objeto maior sintetizar traços das práticas de leitura que a Agência faz circular.

Em comparação ao número de 32 missionários citados no parágrafo inicial, o primeiro número da *Light and Life* referente a agosto e setembro de 1931, primeiro bimestre de existência da UFM, contabiliza o número de 36 profissionais: quinze no Congo Belga, dos quais apenas três se encontravam em campo e o restante em licença; dezenove do campo amazônico (Roraima, Pará e Maranhão), encontrando-se quatro em licença; e mais dois referentes a um casal que passaria pouco mais de um ano no Baltistão, Índia.

Do parágrafo 2, observa-se uma logística administrativa descentralizada na qual cada país e seu respectivo escritório central eram responsáveis pelo sustento de seus/suas missionários/as. Em 1931, o escritório geral foi constituído em Londres, e outros dois na Austrália, e em Toronto, Canadá. Este último, como informado, transferido para a Filadélfia, EUA, em 1941, no entanto, mantendo uma secretaria em Toronto.

Sobre os *conselhos de campo*, estes compunham um tipo de base administrativa estrangeira que paulatinamente vão sendo organizadas nos países evangelizados, funcionando como centros que coordenavam e apoiavam as equipes que atuavam nesses territórios. Assim, no Brasil, o escritório nacional da Missão seria constituído em Santa Isabel (PA), ainda em 1929; no Congo Belga, a principal estação funcionaria em Stanleyville desde 1954. Na Papua-NG, em Balimo constituir-se-ia a principal estação da Agência.

Das equipes de profissionais que se encontravam nos campos, estas eram marcadas pela pluralidade de nacionalidades: “Somos uma Liga das Nações bem pequena – um americano, um canadense, dois holandeses e dois britânicos” (AFRICA, L&L, Feb., 1939, n.p., tradução nossa), dizia uma carta do Congo Belga sobre a composição da equipe na estação de Bongondza. Tão logo as igrejas começavam a ser estabelecidas, a transnacionalidade da comunidade cristã também era impressa na vida dos cristãos nativos, tanto que, por exemplo, é possível encontrar referências a ofertas enviadas pela igreja em África para o Brasil, Haiti, Papua-NG e Guiana Inglesa, demonstrando a constituição do pertencimento a um corpo solidário transfronteiriço:

Os cristãos do distrito de Maganga decidiram que este ano sua oferta de Ação de Graças (Frs. 2.676) (cerca de 20%) seja enviada para ajudar na obra do Senhor em nosso campo de Papua-NG. (EXTRACTS FROM THE ANNUAL..., L&L, n. 37, July./Aug., 1953, p. 5, tradução nossa).

Cada igreja recebe duas ofertas de ação de graças por ano: Natal e Colheita. Dez por cento desse dinheiro, a pedido dos próprios nativos, é destinado ao trabalho externo.

Mil francos foram entregues ao departamento de impressão da Missão no Haiti e este ano 2.000 francos foram entregues ao Sr. Harris para o trabalho no Brasil. (HARRIS, L&L, v. 15, n. 1, 1954, p. 6, tradução nossa).

Este ano, o produto da venda de todas as dádivas irá ajudar o trabalho de nossa Missão entre os Índios Vermelhos da Guiana Inglesa.

Assim, meninos e meninas africanos são ensinados a pensar nas crianças de outras partes do mundo. (M. BIRD, L&L, n. 50, 1955, p. 13, tradução nossa)

3.1.1 Equipes missionárias: composição, crescimento e sustento

Sobre a *composição e o crescimento* do corpo de agentes da Missão, parágrafos 5 e 6, o arquivo apresenta um número considerável de estratégias que vão sendo organizadas e atualizadas em um processo permanente de retroalimentação do quadro de profissionais. A constituição de escritórios nos países centrais da Missão (Inglaterra, Austrália, Canadá e depois Estados Unidos) e a conformação de conselhos e de grupos de oração demonstram uma significativa rede de trabalho em torno da organização e da divulgação da Agência, seus propósitos, necessidades e atividades, bem como do recrutamento de novos/as missionários/as.

Do escritório britânico é apresentado o trabalho de duas secretárias que viviam sob intenso programa de viagens para apresentação das atividades transnacionais da UFM em várias igrejas, estas não apenas da Inglaterra. Tratava-se de encontros que ocorriam mediante contatos preestabelecidos cujo objetivo era a organização de equipes de oração que passariam a se encontrar regularmente em favor da Missão e trabalhariam na divulgação do trabalho da Agência na igreja local.

Em 1932, o relato sobre uma viagem da secretária, “Miss Bird”, para a Austrália contabilizava o total de 650 reuniões e, ao que parece, foram organizados grupos que representariam a Missão e deveriam continuar como elos entre UFM e igrejas, demonstrando o uso estratégico, pela Agência, de seu caráter interdenominacional. O território britânico encontrava-se sob o seguinte programa de divulgação, conforme o excerto:

Já anunciamos que a senhorita Yerbury é responsável por todo o trabalho de representação na Inglaterra e no País de Gales, e que a senhorita Bird se dedicará à Escócia e à Irlanda. Elas estão preparadas para falar em reuniões em suas respectivas áreas de atuação e para organizar visitas de missionários em licença.

Algum amigo que queira uma visita (com ou sem lanterna) se comunicará com Miss. Bird, Tudor Street, quanto a possíveis datas vagas. (FURTHER DEPUTATION WORK, L&L, v.1, n.4, Feb./Mar., 1932, p.63, tradução nossa).

Por meio desses encontros ocorria uma espessa circulação de informações e imagens não apenas do trabalho da Missão, mas também de culturas, povos e territórios sobre os quais

a Agência organizava significativa massa discursiva não apenas através da *Light and Life*, mas também por meio de uma extensa publicação de livros.³⁷ Das estratégias de divulgação também participavam os missionários que se encontravam em período de recesso dos campos de trabalho, o que geralmente acontecia em intervalos de cinco anos. A voz de quem viveu a experiência contada certamente tornava mais fortes os elos entre imagens e testemunhos: “qualquer um dos missionários mencionados acima ou candidatos aceitos receberão oportunidades para contar a história do que Deus está fazendo em seus respectivos campos” (FURTHER DEPUTATION WORK, L&L, v.1, n. 4, Feb./Mar., 1932, p.63, tradução nossa).

À semelhança do permanente sistema de visitação e organização do que foram chamados *Centros de Orações*, a Missão também tinha um consistente programa de eventos na Inglaterra: conferências, convenções, reuniões de um dia inteiro (chamados de *rally* da primavera, *rally* do outono), reuniões de oração uma vez por mês na própria base da Agência em Londres, bem como presença marcada em eventos e conferências evangélicas. Essas atividades, realizadas em igrejas de diversas denominações, potencializavam o crescimento não apenas de apoiadores em orações e em contribuição financeira, como também a voluntariedade de novos/as candidatos/as ao trabalho missionário da Agência.

Em 1946 emerge do arquivo a referência a uma “escola de candidatos” que a Missão organizara. Tratava-se de um período de quatro semanas nas quais o/a candidato/a residia na base da Missão em Londres, conhecendo os princípios da Agência e seus campos de atuação, ao mesmo tempo que submetiam o próprio perfil à análise de uma equipe com o fim de tornarem-se membros da UFM.

As conferências anuais de Keswick têm lugar destacado no arquivo da Missão. Do que interessa à pesquisa, destaca-se que o Movimento Keswick, também chamado de *Movimento de Santidade* e *Movimento da Vida Superior*, tem suas raízes fincadas no metodismo wesleyano, bem como nos avivamentos da segunda metade do século XIX, estes, fundamentais à emergência do pentecostalismo (ROSS, 2016). Sobre paralelos desse afluxo nos Estados Unidos, Unger (1981) destaca o Movimento do Niágara, também emergente em 1875 e composto igualmente por uma série de conferências periódicas voltadas para a santificação pessoal. No que se refere à UFM, pelo arquivo pode-se dizer que o enlace entre movimento e Missão será conduzido sob a ênfase de uma vida de santidade, separada do mundo e dedicada ao trabalho missionário, aguardando-se de forma ativa o retorno de Cristo:

³⁷ Ao longo do arquivo foi possível identificar a produção de 24 livros sobre esses campos missionários por parte dos/as agentes missionários da UFM.

Estes são dias de sinais. O retorno de nosso Senhor está próximo. Em todo o mundo há indicações de um movimento do Espírito Santo para a salvação. Estes são os dias mais gloriosos para a igreja cristã, pois o povo de Deus responde ao chamado d'Aquele que disse: “A quem enviarei, e quem há de ir por nós?” (FOREIGN MISSIONARIES..., L&L, Nov./Dec., 1961, p.12, tradução nossa).

A Missão autodenominava-se *Missão de fé*, referência a organizações missionárias que incentivavam seus agentes a confiarem em Deus para o próprio sustento material (DANN, 2004). Na prática, os agentes missionários iam para o campo de trabalho sem a garantia de um salário fixo da Agência, dependendo unicamente da oferta financeira e de doações materiais para o próprio sustento. A próxima sequência discursiva, no entanto, demonstra que se exigia de cada candidato/a a formação de uma rede de patrocinadores e de voluntários que orassem por seu trabalho. Como faces da mesma moeda, também se observa a ação conjunta da Missão ao longo do arquivo, tanto desafiando constantemente a prática de ofertas voluntárias quanto elaborando pequenas estratégias de recolhimento financeiro, a exemplo da caixa de oferta citada. Também não se pode esquecer o sistema de cartas circulares que funcionava com o envio de notícias e relatórios dos agentes em campo, reproduzidos nesses escritórios e enviados àqueles que compunham a lista de oração e de mantenedores de cada missionário, ou seja, havia um empenho ativo da parte dos missionários e da Agência em assegurar o próprio sustento. Em um dos excertos encontra-se até mesmo indicações sobre ofertas à Missão e descontos no imposto de renda. Em outras palavras, o que acontecia era o exercício de uma fé racional e planejada, cujas ressonâncias históricas podiam ser encontradas nas orientações de William Carey no fim do século XVIII sobre a organização de agências missionárias, estas analisadas no Capítulo 5. Dos recortes:

Como uma Missão de fé, não é nossa política anunciar nem apelar por dinheiro [...]. (DEAR FRIENDS, July, 1940, n.p., carta avulsa, tradução nossa).

Somos totalmente dependentes do Senhor. Nós, como Missão, não temos meios visíveis de apoio. Não temos uma grande soma de dinheiro investido que nos propicie uma renda de investimento. Não temos nenhum grupo de indivíduos ricos que financie nosso programa. Nenhum missionário ou candidato à Missão jamais exigiu um “salário”, nem jamais alguém recebeu garantia de renda. É verdade que exigimos que todos os missionários tenham algum indivíduo, grupo ou igreja que faça um acordo com ele para que ore e contribua com seu sustento – conforme o Senhor suprir – e Ele sempre supriu. (TAYLOR, L&L, n.2, v. 14, 1953, p.5, tradução nossa).

Podemos fornecer caixas para as ofertas pessoais de nossos amigos, e enfatizarmos as palavras “ofertas pessoais”. Elas não são para outros fins de coleta. [...] temos o prazer de enviar essas caixas, fazemos isso com a condição de que sejam usadas em aulas, presentes individuais ou familiares. A solicitação para nossa sede [...] terá uma resposta imediata. (OFFERTORY BOXES, L&L, v. 1, n.1. Aug./Sept., 1931, p.5, tradução nossa).

O interesse sincero demonstrado na extensão do reino de Deus era manifesto onde quer que fôssemos, e o apoio substancial por meio de ofertas voluntárias à obra do Senhor nos deu a certeza de que nosso trabalho de amor no Senhor não foi em vão. (TO ALL OUR... L&L, v. 1, n. 4, Feb./Mar., 1932, p.64, tradução nossa).

[...] mendicância não glorifica a Deus. Já se foram os dias em que uma necessidade podia ser suprida com uma visita a algum servo rico, cujo resultado seria um cheque de alguns milhares. [...] Enquanto oramos, Deus falará com alguns de seu próprio povo. No entanto, talvez precisemos continuar perguntando, mês após mês. (BOOTH, L&L, Sept./Oct., 1959, p.10, tradução nossa).

Muitos de nossos amigos não perceberam os benefícios que derivam do acordo de ofertas à Missão. Em poucas palavras, isso significa que, embora a taxa de Imposto de Renda permaneça em 9 libras, seu acordo de doações nos permite recuperar o Imposto de Renda, o que aumenta sua oferta sem nenhum custo para você, conforme a tabela a seguir: [...]

Qualquer pessoa que pague o Imposto de Renda à Taxa Padrão pode entrar no Regime de Assinatura do Convênio. Teremos o prazer de enviar mais detalhes a todos os interessados. (ANNUAL COVENANT... L&L, n. 37, July/Aug., 1953, p. 11, tradução nossa).

Tais informações têm como complementos descrições de estilos de vidas missionárias simples que tentam operar sempre sob um parco orçamento e que procuram resolver os próprios impasses materiais da forma mais prática possível e com o que de recursos mais imediatos havia nos campos:

Nossas casas são construídas com materiais nativos e construídas a cerca de um metro e oitenta do solo. O telhado é de palha com folha de sagu, as paredes, de fibra trançada, o piso, de palma rachada e, é claro, madeira redonda é usada por toda parte. Essas casas são muito legais, ideais para esse clima e baratas de construir.

Na medida do possível, procuramos viver de alimentos nativos, como banana, sagu, batata-doce, coco, peixe e caça [...]. (DENNIS, L&L, Nov./Dec., 1941, n.p., tradução nossa).

Durante nove meses o Sr. Thomas estava sozinho, com exceção de um rapaz brasileiro, e eu o encontrei morando em um quatinho que mal dava para pendurar sua rede. Os livros estavam empilhados em todos os cantos imagináveis. Xícaras, potes, caixas, roupas, frigideiras e pratos – tudo parecia empilhado ao redor das paredes. Ele não parecia estar vivendo para qualquer conforto terreno, mas para fazer a obra de Deus. (HARRIS, L&L, n.3, v.1, Dec. 1931/Jan.,1932, p.57, tradução nossa).

Convém destacar, no entanto, que, por mais simples e fugrais que se apresentassem aos olhos estrangeiros a vida desses/as missionários/as, estas, quando postas em série ao lado de outras informações, dão a entender que suas condições materiais eram sempre superiores às daqueles a quem evangelizavam, sendo esta uma das razões para relações desiguais de poder entre equipes nacionais e de estrangeiros.

Além de *missionários*, os/as integrantes da Missão também são chamados de *trabalhadores* e, em outros momentos, também são nomeados *cruzados* que estão em batalha

para a conquista de uma *terra santa*, bem como *embaixadores*, representantes especiais de um governo que é divino. Enlaces simbólicos que fundem luta, labor e revestimento de uma autoridade espiritual permeada de poder-saber onde quer que cheguem:

Todos os cristãos são peregrinos, mas nem todos são cruzados. Um cruzado é um peregrino militante, então nós, no rio Gurupi, devemos continuar nossa cruzada, e não descansar até que esta terra (santa) tenha sido arrebatada do inimigo, e os índios se voltem de Satanás para Deus. (AMAZONIA, L&L, n.4, abr., 1936, n.p., tradução nossa).

E que privilégio para o Embaixador do Rei sair com Ele em Sua obra e por Sua causa. Eu tenho ouvido Seu chamado: “Vinde a Mim”. Hoje Ele diz: “Venha comigo para lutar por mim”. (FOR I HAVE... L&L, n.42, June, 1939, n.p., tradução nossa).

[...] os Srs. Drysdale e Story acabaram de terminar uma extensa pesquisa de território intocado e insistem na necessidade de reforços para nos permitir “entrar e possuir a terra”. (PAPUA, L&L, n.41, May, 1939, n.p., tradução nossa).

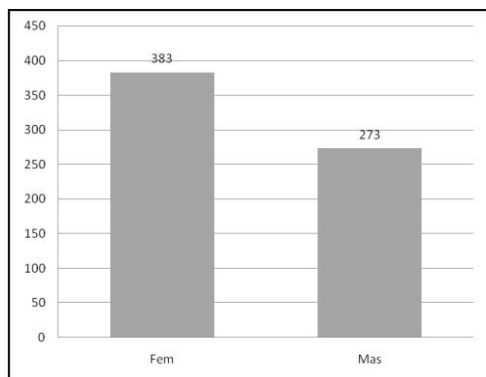
Expressões de posse que relembram o que Achille Mbembe (2013) observou sobre o cristianismo ocidental como incursão que torna o estrangeiro em senhor no território alheio. À semelhança de outras missões cristãs, esses *diplomatas* e *soldados da cruz*³⁸ viam-se como portadores de uma mensagem especial que redimensionava a existência humana, procurando perspectivá-la segundo novas compreensões corporais, simbólicas, geográficas e materiais, o que pode ser pensado à luz do que propõe Mbembe (2013, p. 27) de que “[...] não existe sobrenatural cristão sem redenção do corpo, do sexo, do poder, produção e significação de um espaço (este mundo e o outro), associação de uma expressão simbólica e de práticas de controle de um ambiente e de suas forças materiais”.

Por intermédio de capas, contracapas e do conteúdo da *Light and Life* foi possível iniciar a composição de quadros com identificações gerais dos nomes dos/as missionários/as da UFM, sua nacionalidade, formação, estado civil e período de permanência no campo. Diante da insuficiência da revista sobre alguns dados, fez-se necessária a imersão em documentos difusos na internet, como obituários, jornais de orações e outras publicações que foram utilizados na composição dos gráficos apresentados a seguir. A pesquisa possibilitou a elaboração de um quadro geral no qual foi possível arrolar 656 trabalhadores dos onze campos de trabalho da Missão no período recortado.

³⁸ Referências aos missionários que igualmente emergem no arquivo.

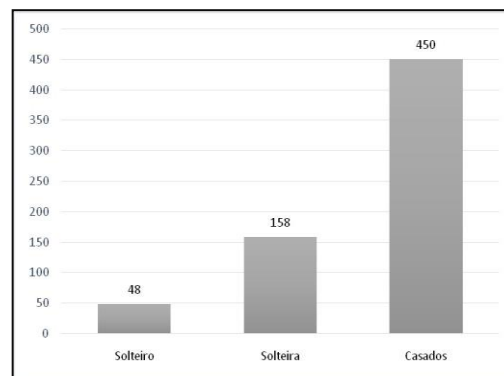
3.1.1.1 Relações de gênero

Gráfico 1: Missionários/as por gênero (1931-1965)



Fonte: elaboração nossa.

Gráfico 2: Missionários/as estado civil (1931-1965)



Fonte: elaboração nossa.

A pesquisa demonstrou a hegemônica participação das mulheres no corpo missionário da UFM. Dos números identificados sobre o estado civil de solteiros/as, estes se referem àqueles/as que permaneceram assim durante todo o período de atuação, visto que se observou a constituição de vários casais entre os próprios membros da Missão durante o período observado.

Sobre o significativo número de mulheres solteiras no quadro da Agência, pode-se dizer que a entrada de mulheres não casadas nos campos missionários protestantes faz parte de um abrangente processo cultural, político e econômico. Em capítulo posterior esta tese demarca a participação de mulheres no movimento abolicionista na Inglaterra e posteriormente nos Estados Unidos como importante marco na emergência da voz de mulheres na reflexão teológica protestante desde o século XVIII. No geral, o fim do século XIX demarca expressivos movimentos de mulheres, como a conquista do voto feminino na Nova Zelândia, o que fortalecerá o movimento sufragista na Europa, seguido de lutas em torno dos direitos trabalhistas (Áustria, Dinamarca, Alemanha e Suíça), denúncias à mutilação genital no Egito, à guerra das mulheres na Nigéria, bem como a incumbência de papéis que até a Primeira Guerra Mundial eram exercidos hegemonicamente por homens. Assim, é na esteira de acontecimentos como esses, favoráveis ao governo de si pelas mulheres, que se dá a participação das missionárias da UFM em campos estrangeiros.

Ruth Tucker (1983) registra que a primeira mulher estadunidense a ir solteira para um campo missionário foi a ex-escravizada Betsy Stockton, pela Junta Americana, em 1820,

porém, aceita apenas sob a condição de empregada doméstica de um casal missionário. No Havai, Betsy conseguiria subverter essa ordem e passaria a dirigir uma escola.

Segundo Tucker, a discriminação de mulheres solteiras que desejavam servir em campos missionários fizera emergir um novo conceito e prática missionária por meio da chamada *agência feminina*, um tipo de organização separada para mulheres que surgiu primeiro na Inglaterra, espalhando-se para os Estados Unidos e que, já em 1900, contava com mais de quarenta sociedades. Segundo a autora,

O número de mulheres solteiras nas missões cresceu rapidamente devido em grande parte às “agências femininas”. Durante a primeira metade do século XX, pela primeira vez na história, o número de mulheres excedeu ao dos homens nas missões protestantes – em algumas áreas em grandes proporções. (TUCKER, 1983, p. 246).

Inicialmente observou-se no arquivo um reclame crescente por mais mulheres para o campo da UFM na Papua-NG, ao passo que para os campos do Congo Belga e para as selvas brasileiras, os reclames são por mais missionários masculinos. Tanto em um, quanto em outro pedido, o que se tem é uma compreensão dos papéis de gênero circunscritos a atuações específicas:

Em todos os nossos serviços predominam as mulheres, e sinto cada vez mais a necessidade de uma trabalhadora aqui, bem como em Balimo. Nós, os homens, não podemos efetivamente alcançar as mulheres por nossa própria conta. É tremendo o espaço para uma senhora trabalhar entre essas mulheres e meninas, [...]. (TEALE, L&L, n.50, Oct./Nov., 1940, n.p., tradução nossa).

Então, em segundo lugar, fiquei impressionado com a grave escassez de missionários homens. Fiquei espantado (chocado seria, talvez, a melhor palavra) com os trabalhos que as mulheres têm que assumir no lugar dos homens. Em três das quatro estações da UFM as mulheres têm que realizar a mais árdua de todas as tarefas missionárias, percorrendo as florestas do Congo e visitando as aldeias. Uma mulher casada, a esposa do líder da estação, contou-me que no ano anterior ela havia passado nada menos que seis meses longe de sua estação e longe de seu marido, caminhando pelas aldeias da floresta. Enquanto eu estava em outra estação, uma das missionárias chegou tarde da noite de uma caminhada exaustiva; ela tinha acabado de completar um período de seis semanas contínuas na floresta. [...] Elas dormem em casas nativas, *pregando e ensinando todos os dias*, derramando sua frágil feminilidade para levar o conhecimento de Jesus aos perdidos. (HESSION, L&L, n.21, Nov./Dec., 1950, p.7, grifo nosso, tradução nossa).

“Por que trazer senhoras em viagens como esta?”, alguns podem perguntar. A resposta é fácil. “Onde estão os homens?” (BANNER, L&L, July/Aug., 1960, p. 9, tradução nossa).

Percebe-se, pelos excertos, que paralelo à compreensão da divisão do trabalho missionário por gênero, observa-se uma significativa prática de liberdade e coragem da parte das missionárias. Da narrativa do líder da UFM-Londres em visita ao Congo, verifica-se o

estranhamento diante de um protagonismo de mulheres que se aventuravam por florestas e relativizavam papéis tradicionais. Delas, que em nada inspiram a referência a uma *frágil feminilidade*, emergem narrativas carregadas de potências e de criação da própria vida:

Os seguintes trechos do diário de Miss Persse darão uma vaga ideia das experiências de um missionário pioneiro na Amazônia:

Saímos com sete índios, dois cavalos, uma mula e um burro que carregavam as mochilas – partimos ao luar, cedo da manhã. Nada aconteceu, exceto que a mula insistiu em se deitar e rolar com toda a carga. Então nossas panelas penduradas ao lado mudaram de forma.

Partimos para o canto dos macacos uivantes. A trilha é como um painel, primeiro sobre grandes colinas íngremes e depois através de floresta densa. Temos que manter nossos cavalos de cabeça erguida enquanto abaixamos para evitar os galhos pendentes.

Passei a noite em uma casa deserta com Agauti para o jantar. No dia seguinte matamos um macaco para comer.

Chegamos à aldeia “Fome”, onde dificilmente se consegue farinha. Esta é uma pequena vila, mas há cerca de dez ou doze indígenas estudando, bem como um interesse no Evangelho. Tinha reuniões à noite, mas as crianças fizeram uma briga terrível. O chefe e sua filha dizem que pertencem ao Senhor, mas nós não temos certeza de que realmente entendem.³⁹

Passei a noite onde havia um pouco de grama para os animais e de água como lama fina.”

Chegamos a outra aldeia – há um grupo de verdadeiros crentes. Eles estão ansiosos para aprender e as reuniões à noite são uma verdadeira alegria. Eles oram por conta própria, e os dois ex-feiticeiros estão indo bem.

Houve uma grande excitação esta tarde. Os cães caçaram um veado – ele foi finalmente morto, então todos nós tivemos alguns pedaços de carne torrados na ponta de uma vara”. (PERSSE, PRAYER LETTER, n.1, 1934, p.3, tradução nossa).

A Srta. Rimmer, escrevendo de Boyulu, enviou uma descrição interessante de uma viagem itinerante de sete dias. [...] Na itinerância [...] ela ficou em cinco aldeias diferentes. (RIMMER, Prayer Letter, n.1, 1935, p. 2, tradução nossa).

O distrito foi visitado tanto quanto permitido. Miss Walker passou cerca de 49 dias em diferentes aldeias. A senhorita Pengilly pôde passar cerca de três semanas de trabalho evangelístico nas aldeias. (JENKINSON, L&L, n. 73, May/June, 1946, p. 9, tradução nossa).

A conformação de grupos de fiéis nesses campos evangelísticos é profundamente marcada por intenso trabalho de mulheres, quer na condição de missionárias estrangeiras quer na condição de nacionais/índigenas convertidas. Elas visitam, pregam e ensinam - atuações que vão sendo modificadas à medida que tais grupos vão se institucionalizando.

Em pesquisa anterior, debruçamo-nos sobre a formação de mulheres brasileiras no Seminário Cristão Evangélico do Norte, instituição constituída pela Missão e gerida em parceria

³⁹ Do relato da missionária, a exposição de duas características de um “verdadeiro crente”: desejo de aprender e capacidade de orar por conta própria, traços de um processo de subjetivação que, ainda que iniciado sob a tutela pastoral de outrem, tem por objetivo o autogoverno.

com a AICEB, como já aludido. O estudo demonstrou que as educadoras e missionárias formadas pela instituição entre 1936 a 2004 não apenas foram em número maior do que os homens, como também o currículo que cursaram, além de compreender todas as disciplinas estudadas pelos homens, ainda acrescentava outras específicas à suas formações de educadoras cristãs e missionárias, o que acabava por lhes conferir melhor capacitação em relação aos pastores e missionários. No entanto, tais mulheres jamais desfrutariam de uma relação paritária no espaço eclesial da AICEB, por se tratar de um corpo religioso que foi sendo conformado pela leitura literal de textos bíblicos, compreendendo-se que estes conferem às mulheres o lugar do silêncio na comunidade eclesial no que se refere ao pastorado. Observou-se, ainda, as contradições que emergem das justificativas operadas pela leitura literal das Escrituras, ao se demarcar uma atuação significativa dessas mulheres na constituição inicial da Denominação e suas circunscrições a tradicionais papéis de gênero no contexto eclesiástico à medida que a AICEB se institucionalizava e buscava responder, de forma mais consistente, à cultura patriarcal dos contextos que a conformaram (NASCIMENTO, 2005).

Dos/as missionários/as estrangeiros/as casados/as, a relação com a Missão apresentada no arquivo parece sugerir, pelo menos inicialmente, a impossibilidade de levar os próprios filhos para os campos, o que viria a ser resolvido com o aluguel de uma casa em Londres e contratação de trabalhadoras para o cuidado e educação dessas crianças. Os relatos sobre essas separações deixam claro que a opção primeira era a obediência a Deus, oferecendo contornos distintos às relações familiares vivenciadas no contexto da Missão em relação, por exemplo, à constituição discursiva sobre o amor materno operada a partir do século XVIII no Ocidente:

Nossos pensamentos neste momento estão com o Sr. e a Sra. Harry Heath, agora voltando para o Campo. Eles deixaram em casa sua pequena Beth. Se realmente compartilharmos a dor dos pais, certamente nos lembraremos deles e de sua pequena. (HEADQUARTER NOTES, L&L, n.19, July, 1937, n.p., tradução nossa).

A separação dos entes queridos é sempre dolorosa; desta vez é dupla, pois eles estão deixando a pequena Sheila e Paul Fred em casa. É verdade que eles serão cuidados com os filhos de nossos outros missionários na bela casa de Sevenoaks, mas nada menos que um amor ardente pelo Salvador e pelos peles-vermelhas da Amazônia teria separado essa família. (HEADQUARTER NOTES, L&L, n.39, Mar., 1939, n.p., tradução nossa).

Len Harris na base – escrevendo – orientando os assuntos da Missão – editando dois jornais – visitando estações distantes da Missão – e a Sra. Harris fazendo um lar para a equipe da UFM e para outros missionários, no Pará, não na Inglaterra com seus dois filhos. (THE 1943 ANNUAL..., L&L, n. 61, July/Aug., 1943, n.p., tradução nossa).

O arquivo demonstra que outra saída engendrada para a educação dos filhos das famílias missionárias seria a constituição de lares-escolas nos países onde os pais trabalhavam. Assim, a primeira casa foi organizada no Brasil, em Fortaleza (CE) (1946), e posteriormente, em Belém (PA), com a criação do Amazon Valley Academy (AVA) em 1957. No Congo, o início da constituição de uma casa para filhos dos missionários em Stanleyville se daria a partir de 1955 e sobre a Papua-Nova Guiné tem-se registro de um *Hostel* para crianças missionárias em 1963.

As mulheres missionárias, solteiras ou casadas, que experienciavam outras relações com a própria maternidade ou com o próprio gênero no contexto missionário, teriam como importante tarefa ensinar às mulheres e meninas indígenas a desempenharem os papéis de mãe e esposa conforme os moldes tradicionais do Ocidente cristão:

Há uma necessidade profunda de uma obreira em cada estação, para que a vida doméstica cristã seja demonstrada e essas queridas mulheres conquistadas por nosso Senhor [...].

Os párcos e seus auxiliares são chamados à estação bimestralmente, para fins de instrução e treinamento. Nessas reuniões, ensina-se a Bíblia e são discutidos costumes e hábitos nativos com o objetivo de ajudá-los a viver uma vida cristã. Essas reuniões são muito populares e, ao mesmo tempo, a esposa dos pastores recebe instrução no ensino da Bíblia, gestão doméstica, leitura e cuidado de crianças. (DEASEY, L&L, n. 43, July/Aug., 1954, p. 12, tradução nossa).

Das movimentações nos papéis de gênero no contexto da Agência, estas também foram sentidas pelas meninas congoleesas que logo perceberam na estação missionária rota de fuga de uma cultura polígama e patriarcal que lhes negociava logo depois do nascimento. Essa negociação estava inserida em uma lógica cultural na qual a mulher desempenhava papel central na economia familiar, visto serem elas as responsáveis pelo cultivo e cuidado das roças. Nos recortes a seguir, se vê os poderes de Estado entrelaçados às ações da Missão, bem como as reações masculinas congoleesas às chamadas “escolas de meninas”:

[...] descobriu-se que uma pequena menina estava sendo espancada por seus pais porque se recusou a ir com o futuro marido da aldeia próxima. Uma vez sabendo as regras do oficial belga de que nenhuma criança pode ser entregue em um casamento de maneira forçada, e certamente não antes da idade de se casar, a Sra. Kerrigan a levou ao chefe da aldeia, que consentiu em deixá-la assistir às aulas. (MAGANGA’S FIRST WEDDING, L&L, n.30, June, 1938, n.p., tradução nossa).

Assim que uma criança nasce, se for menina, algum homem virá e colocará seu nome nela (outra maneira de dizer: Pagamento de um dote por ela), e enquanto ela ainda é uma criança, é arrastada para viver com ele e suas outras esposas, tornando sua vida uma miséria. (JENKINSON, L&L, n. 10, Oct., 1936, n.p., tradução nossa).

Um problema real que se apresenta por si só de vez em quando é que a maioria das meninas, antes mesmo de virem para a escola, já foram prometidas em casamento a alguém, e já se recebeu um dote por elas, não importa quão pequenas sejam; então, claro, quando o futuro marido vem, as garotas não o querem. Talvez porque ele já tem

uma esposa ou porque, se são cristãs, sabem que se casar com aquele homem seria pecado, ou, ainda, talvez, porque nunca tenham gostado dele. É nessas ocasiões que os nativos se irritam completamente com as escolas para meninas. (ROGERS, L&L, n.47, May./June, 1979, n.p., tradução nossa).

Observa-se que outras lógicas vão sendo apresentadas e uma nova configuração familiar com base nas afeições, na monogamia e que tenta retirar a mulher da lavoura tornando-a mãe cristã e boa dona de casa, apresentam um patriarcado mais vantajoso a essas meninas que, ao longo do arquivo, se apresentam como aquelas que bem sabem fazer seus cálculos.

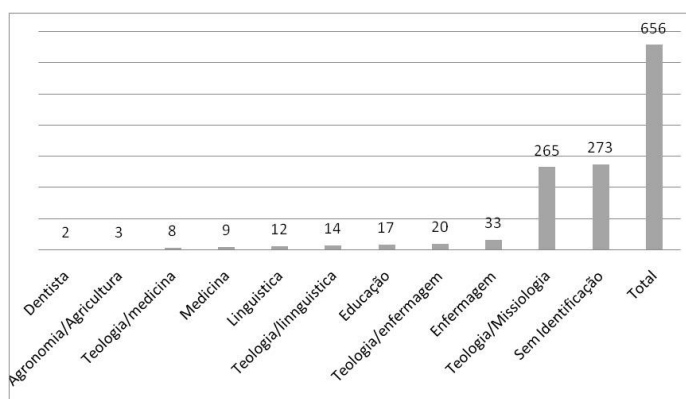
A monogamia era um dos requisitos para se tornar cristão no Congo, o que poderia ocasionar separações conjugais, caso o convertido tivesse mais de uma esposa: “Uma vez tive três esposas; agora porque eu sigo a Jesus e o amo, só tenho uma. “Eu quero segui-lo por todo o caminho” (AFRICA, L&L, n.36, Dec., 1938, n.p., tradução nossa); e em outro excerto: “Antes de deixar a aldeia onde estávamos, um homem expressou o desejo de ser cristão, mas ele tem duas esposas” (PENGILLY, L&L, n.64, Apr./May, 1944, n.p., tradução nossa). Ao lado de outros excertos o arquivo sugere que a conversão ao protestantismo só poderia ser aceita mediante a dissolução de famílias polígamas, não apresentando qualquer menção sobre a situação das esposas deixadas. Em um recorte específico, fala-se da negação do batismo a uma mulher que mesmo após a conversão tornara-se segunda esposa: “esta candidata não deve ser aprovada, pois é segunda esposa. Ela procurou um homem quando já tinha conhecimento, quando sabia que isso era errado.” (CARTER, L&L, July/Aug., n. 74, 1946, n.p., tradução nossa).

Do Brasil, sabe-se igualmente da poligamia entre os indígenas, entrave à constituição da moral cristã, enquanto da Papua-NG nada se ouve sobre o tema, exceto pelo trabalho de Dundon (1996), que discorre sobre a convivência inclusiva dos missionários pioneiros com as primeiras famílias de convertidos que eram compostas por mais de uma esposa.

Assim, o que se tem da relação gênero e movimento missionário da Agência são encontros que diríamos ser 1) de ressignificações práticas dos papéis culturais de gênero, ainda que não em nível discursivo-teológico 2) de conexões culturais entre variadas performances masculinas e femininas e 3) de espraiamento do modelo familiar cristão pela compreensão literal, supra-histórico e supracultural do texto bíblico.

3.1.1.2 Formação dos/as agentes missionários/as

Gráfico 1: Formação de missionários/as



Fonte: elaboração nossa.

No que se refere à formação escolar/acadêmica foi possível identificar, dentre os 656 agentes levantados, que 365 tinham formação específica com prevalência absoluta no campo teológico e/ou missiológico, como se pode ver no gráfico acima. Observa-se que as formações nas outras áreas identificadas dizem respeito a um acréscimo operado de modo paralelo ou posterior à formação teológica/missiológica, com exceção de apenas nove médicos e de uma pedagoga.

Outra observação imediata que pode ser feita da leitura do gráfico é quando se compara o intenso e volumoso trabalho que a Missão realiza nas áreas médica e educacional, a serem apresentadas adiante, com a quantidade de profissionais formados nesses campos. Neste sentido é importante lembrar que o levantamento abarca 34 anos da Missão, portanto são números inseridos no fluxo de entradas e saídas de missionários/as.

No que se refere ao campo educacional, destaca-se que as críticas em torno de uma atuação docente por missionários/as escolhidos/as por suas qualificações espirituais em vez do envio de “professores devidamente equipados e treinados” para os campos missionários cristãos já havia sido registrada no relatório da Conferência de Edimburgo, em 1910 (REPORT OF COMMISSION III... Edinburgh, London, New York, Chicago and Toronto: Oliphant, Anderson & Ferrier, e Fleming H. Revell, 1910).

À época da constituição da Agência, percebe-se menos ênfase no arquivo a uma necessidade de formação de seus membros e realmente não se sabe até onde os 271 missionários/as sem capacitação identificada possuíam algum preparo que excedesse a formação escolar básica. O excerto a seguir, no entanto, além de oferecer boa cartografia das

áreas de atuação acionadas pela Missão em seus campos, também demarca uma significativa abertura a trabalhadores técnicos ao lado dos “especialistas”:

A necessidade gritante do mundo atual é de homens e mulheres cheios do Espírito. Há no campo missionário espaço para o especialista com capacidade intelectual: pensadores, acadêmicos, linguistas, professores e estadistas. Todo acadêmico deve justificar sua não participação da colheita no exterior.

No entanto, ao lado do erudito, precisamos de centenas de homens e mulheres comuns em busca de almas. O estado deplorável dos pagãos é muito sério para se deixar a evangelização mundial apenas para os acadêmicos. A hora é avançada demais para usar apenas especialistas. O processo demorado de enviar um ou outro é totalmente inadequado e irracional. O campo missionário precisa de carpinteiros, construtores, operários elétricos, trabalhadores de rádio, impressores, homens e mulheres prontos para fazer qualquer trabalho para ajudar a evangelização mundial. Com o grego e o hebraico você será um homem mais apto para o campo com uma mente treinada, mas se seu motor marítimo parar no meio do Amazonas, longe de ajuda, você deve saber como corrigi-lo, desmontá-lo e remontá-lo. Alguém tem de traduzir, mas o impressor tem de colocar essa tradução nas mãos das pessoas. Os médicos precisam de hospitais, mas alguém precisa saber construí-los. (HARRIS, L&L, n. 21, Nov./Dec., 1950, p. 3, tradução nossa).

Em 1958, o Presidente da UFM, o Rev. Pudney (L&L, v. 20, n.3, 1958, p. 8-10, tradução nossa), fazia circular um texto sobre os requisitos gerais que a Missão esperava de seus candidatos, nos quais é possível reconhecer a tradição de subjetivação cristã, especialmente enlances com a formação cenobítica. Pudney fala da necessidade de uma *profunda conversão*, acompanhada de novos desejos e novas ambições; de *equilíbrio emocional* a ser exercitado mediante a autodisciplina, a vida de oração, o estudo bíblico e o tempo a sós com Deus diariamente, visto que as pessoas emocionais “[...] são inconstantes em suas relações com outros”; de *treinamento intelectual*, e aqui o texto lança uma crítica acerca de certa compreensão que parecia circular naquele contexto: “predomina a ideia de que se você não alcança uma nota suficiente para ser um ministro do Evangelho em casa, então é melhor se tornar um missionário”. O alerta a uma falta de preparo sólido, no entanto, não é a tônica do texto e, sim, uma exposição da base central do projeto da Missão que era o amor cristão, este, ilustrado por paráfrases, como a exposta a seguir, da passagem bíblica de 1 Coríntios 13, compreensões centrais do movimento evangelical, como será apresentado no quinto capítulo:

Se eu conheço a língua tão perfeitamente e falo como um nativo, mas não tenho Seu amor por eles, eu nada sou.

Se eu desistir de todas as perspectivas, deixar casa e amigos, fizer os sacrifícios de uma carreira missionária e me tornar azedo e egoísta em meio aos aborrecimentos e desprezos diários de uma vida missionária, e ainda que eu dê meu corpo para ser consumido pelo calor e pelas febres, se não tiver amor que ceda os direitos desse corpo, seus lazeres, seus planos prediletos, nada serei. (PUDNEY, L&L, v. 20, n.3, 1958, p. 10, tradução nossa).

Além das três características anteriores, Pudney também fala sobre um *físico saudável*, pois a convocação que a Missão fazia era para a *vida na selva*, o que requeria muita energia. Os níveis de orientação sobre o corpo missionário vão desde à dieta e às horas de sono necessárias até o secreto das consciências e às escolhas de um casamento: “Devemos tomar cuidado com os pecados secretos e cultivar uma vida de pensamento saudável. A reserva de força e um corpo saudável ajudam a produzir uma alma saudável. Devemos ter certeza de fazer a escolha certa no casamento” (PUDNEY, L&L, v. 20, n.3, 1958, p. 8, tradução nossa).

Por fim, a orientação é sobre a capacidade de humildade, de *boa relação com o outro*, da alegria e não da inveja diante do sucesso do companheiro de equipe. Os individualistas não deviam se candidatar, pois um “[...] campo missionário não é lugar para exercer um espírito orgulhoso e autossuficiente” (PUDNEY, L&L, v. 20, n.3, 1958, p. 9, tradução nossa).

Dentre as similaridades que podem ser demarcadas entre tais orientações e as do regime monástico, observa-se o contundente realce à negação dos direitos, lazeres e predileções do corpo missionário. Por outro lado, apresenta-se uma espiritualidade ativa, autogovernada, que se lança ao mundo para convertê-lo. Talvez nessa relativa autonomia esteja um dos principais desafios dos protestantismos a ser retomado em capítulos adiante e que se refere à supressão da direção espiritual individual, relação na qual se submetia por completo ao pastorado de alguém. É certo que também não se pode dizer que os/as missionários/as estavam à mercê completa da própria consciência, quando se lembra da rede de apoio em orações e manutenção financeira que requeria relatórios periódicos de ações e resultados, mudando o ponteiro de uma prestação de contas sobre a própria alma para uma centralizada na atividade intramundana na conversão de outros, lembrando os moldes das relações de trabalho na Modernidade, baseado na produção.

Já na primeira década do arquivo começam a surgir pequenos testemunhos de missionários/as que vão sendo integrados/as à Missão. A uma imagem fotográfica de perfil, acrescentam-se pequenos escritos nos quais eles e elas narram a história da própria vocação, esta geralmente compreendida por etapas como: 1) a certeza de um chamado divino pessoal, 2) seguido por um tempo de relutância e de crise, e 3) sendo encerrado com a rendição de si em face da convocação divina:

Mesmo depois de dizer “sim” ao chamado de Deus, levou anos até que Ele pudesse me usar em Seu serviço por causa do pecado, e do meu orgulho espiritual. No entanto, chegou o dia em que percebi minha própria insuficiência total e Seu poder onipotente. Lembrei-Lhe da promessa de 1932 e disse-Lhe que iria a qualquer lugar e faria qualquer coisa por Ele. Alguns meses depois, Ele me falou dos índios da Amazônia e de sua necessidade do Evangelho. (PENGILLY, L&L, n.56, Apr./May, 1942, n.p., tradução nossa).

Em setembro de 1941, li uma carta circular do Sr. Jenkinson; naquela carta em particular havia um pedido de oração por uma enfermeira cristã. Desde aquela noite, embora meu próprio desejo não fosse a África, eu sabia que era lá que Deus me queria. (INGLESON, L&L, n.48, Oct./Nov., 1942, n.p., tradução nossa).

Clara e distintamente veio o chamado: os índios peles-vermelhas da Amazônia. A obediência implícita é o único caminho para a bênção. Em 1925, renunciei à Força Policial e em março do mesmo ano ingressei na Colônia de Treinamento Missionário, em Londres. (WRIGHT, L&L, n.38, Feb., 1939, n.p., tradução nossa).

Eu ouvi o chamado, “Siga-Me”. Isso foi tudo, as alegrias da terra diminuíram, minha alma foi atrás d’Ele, eu me levantei e o segui, isso foi tudo; você não seguirá, quando ouvir Seu chamado? (SENT FORTH..., L&L, Apr., 1939, n.p., tradução nossa).

Do conjunto, percebe-se as referências à clareza de um chamado pessoal envolvendo desejos e renúncias, consciência esta que parece fundamental no enfrentamento de obstáculos abundantemente relatados: fome, doenças, aprendizagem da língua, clima, exaustão. A começar pela carga de trabalho dos profissionais, seus relatórios apresentam uma submissão do próprio corpo a ritmos que os levavam aos limites do suportável. Em 1943 informava-se que a “Senhora Mills” teve que tirar férias de modo a evitar “um colapso total” (AMAZONIA, L&L, n. 59, Jan./Feb., 1943, n.p.). “É claro que nosso tempo é bastante ocupado com as várias tarefas da estação [...] (EVENING, Feb./Marc., 1932, p. 65, tradução nossa), dizia o missionário inglês ao falar sobre uma rotina diária que começava às 6:30 e era preenchida exaustivamente por uma longa lista de tarefas diárias.

O complemento da narrativa anterior demonstra uma “virada”, que é material e também simbólica aos próprios olhos: “O trabalho mostra mais progresso a cada dia, e o local está se tornando mais como uma estação missionária e menos como uma floresta primitiva” (EVENING, Dec./Jan., 1932, p. 66, tradução nossa). Estação e selva. Progresso e primitivismo. Espaços e tempos que conformam a experiência missionária na discursividade da Agência.

As descrições minuciosas de um longo dia de trabalho reforçam a compreensão de que se vive em um tempo no qual cada minuto é importante para o avanço do Evangelho. Relatos perturbadores que, em sequência, podem fazer o leitor da atualidade pensar sobre profundos encontros com sentidos únicos que esses homens e mulheres construíram para a própria vida e, segundo seus próprios relatos, os sustentavam em meio a experiências extremas:

Três semanas de esforço, puxando a canoa sobre troncos e águas rasas, apenas com peixe e farinha para comer, e muito piun sugador de sangue mordendo nossos pés, mãos e rosto da manhã à noite, o que é suficiente para sobrecarregar a força até do mais forte. (ROBERTS, L&L, n. 4, v.1, Feb./Mar., 1932, p. 71, tradução nossa).

As escassas rações de comida agravavam ainda mais a situação, pois estávamos todos fisicamente exaustos, e foi apenas por um esforço sobre-humano que na manhã seguinte foi feita uma abertura de cerca de 175 pés de diâmetro. A realização de uma fogueira suficientemente grande para atrair o avião também se mostrou um grande problema, pois não havia madeira seca a ser encontrada. Somente após cinco horas de trabalho nossos esforços foram recompensados. Logo os motores do avião puderam ser ouvidos. Imediatamente os homens foram ordenados a jogar feixes de folhas verdes no fogo para criar fumaça. (VELDUIS, L&L, n. 51, Nov./Dec., 1955, p.8, tradução nossa).

A pessoa é sobrecarregada ao máximo, espiritual, mental e fisicamente. Viagens longas e árduas, condições muito primitivas, comida inferior, perigos visíveis e invisíveis, e então, talvez o mais difícil de todos: a grosseira ingratidão, indolência, indiferença, ressentimento e muitas vezes hostilidade dos índios que se procura ganhar para Cristo. Que fique bem claro: não é pic-nic. (WRIGHT, L&L, n.38, Feb., 1939, n.p., tradução nossa).

Ore por nossa saúde, pois a tensão dos últimos dois anos cobrou seu preço. (BANNER, L&L, n.5, v.2, May/June, 1933, p. 92, tradução nossa).

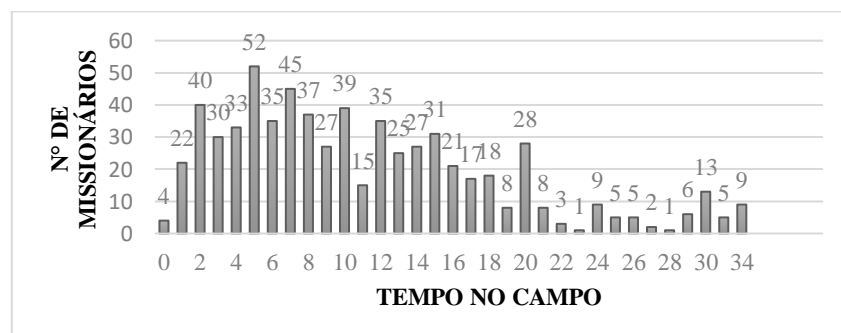
Nossa dieta habitual era farinha e tartaruga assada, com doses ocasionais de mingau de farinha, feito em casca de tartaruga por falta de panela. (BANNER, L&L, n.8, v.2, Nov./Dec.,1933, p.157, tradução nossa).

Empenho ativo e sacrificial na salvação do outro. A própria circunscrição do *boom* missionário protestante no século XIX, esteira na qual a UFM se insere, por si só, sugere a conformação de um acontecimento histórico. Que outras racionalidades e práticas se encontravam imbricadas nesse movimento? Que processos subjazem a uma compreensão massiva sobre a perdição do outro e impulsiona com tanto ardor esses homens e mulheres?

3.1.1.3 Permanência no campo

Os números apresentados no gráfico a seguir referem-se à observação contínua aos nomes que vão sendo adicionados e retirados de capas e contracapas da *Light and Life* ao longo dos 34 anos do recorte, informações constituídas sobre o trabalho dos 656 agentes encontrados.

Gráfico 2: Permanência no campo



Fonte: elaboração nossa.

A média de permanência dos agentes da UFM no campo é de dezenove anos e, diante da impossibilidade de comparação com possíveis outras investigações que demonstrem médias de outras agências à época, restou-nos a comparação do que foi encontrado no estudo sistematizado por Hay, Lim, Blöcher, et al (2007) que, com base na pesquisa *Projeto de Redução do Atrito Missionário*– REMAP II (Reducing Missionary Attrition Project – REMAP II), feita entre 1994-96,⁴⁰ assinala a média de dezessete anos como marca de uma Agência missionária de alta retenção de suas equipes.

Por enquanto, dos fatores presentes no arquivo que a nosso ver podem ser levados em consideração em estudos posteriores sobre a média considerável de retenção da UFM, assinala-se um *modus operandis* que vai se constituindo em torno: 1) das necessidades de apoio educacional às famílias missionárias com crianças; 2) de uma administração descentralizada a partir de escritórios centrais, cada um responsável pela assistência a grupos continentais de missionários/as; e 3) de atuação consistente das equipes desses escritórios, tanto na divulgação do trabalho como no fortalecimento de elos entre missionários e redes de apoio.

A apresentação do perfil geral da UFM até aqui, nada tem de aleatório aos objetivos do presente estudo. Com tal levantamento foi possível arrolar os centros geopolíticos que a compuseram administrativamente, estratégias de expansão e de sobrevivência, bem como as relações de gênero que a atravessaram. Dessa imersão foram captados traços iniciais de uma Agência que tem, na racionalidade moderna e no literalismo do texto bíblico, colunas fulcrais do seu espraiamento. Na continuidade do capítulo, aprofunda-se a compreensão dessa face inicial pelo afinilamento de informações sobre os três campos escolhidos, seguida de imersão no funcionamento da estação missionária para, de lá, investigar os substratos teológicos e culturais das leituras que permeiam as práticas da Missão.

3.1.2 Congo Belga

Do *Congo Belga*, definição que deriva da condição política da República Democrática do Congo à época do início do trabalho da Missão, assim permanecendo até 1960, o arquivo apresenta uma densa narrativa sobre o trabalho que vai sendo conformado em sete estações missionárias: Bongondza, Boyulu, Maganga, Ekoko, Wanie Rukula, Stanleyville e Banjwadi.

⁴⁰ Pesquisa realizada com países emissores da América Latina, da África, da Ásia e de envio mais antigos de missionários/as, como a Europa. As agências missionárias incluídas na pesquisa eram denominacionais e interdenominacionais, bem como de igrejas locais ou de redes que enviavam suas próprias equipes de modo independente, e contou com 40 mil missionários/as transculturais de longo prazo.

A localização central do Congo no continente africano e suas fronteiras com nove estados constitui pano de fundo para a prodigalidade do arquivo em referência aos povos e línguas que compunham aquele campo missionário, bem como aos desafios implícitos ao trabalho naquela “Babel”. Em 1950, por exemplo, um relatório indica que a UFM trabalhava com cinco etnias diferentes: Babua, Babinza, Bangelima, Bakeri e Pigmeu. “Pense no problema do idioma!” (JENKINSON, L&L, Sept./Oct., 1950, p. 8, tradução nossa) e em passagem posterior, outro missionário falava de traços culturais que distinguiam completamente um povo do outro, e Leonard Harris fez questão de registrar uma reunião na qual encontrava-se reunidas pessoas representantes de 11 idiomas:

Diferenças de caráter seriam muito perceptíveis, pois representam, pelo menos, grupos etnológicos diferentes, bantos, sudaneses e pigmeus. Alguns são de disposição, outros animados. Alguns difíceis de conhecer, alguns casualmente excitados, ofendidos, alguns confiantes outros desconfiados, e assim o missionário deve ser tudo para todos. (JENKINSON, L&L, Nov./Jan., 1959, 1960, p.11, tradução nossa).

Há uma multiplicidade de línguas e é comum encontrar um aluno que fale três ou quatro. A resposta óbvia para tais dificuldades linguísticas é usar a “Língua Franca” de cada área, assim como Paulo usou o grego para fins de evangelização. Para dar uma ideia deste problema - a certa altura pedimos aos cristãos que orassem na sua própria língua e oito línguas africanas foram ouvidas; eu orei em português, o Sr. Jenkinson em francês e o Sr. Stevenson em inglês, ao todo, 11 idiomas foram usados. (HARRIS, L&L, Jan./Feb., 1954, p. 8, tradução nossa).

As equipes no Congo Belga concentrar-se-iam em etnias ainda não alcançadas pelo protestantismo, que habitavam principalmente as florestas. A Bélgica assumiu a colonização do Congo em 1908 depois do domínio de Leopoldo II que, entre 1877 e 1908, sob os acordos do *Ato de Berlim* (1885), também chamado de *Conferência do Congo*, transformou o território congolês, 77 vezes maior do que a Bélgica, em propriedade particular, denominando-o *Estado Independente do Congo*, e neste implantando um regime de colonização atroz, que configura historicamente palco de um dos maiores genocídios da humanidade⁴¹ (MUNANGA, 2007).

No estudo que faz sobre as missões cristãs e o desenvolvimento político do Congo, Marvin Markowitz (1970) destaca a entrada do cristianismo católico nesse território desde as investidas portuguesas no século XV. Segundo o autor, os protestantes chegaram em 1878, pela Missão *British Baptist Missionary Society* (BMS). Estes, ao perceberem a possibilidade de anexação do Baixo Congo por Portugal, aliaram-se a Leopoldo e à sua promessa de Estado

⁴¹ O jornalista inglês Henry Morton Stanley, citado positivamente no arquivo da UFM, havia sido contratado por Leopoldo II ajudando-o a estabelecer as bases para a colonização que se conformou no Congo pela ação do monarca. Outro inglês frequente nas narrativas é o missionário escocês David Livingstone, que se dedicou à evangelização, ao mapeamento do Congo e à luta antiescravidão no território.

humanitário cristão, lealdade que o monarca retribuiria com o apoio à construção de estações missionárias. A relação, no entanto, seria rompida quando missionários protestantes começaram a denunciar o violento regime de Leopoldo, destacando-se, nesse sentido, a campanha do casal Alice Seeley e John Harris que, na análise de Sharon Sliwinski (2010), foi, provavelmente, a primeira campanha fotográfica em prol dos direitos humanos.⁴²

Em 1908, o Congo seria vendido/transferido por Leopoldo II para a Bélgica, passando o território a ser chamado Congo Belga até 1960. Nessa etapa, segundo Munanga (2007), a situação do Congo pouco mudaria em relação à colonização operada por Leopoldo, pois a Bélgica continuaria com os mesmos princípios de colonização com base na exploração e gestão do território. À exploração da borracha do período leopoldino seguiu-se a de minérios por parte da Bélgica, esta, agente de uma colonização quase igual em violência à que o rei belga operara.

Como se pode ver no excerto a seguir por um dos missionários da Agência, a chamada “modernização congoleza” é lida sob as lentes históricas de um Ocidente que é, não apenas destino comum do mundo, mas também comunicador benevolente dos próprios “avanços”, silenciando-se sobre a violência de tal processo. Civilização e cristianização entrelaçam-se discursivamente na superação *dos costumes do homem negro*:

Com o advento do homem branco e dos hábitos do homem branco, as coisas mudaram, mas vai demorar anos, senão séculos, para mudar e erradicar os costumes do homem negro. Luz, e mais luz, é o clamor, e com a luz da civilização, a educação e outras formas do homem branco, vem a chamada incessante por mais da verdadeira luz, a verdadeira luz do mundo – Jesus. (KERRIGAN, L&L, Aug./Sept., 1931, p. 6, tradução nossa).

Tanto o estudo de Markowitz (1970) quanto os de Marc Depaepe (2014; 2017), historiador da educação belga, destacam os privilégios das missões católicas representantes do Estado belga na colônia em comparação às missões protestantes. O catolicismo era dominante não apenas administrava e politicamente, como também desfrutava de subsídio financeiro estatal para suas escolas. Também foi dada à Missão católica concessão perpétua de terras, ao passo que as escolas protestantes no arquivo da UFM, até 1950, permaneceriam financiadas

⁴²Segundo Sliwinski (2010, tradução nossa), “A *Harris Lantern Slide Collection* foi, no momento da sua apresentação na Europa e América, uma mudança radical e significativa na representação e compreensão do impacto da violência colonial no Congo. Em vez da farsa da civilização que mascarou a presença dos belgas no Congo, essas fotografias expuseram a hipocrisia profundamente enraizada da chamada benevolência colonial.” Além dessa campanha, destaca-se a investigação de Edmund Morrell que denunciava o genocídio leopoldiano e, ainda, a publicação da obra do inglês, Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (1902), traduzida para o português sob o título *O coração das trevas*. Ver também o documentário: O fantasma do rei Leopoldo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Ho9gN12zbi4>.

unicamente pelas ofertas estrangeiras e pequenas mensalidades dos alunos. Do subsídio que passa a receber, o arquivo apresenta o seguinte registro:

O governo concedeu igualdade a todas as religiões, e é bem possível que a modesta escola do passado tenha de dar lugar a algo melhor, envolvendo prédios melhores. Nossos professores terão de ser mais bem treinados, mas isso os ajudará em um trabalho mais eficiente como evangelistas. (NATIVE SCHOOLS, Jan./Feb., 1950, p. 5, tradução nossa).

O controle belga sobre a Missão materializava-se desde os padrões de qualidade dos espaços da estação até o preparo para a entrada de missionários/as no Congo, o que se dava principalmente antes da chegada dos profissionais à colônia. Em período às vezes de seis meses, os/as missionários/as da UFM deveriam aprender o francês, bem como se submeter a cursos de curta duração e validação de diplomas na Bélgica:

Seis de nossos obreiros com destino ao Congo estão agora na Bélgica para seguir cursos de estudo organizados pelo governo belga, para torná-los mais eficientes em seu trabalho, equipá-los mais plenamente para atender às necessidades de mudar a África e estabelecer uma igreja indígena forte. (STUDYING IN BELGIUM, L&L, v. 12, n. 1, 1951, p. 5, tradução nossa).

O documento representa um estudo da gramática francesa, métodos belgas de pedagogia, história e governo belga, Congo e sua geografia, história social e legislação educacional, governo do Congo, missões e governo, etnologia e até mesmo um Curso de Higiene Tropical. (SOUTHARD, v. 17, n. 4, 1955, p. 7, tradução nossa).

Não apenas em tais excertos, mas ao longo do arquivo, a relação da Missão com o governo belga é demonstrada pelas cores de simpatia e cooperação mútuas em torno de um mesmo processo civilizatório. Sobre a aquisição da língua franca, certamente um dos interesses belgas era certa homogeneidade linguística que pudesse diminuir os efeitos da Babel congoleza com suas mais de duzentas línguas. Obviamente, não apenas a difusão da aprendizagem do francês, mas também a conformação de uma educação moral que tanto servia à protestanização do cotidiano de convertidos quanto ao empreendimento colonizador belga, era outro ponto de convergência entre Missão e Estado, explícito no excerto a seguir:

Um tributo

“Em uma publicação do governo belga, intitulada *La reforme de l'enseignement au Congo Belge*, aparece um relatório apresentado ao ministro colonial. Um extrato relativo ao trabalho educacional nas missões protestantes chegou em nossas mãos. Nós traduzimos para o inglês:

“No que nos diz respeito, o sucesso comparativo desses empreendimentos permanece um enigma. Por um lado, há uma penosa escassez de vantagens externas e materiais, construções precárias, ignorância do francês, métodos de ensino aparentemente rudimentares, etc, por outro lado, observadores completamente imparciais, como o Exército e a *Union Minière* (trabalhadores de minas), assim como colonos comerciais e intelectuais, são unânimes em elogiar os resultados de seu trabalho formativo, especialmente no campo moral. A razão está na atmosfera educacional produzida por contatos pessoais descomplicados e regulares com a vida familiar dos professores,

realizados em uma desobstruída proximidade com os estudantes. A voz do coração que só chega ao coração.”

Embora nos oponhamos à afirmação de que nossos métodos de ensino são rudimentares, observamos com prazer que aqueles de fora são unânimes em elogiar os resultados de nossas escolas na formação do caráter cristão. O “enigma” é o poder do Evangelho no coração humano. (A TRIBUTE, L&L, 1956, v. 2, n.18, p. 6, grifo nosso, tradução nossa).

Moral cristã da Agência que coincide com a moral do Estado belga e encontra na escola espaço ideal para tal conformação. No entanto, apesar do apoio à administração colonial direta ou indiretamente, sobretudo no sentido de fornecer uma educação moral, técnica e letrada que auxiliasse o governo belga, há de se pensar também em eventual contribuição, muitas vezes difusa e não planejada, das missões cristãs na formação de uma consciência congoleza que foi avolumando sua rejeição à tutela europeia.

Segundo Markowitz (1970, p. 241, tradução nossa), diante da concentração precípua dos esforços belgas e das missões cristãs no ensino primário e depois em um insipiente secundário técnico, emergiu na década de 1940 por meio de uma nova *classe* de congolezes instruídos – o “clero africano e os graduados de escolas técnicas” – sinais de insatisfação diante do domínio belga:

Foi em 1947 que o Centre Universitaire Congolais Lovanium (CUCL) foi iniciado em Kisantu no Kwango. Isso ainda não era uma universidade; agrupava três escolas “técnicas” – uma escola para assistentes médicos, uma para auxiliares agrícolas e, o mais importante, do ponto de vista político, uma escola de ciências administrativas da administração colonial, que viram nisso ameaça ao domínio belga e, coincidentemente, às suas próprias posições.⁴³

Do campo religioso, sobre as confluências e as conexões que emergem do encontro entre cristianismo e místicas africanas, a historiografia registra a emergência do Kimbanguismo,⁴⁴ maior movimento cristão independente da África Negra que, ao entrelaçar elementos e valores cristãos às cosmogonias africanas tornou-se importante campo de ameaça à empresa colonizadora. O estudo de Adriano Kilala (2021) se debruça sobre o kimbanguismo, este inscrito numa perspectiva plural, enquanto movimento messiânico africano que continua se reconfigurando na atualidade conforme as necessidades sócio-históricas em que se insere.

Outro movimento que teria articulado importantes resistências ao poder belga teria sido o culto *kitawala*, oriundo da atuação missionária da Sociedade Torre de Vigia, mais comumente conhecida por *Testemunhas de Jeová*. A Sociedade chegou ao Congo na década de 1920 e, entre

⁴³Este ponto suscita pesquisa posterior sobre o acesso e o número de congolezes na instituição citada pelo autor em comparação ao número de alunos brancos.

⁴⁴ A atual Igreja de Jesus Cristo tem sua origem na atuação de Simon Kimbangu (1889–1951), professor evangelista formado pela Sociedade Batista Missionária, que havia sido rejeitado pela missão ao pastorado.

suas traduções pelos congolese, teria originado grupos mais distantes da ortodoxia central, conectando anseios individuais e comunitários pela atuação de uma mística que atuava nas bordas, inclusive, do poder colonial. No Éden terreno que os kitawalistas acreditavam um dia ser estabelecido, todos os negros receberiam uma nova pele e esta seria branca. Como movimento indomável e plural, para Nicole Eggers (2020, p. 28, tradução nossa) “[...] os caminhos de influência do Kitawala foram múltiplos e seu movimento foi guiado por indivíduos que viviam em contextos variados, abordando uma variedade de preocupações”.

Sob o pano de fundo da incipiente formação educacional e das releituras que se fazia de elementos do cristianismo, na década de 1950 o Congo dava sinais de uma pressão que se avolumava sob formas expressas de contracondutas e insurreições que desembocariam em sua independência, esta aligeirada, segundo Munanga (2007), de modo *maquiavélico* pelo Parlamento belga ao não permitir à liderança congolese que exigia a independência, a possibilidade de uma transição real. Diante do não planejamento e do não preparo de congolese para a administração do novo Estado, o Congo viu-se obrigado a continuar com os cargos administrativos sob a condução de oficiais belgas.

Diapaeppe (2017, p. 18, tradução nossa) discorre sobre uma educação colonial centrada na alfabetização e formação moral que, por ocasião da independência, apresentava “apenas 0,1% da população escolar congolese matriculada no ensino superior em 1960, um valor que contrastava fortemente com os 0,4% para toda a África e 3% para todo o mundo na época”. Munanga (2007, p. 93), por sua vez, oferece as seguintes referências:

Quando o país recebeu sua independência em 30 de junho de 1960, tinha apenas nove jovens universitários, entre os quais um graduado em psicologia na própria metrópole e oito graduados em ciências sociais [...] jovens universitários inexperientes, recém-formados, que por mais competentes e voluntaristas que fossem não seriam numericamente suficientes para administrar um país tão grande territorialmente. A pirâmide escolar compreendia um ensino primário largamente difundido (talvez fosse o mais extenso de toda a África), coroado por um ensino secundário muito reduzido e orientado para o exercício de uma profissão.

Do arquivo tem-se referências, de meados da década de 1950, sobre restrições do governo belga ao ensino médio, apenas aos meninos mais novos, ficando estes limitados apenas a aulas de comércio, dando ao leitor atual um vislumbre dos interesses belgas em vetar qualquer possibilidade de formação crítica que viesse a perturbar o sistema colonial:

[...] depois de se formar na escola, muitos dos meninos podem continuar apenas em uma escola de comércio. Terei aulas de primeiro e segundo ano de marcenaria no ano que vem e estou orando sobre a possibilidade de começar uma seção sobre motorista e manutenção de automóveis. (CARPER; CARPER, L&L, v.18, n. 1, 1956, p.10, tradução nossa).

Em 1960, o curto governo do primeiro-ministro Patrice Lumumba, do Movimento Nacional Congolês (PNC), seria profundamente marcado por disputas internas, mas principalmente pela geopolítica da Guerra Fria. A União Soviética e os Estados Unidos disputariam a República Democrática do Congo com referências a ambos os lados em vários vestígios do arquivo. A historiografia registra o assassinato de Lumumba e o estabelecimento gradual da ditadura financiada pelos Estados Unidos, que assim assegurava a exploração estrangeira do subsolo congolês, riquíssimo em “cobalto, diamante, urânio, cobre, manganês, estanho, ouro, bauxita, prata, platina, chumbo, zinco, carvão e petróleo” (MUNANGA, 2007, p. 77).⁴⁵

O golpe de Estado que o governo de Lumumba havia sofrido, bem como seu assassinato em cooperação com a Bélgica, com a Agência Central de Inteligência (CIA) estadunidense e com o silêncio da ONU, avolumavam a ingerência branca e estrangeira na recém-proclamada República Democrática do Congo (RDC), fazendo emergir grupos de revoltosos, como o dos Simbas, uma facção pró-Lumumba. Nesse ínterim, um relatório sobre a situação do Congo por agentes da UFM registrou que “a situação deteriorou-se rapidamente de uma atitude antibelga para uma campanha antibranca” (REPORT OF CONGO..., L&L, v. 22, n. 3, 1960, p. 3, tradução nossa).

Os Simbas conjugavam relações de forças oriundas da mística de povos que compunham o Congo. Sob a proteção dos seus xamãs diziam-se protegidos pelos “dawas” o que os tornavam, inclusive, e segundo suas crenças, imunes a balas de fogo. Quando a rebelião havia tomado metade do Congo, os missionários/as da UFM foram mantidos pelos simbas em prisões residenciais e, enquanto isso, milhares de congoleses foram mortos, inclusive sob a acusação de “ocidentalização”.

Com a crescente derrota do movimento Simba, no segundo semestre de 1964, foram assassinados treze missionários da UFM e seis de seus filhos. Entre os mortos encontravam-se missionários/as oriundos dos Estados Unidos, da Irlanda, da Austrália, da Inglaterra e do Canadá. Sobre os primeiros mortos em novembro, a revista *Christianity Today* traçava paralelos com Auschwitz, operando uma conexão singular na história dos racismos no Ocidente:

Em uma demonstração de selvageria que chocou o mundo inteligente, barbudos rebeldes congoleses no mês passado voltaram no tempo e a uma era bárbara. A matança de centenas, senão milhares, de negros e brancos deu ao Congo uma notoriedade que os historiadores podem comparar com a de Auschwitz e da

⁴⁵ Segundo o autor, atualmente, o cobalto empregado pela indústria aeronáutica estadunidense vem, em sua maior parte, da República Democrática do Congo.

Inquisição. (THE CONGO MASSACRE, Christianity Today, Dec., 1964, p.40, tradução nossa).

Ao luto por essas vidas foram dedicados muitos relatos em livros, revistas e uma edição especial da *Lifeline*⁴⁶ nos Estados Unidos. Narrativas em *pachwork* que, às vezes, alinhavam as vozes dos próprios *mártires*,⁴⁷ com relatos de quem ficou. De modo geral, esses testemunhos têm como amálgama conceitos como a coragem, o autossacrifício, a permissão divina, o triunfo, a eternidade, enfim, a discursividade cristã milenar sobre a morte e, no caso específico, sobre o martírio. Tal perspectiva já havia sido operada outra vez na *Light and Life*. Em 1937, a UFM, mediante o assassinato de três jovens missionários pelos Kayapó no Brasil, fazia coro à perspectiva de Tertuliano (160 - 220 d. C.) sobre aqueles que morreram por Cristo, deixando o próprio sangue como semente da Igreja: “Desde o martírio dos ‘Três Freds’, oração constante tem sido feita tanto no campo quanto entre os apoiadores na pátria para que Deus honre o autossacrifício de seus servos, abrindo um caminho para o Evangelho alcançar os homens que os mataram” (THE SEQUEL TO THE SACRIFICE..., L&L, June, 1937, p. 1, tradução nossa).

A irrupção trágica no Congo, ainda que sob a narrativa do triunfo eterno e de cooperação para o crescimento da Igreja, não deixou de emitir seus gritos de terror, tristezas e lágrimas. “Não entendo por que Deus permitiu em minha vida essas circunstâncias”, dizia Dorothy Schotten, esposa do primeiro missionário a morrer nas mãos dos simbas (I’LL SEE YOU IN HEAVEN, *Lifeline*, 1965, p.11, tradução nossa). Gritos que emergem como segunda voz de um coral que há muito cantava um réquiem carregado de dor dilacerante. Há muito esse outro canto, em primeira voz, denunciava o que seus corpos experimentavam por meio de assassinatos, mutilações, estupros, desterritorializações forçadas e todo tipo de violência física e simbólica. Infelicidades cotejadas, avolumadas, extravasadas. Corpo por corpo. Violência por violência.

Com a ajuda estadunidense e belga, os simbas foram derrotados e na República Democrática do Congo foi instalada a gradativa ditadura de Mobutu, que durou 32 anos. Patrice Lumumba permanece para muitos congoleses como símbolo de uma liberdade ainda não experimentada.

Subjaz a esses traços – por vezes paradoxais – os rastros de um inegável e potente trabalho humanitário e religioso liderado pela UFM no Congo. Em 1965, a Missão havia ajudado a construir um hospital maternidade na estação de Boyulu, um leprosário que atendia

⁴⁶Dessa revista se tratará no fim do capítulo.

⁴⁷ Na narrativa da missão, “mártires da cruz”.

a mais de duzentos hansenicos, um seminário de formação teológica e muitas escolas, desde as da aldeia e da floresta até as das estações.

3.1.3 Brasil

Da ação da UFM no Brasil, acrescenta-se ao já exposto no primeiro capítulo a ocorrência de informações sobre o intenso trabalho entre os povos indígenas mediante uma itinerância entre as regiões do norte e do nordeste do Brasil, cruzando Roraima (RR), Pará (PA), Amazonas (AM) e Maranhão (MA). Como será demonstrado adiante no item sobre a educação escolar, são várias as referências a escolas entre esses povos, surgindo só depois⁴⁸ as pequenas escolas que a Missão irá constituir em vilas e cidades e, mais tarde, seus internatos.

Como já aludido, a história da Agência no Brasil também foi marcada pelo martírio logo em meados de 1930. Trata-se da morte de dois australianos e de um escocês por índios Kayapó no Xingu: Fred Roberts, Fred Wright e Fred Dawson, respectivamente, enviados pela Missão inglesa. Assassinados na primeira tentativa de contato, a história desses três missionários marcaria profundamente a história da Agência, sobretudo no que se refere à sua divulgação e sensibilização, que resultará no acréscimo de novos profissionais e cooperadores.

Ao longo do estudo foram encontrados seis livros sobre o que ficou consagrado como *a história dos três Fred's*, bem como a ampla circulação de seu exemplo em várias narrativas. Do Brasil, da Nova Zelândia, da Austrália, da Europa e da América do Norte a repercussão dessas mortes tornar-se-ia significativa para uma ampliação do fervor missionário:

A perda dos “Três Fred’s” agitou profundamente as igrejas nacionais, e algumas fizeram coletas especiais para ajudar a obra de Deus entre os índios. O Dr. Teixeira Gueiros expressou o sentimento nacional ao publicar seus comentários sobre os Três Fred’s. Ele disse: “O sacrifício desses três jovens pela causa do Evangelho é um fenômeno maravilhoso em nossos dias, que somente a Igreja de Jesus Cristo e aqueles cujos corações estão inflamados pela causa podem entender [...]”. (AMAZONIA, L&L, Feb., 1937, n.p., tradução nossa).

O Sr. Grainger escreve: “Que uma verdadeira enxurrada de orações (da Nova Zelândia) agora é elevada regularmente ao trono da Graça, que o Xingu avança, e que os ‘Três Fred’s’, estão sendo fielmente lembrados”. A meu ver, há três resultados principais:

1. Cristãos individuais foram convocados para apoiar a UFM.
2. Grupos de oração foram formados e em Wellington se formou um Conselho Missionário.
3. Passou a circular um grande número de Caixas Missionárias. (THE NEW ZEALAND DIVISION..., L&L, Feb., 1936, n.p., tradução nossa).

⁴⁸ Destaca-se uma escola organizada em Belém (PA) (tradução nossa), em 1945, mas antes já se sabe das escolas que a inglesa Eva Mills fazia funcionar desde 1933 no interior do Maranhão, na condição de missionária independente que só depois se filiará à UFM, especificamente em 1942, segundo o arquivo.

As mortes tornariam ainda mais premente o alcance desses indígenas e o escocês Horace Banner seria consagrado nos relatos da Missão como aquele que teria conseguido o apaziguamento dos kaiapó com a sociedade “civilizada”:

No rio Xingu, onde os “Três Fred’s” deram a vida, outros 2 mil índios saíram da floresta fazendo as pazes com seus vizinhos brasileiros. Assim, cerca de 3 mil índios, somente no rio Xingu, estão agora disponíveis para nossos esforços evangelísticos. É uma sequência incrível do martírio dos servos de Deus naquele rio, uma pacificação milagrosa sem a ajuda de homens ou dinheiro, uma resposta às orações do povo de Deus. (WINNING GOD’S WAR... L&L, n.21, Sept., 1937, n.p., tradução nossa).

Em 1943 quando houve, por Decreto do Estado Novo no Brasil, a proibição da moradia missionária entre os indígenas,⁴⁹ prolongada até 1955, a Missão que, gradualmente, estava se estendendo aos “brasileiros”, sedimentaria de vez o trabalho de evangelização de vilas e cidades no Pará (PA), no Amazonas (AM), no Maranhão (MA) e depois no Piauí (PI).⁵⁰

É no crescente da inserção missionária da Agência em vilas e cidades que se observa a conformação de narrativas sobre o acirramento dos conflitos entre UFM e catolicismo romano. Em cores vívidas, esses relatos apresentam os conflitos seculares entre os dois cristianismos e alguns impressionam pela pluralidade de tempos que articulam na atualização de lutas entre Reforma e Contrarreforma do XVI. O relato a seguir, aparentemente longo, fala por si sobre essas atualizações:

A hora do culto chegou e, enquanto cantávamos os hinos de abertura, a tenda⁵¹ estava lotada com muitos, muitos mais ao redor. O pregador (brasileiro) começou, e sua mensagem estava sendo transmitida pelo alto-falante. Mas, escute! O que é aquilo? Os tons irados do padre da cidade (italiano) podiam ser ouvidos no alto-falante da cidade – “Católicos – verdadeiros católicos – eu convoco a todos vocês para se reunirem aqui na praça em frente à Igreja – e venham ARMADOS. Não deixaremos esses protestantes entrarem em nossa cidade, cidade que é dedicada a São Sebastião”.

[...]

Nunca, nunca vimos alguém tão completamente possuído pelo ódio, pela raiva e pelo desejo de matar no coração como este pároco. Seu corpo inteiro tremia de raiva enquanto ele gritava: “Esta terra é minha, é minha, é minha, é MINHA. É a terra de São Sebastião”.

[...]

Um e outro tentaram falar com ele, mas foi inútil porque o homem estava absolutamente sob o controle do Maligno. Com a mão no revólver, deu a ordem de apedrejar a tenda, e a turba, encantada com a agitação, despejou pesadas pedras. Então ele começou a cortar as cordas da tenda. Permanecemos firmes o maior tempo possível, e louvado seja Deus, nenhuma pessoa foi ferida. As autoridades da cidade

⁴⁹ A Horace Banner o governo brasileiro faria uma concessão e ele e a esposa, Eva Banner, continuariam habitando entre os Kayapó.

⁵⁰ As primeiras tentativas de atividades da missão no Piauí se darão a partir de 1941.

⁵¹ As tendas de evangelização eram comuns nas campanhas de reavivamentos na Inglaterra, e a referência sugere a circulação desse espaço móvel para o trabalho evangelístico da missão no Brasil.

não apareceram, mesmo que pedíssemos, e vendo como as coisas estavam indo soltamos as cordas antes que o estrago fosse feito.

Os crentes continuaram a cantar – mas então a oposição começou com a Ave Maria e como não havia nada a ganhar com isso, convidamos a multidão para a nossa igreja, e a tenda foi desmontada. [...]

No dia seguinte, foi feito um apelo às autoridades para que nos protegessem caso erigíssemos a tenda em outro lugar, mas eles não prometeram proteção. O padre ordenou que a barraca fosse destruída, não importa onde fosse erguida, e um homem até ofereceu gasolina suficiente para queimá-la. (SESSOMS, L&L, v. 17, n. 1, 1955, p. 11, tradução nossa).

Em 1965, a UFM estava à frente de vários trabalhos no Brasil. No campo educacional estavam funcionando todas as instituições apresentadas no Quadro 1 do primeiro capítulo. A Agência encontrava-se entrelaçada ao trabalho da denominação que ajudara a formar, a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil (AICEB), mediante um *modus vivendis* constituído pelas duas instituições em 1955 (SILVA, 1997). Também contava com uma base central em Belém (PA), onde funcionava uma escola de português para missionários recém-chegados e, na mesma região, mantinha um trabalho de evangelização entre os ribeirinhos do rio Amazonas alcançados por quatro lanchas.

No fim do recorte temporal, 1965, a Missão tinha duas livrarias, como aludido na *Brief history* apresentada antes, um significativo trabalho de colportagem exercido por estrangeiros e nacionais, além de publicações como o jornal *O índio do Brasil*, cuja existência o arquivo demarca desde 1936; a revista *Luz Evangélica*, desde 1942; *O Arauto*, outro impresso que, segundo Leonard Harris, em 1961 saía com uma tiragem de 29 mil exemplares e era “[...] enviado para todos os estados do Brasil e também países de língua portuguesa, bem como colônias portuguesas na África, Índia [...]” (CUNNINGHAM, L&L, v. 24, n.1, 1962, p.12, tradução nossa). Além disso, administrava cursos bíblicos por correspondência e empreendia trabalho em rádios.

3.1.4 Papua – Nova Guiné

Sobre a *Papua-Nova Guiné*, a inserção missionária em alguns territórios, nos quais a Agência conformaria estações, havia acontecido pela primeira vez em 1899, com James Chalmers, da *London Missionary Society* (LMS); esta, no entanto, terminara tragicamente com o martírio do missionário. A UFM seria a próxima Missão a alcançar a região dos Gogodalas,⁵² povo distribuído ao longo das margens do rio Fly em várias tribos, sobre os quais podem ser

⁵²Referenciados inicialmente no arquivo como gogodaras.

encontrados estudos no campo da história das missões cristãs e da filosofia, a exemplo de Weymouth (1978; 2008) e Dundon (1998; 2002).

O território que continha o campo da Missão foi colônia australiana durante todo o período do nosso recorte, obtendo independência apenas em 1975. Destaca-se ainda, como já aludido, a chegada da Missão à Guiné Holandesa desde 1951, desenhos geográficos que nem sempre é possível compreender através de narrativas sobre o alcance de povos nômades que não vivem sob a lógica colonial. O excerto abaixo é elucidativo quanto à divisão operada pelo processo colonizador da ilha, em cujo formato os europeus identificavam o desenho de um pássaro e, às vezes, de um réptil e que ficava ao norte da Austrália:

Esta ilha em forma de pássaro é a maior do mundo, com exceção da Austrália e da Groenlândia. Está dividida em três territórios: o que está a oeste – isto é, a cabeça do pássaro – é holandesa; a cauda é britânica ou australiana; e o resto do pássaro é administrado pela Austrália sob mandato da Liga das Nações desde a derrota da Alemanha no fim da guerra. O pássaro sempre foi britânico.

Ao longo da Costa Britânica, muito trabalho missionário tem sido feito pela Sociedade Missionária de Londres, pelos Metodistas da Austrália e pela Igreja Episcopal da Austrália. Os católicos romanos também têm extensa obra. Está sob o governo administrativo da Austrália, e há alguns anos tem como governador um excelente homem já mencionado. *As várias missões não podem se sobrepor, mas têm seus respectivos territórios claramente definidos.* (PAPUA, L&L, v. 2, n.3, Jan./Feb., 1933, p. 57, grifo nosso, tradução nossa).

Da última parte do excerto, observa-se mais uma vez a clara referência dos enlaces entre a racionalidade da empresa colonizadora e das empresas missionárias na gestão do território. A Missão explorou a extensão costeira ao longo dos rios Fly e Aramia, estes marcados pela presença de pântanos e de regiões alagadas que, conforme Robert Story, missionário registrado no arquivo desde 1931, que já havia trabalhado no Brasil até 1939 para depois assumir a liderança do campo na Papua-NG, guardava significativas semelhanças com o campo missionário na Amazônia.

O contato inicial da Agência com o povo Gogodala deu-se mediante um campo de plantação doado pela *Papuan Industries Ltd.* à UFM, em Madiri, na qual trabalhavam indivíduos desses povos. Segundo Weymouth (2008), esse contato teria impressionado o missionário australiano Robert Drisdale pela ética e pelo compromisso dos Gogodalas, “[...] os trabalhadores mais inteligentes e industriais da plantação” (WEYMOUTH, 2008, p. 186, tradução nossa), informação corroborada pelo arquivo, a exemplo de excertos como este: “Mais para o interior está o povo Gogodara. Como os Kiwais, eles são fortes e inteligentes, de peito largo e alto – uma boa gente, sem a preguiça que caracteriza muitos dos Kiwais” (PAPUA, L&L, Oct./Nov., 1943, n.p., tradução nossa).

Nesse ponto cabe demarcar um significativo traço que o arquivo apresenta quando se compara o acionamento de características fenotípicas como a cor da pele dos congoleses em associação a um suposto atraso e primitivismo e o não acionamento a tais características para falar dos papuas, estes igualmente negros. Tal fato reforça a ideia de conjugação de um racismo científico e também teológico⁵³ sobre os povos africanos pela confluência de uma discursividade que entrelaça fenótipo e território em um contexto de dominação colonizadora.

Foi por meio de informações desses trabalhadores que Drisdale decidiu deixar uma base da Missão em Madiri sob a direção de outro missionário, Theo Berger, arrendando a grande área de cultivo a terceiros e se lançando à vida nas próprias aldeias entre os indígenas (WEYMOUTH, 2008).

A narrativa sobre a primeira década da Missão entre os Gogodalas é marcada pela presença de muitas dificuldades, morte de um dos missionários por malária, conflitos da equipe, desistências de outros, mas também pela persistência de um pequeno grupo de trabalhadores. São apresentadas referências a povos que nunca haviam tido contato com o Evangelho, como também são feitas recorrentes menções à presença do canibalismo entre várias dessas tribos, bem como à Babel linguística existente no território.

Das referências ao campo da Papua-Nova Guiné, destaca-se o processo de colonização australiana representada apenas por postos espaçados da administração governamental que nem sequer sabia dizer o número de tribos presentes naquele território. Sobre a relação entre Missão e governo australiano, o arquivo reproduz o discurso do vice-governador da ilha, Hubert Murray, sobre os ganhos representados pela ação missionária no território, que, à semelhança da referência sobre a educação missionária no Congo, destaca também o enlace entre moral cristã da Agência e projeto de Estado:

Mas, qualquer que seja a resposta do missionário, uma ampla distinção deve ser feita entre as duas questões: se o cristianismo é de fato verdadeiro e se as missões cristãs têm um bom efeito sobre as raças primitivas (Ele está escrevendo sobre o que diz respeito à administração do Governo). A administração não tem nada a ver com a primeira dessas questões, e está interessada apenas na segunda. Mas parece-me que muitas pessoas confundem as duas e, em sua objeção ao dogma teológico, se permitem subestimar a enorme força moral e social da fé cristã e, conseqüentemente, deixam de apreciar o efeito das missões cristãs entre as raças nativas. (MORE ABOUT PAPUA, L&L, v. 2, n. 4 Mar./Apr., 1933, p. 78, tradução nossa).

Sob essa lucrativa condescendência do Estado australiano, observa-se no decorrer das décadas um estabelecimento consistente da UFM por intermédio das seguintes estações:

⁵³ A ser explorado no Capítulo 7 da tese.

Balimo, Wasua, Pisi, Madiri, Weridai, Awaba e Suki, nas quais foram sendo construídas escolas, dispensários e posteriormente, dois hospitais.

A narrativa do campo antropológico (WILDE, 2004) apresenta traços de um relacionamento mais ou menos paritário entre Gogodalas e estrangeiros subjacente à existência mítica de uma ancestralidade em comum a brancos e papuas na cultura gogodala. À luz da história de dois irmãos, marcada pela partida do mais velho da ilha, a vinda dos estrangeiros fora lida como o retorno desse irmão que agora, sob a experiência de conhecimentos mais avançados, tinha a responsabilidade de ajudar o mais novo que ficara em casa, ensinando-lhe os conhecimentos adquiridos. Nesse sentido, segundo Wilde (2004), o cristianismo levado pela Missão teria sido compreendido pelos Gogodalas como parte desse conjunto de saberes que, uma vez integrados ao cotidiano, proporcionaria melhor qualidade de vida. O autor ainda destaca que a masculinidade forte das aldeias gogodalas teria sido reforçada pelos princípios da Missão de tornar protagonistas evangelistas locais.

Pelo arquivo percebe-se que os papuas agem com bastante independência em relação à Missão, desde o início dos contatos, tanto no que se refere à evangelização do próprio povo quanto à tarefa de moralização cristã das tribos. No entanto, são óbvias as imbricações entre formação cristã pela Agência e as ações desses líderes. Assim, em referência às proibições de fumar e beber, muitos Gogodalas no fim da década de 1990, segundo Dundon (2002), sugeriram que eles receberam doze mandamentos em vez de dez como outros cristãos.

Segundo Ross Weymouth (2008, p. 183, tradução nossa), os primeiros convertidos eram, em geral, personagens fortes e homens de influência e de grande autoridade em suas respectivas aldeias, sendo eles “[...] mais radicais do que os missionários em sua determinação de romper totalmente com o passado”. Também do arquivo ouve-se sobre um processo iconoclasta verificado em várias aldeias encabeçado por esses líderes, o que parece ter produzido a longo prazo um efeito histórico de supressão de várias expressões artísticas Gogodalas.⁵⁴

As cerimônias *Aida* encontravam-se na mira dessas transformações culturais. Tais cerimônias, segundo Dundon (2002), no que se referia à sua prática como ritual de iniciação masculina, entrelaçava em seu substrato cultural a paisagem pantanosa cheia de rios e o mundo espiritual dos ancestrais de cada clã. Para a autora, a *Aida* era um ritual fundamental na tessitura da eficácia masculina Gogodala e das conexões entre as tribos da região:

⁵⁴ O vídeo disponível no YouTube “GOGODALA A Cultural Revival” apresenta traços do trabalho da UFM entre os Gogodalas e sinais de renascimento dessas expressões culturais entre o povo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kXq-snta17E&t=2365s>.

Ser uma pessoa Gogodala é ter um nome Gogodala e se sentar dentro de uma canoa. Estar ou se sentar dentro de uma canoa é estar em algum lugar, em um espaço seguro definido pelo nome da canoa e pelo local de onde ela veio. Uma pessoa que não pertence a uma canoa de clã e, portanto, não tem *gawatao*⁵⁵ é frequentemente descrita como “grama flutuante”, uma analogia local que enfatiza o movimento errático e imprevisível. (DUNDON, 2002, p. 18, tradução nossa).

A descrição das etapas da cerimônia operada por Dundon (2002, p. 217, tradução nossa) parece elucidar as razões das interdições da Agência:

[...] as diferentes etapas dessas cerimônias eram conhecidas como AidaMaiyata, ou “dança A’nda”, GiMaiyata ou “dança preparatória” e GawaMaiyata ou “dança da canoa”. Alimentadas pelo som do tambor sagrado diwaka e por pequenos tambores de mão, essas danças envolviam homens e mulheres, com insígnias de clãs pintadas em seus corpos e em elaboradas máscaras, cocares e tambores, engajados em movimentos formalísticos e muitas vezes sexualmente explícitos. Dançavam dentro e debaixo das enormes malocas, encerrando as comemorações com o consumo de grandes quantidades de comida preparada, entre elas sagu e inhame.

Além dos Gogodalas, o arquivo também menciona outro povo contatado pela Missão na Papua-NG, os Sukis, habitantes das terras altas do rio Fly. Nas palavras da missionária Elsa Smith, os Sukis era uma das tribos “[...] mais temida no rio Fly! Os Suki são caçadores de cabeças e canibais, que vivem a cerca de 320 quilômetros rio acima de nós. Periodicamente, atacam as aldeias mais baixas em busca de cabeças” (SMITH, L&L, Aug., 1936, n.p., tradução nossa).

Percebe-se pelas narrativas que a autonomia indígena seria bastante impulsionada por ocasião da Segunda Guerra quando, em 1942, dez anos depois do início do trabalho da Agência, os missionários foram retirados do território papuano por ordem governamental australiana. Com isso, a igreja e o trabalho de evangelização ficaram sob total responsabilidade indígena, registrando o arquivo um *modus operandi* muito independente por parte desses convertidos:

Desde então, na ausência dos missionários, outros duzentos foram batizados. Pode-se perguntar, “eles são verdadeiros crentes?”. Um comitê de sete anciãos foi formado e, se alguém não deveria estar vivendo uma vida cristã plena e consistente, eles são imediatamente informados do que está errado, e os anciãos os repreendem.

[...]

Desde a saída dos trabalhadores oito novas Igrejas foram estabelecidas em diferentes aldeias. (PAPUA, L&L, out./nov., 1943, n.p., tradução nossa).

No que se refere à educação escolar, em todo o território da Papua-Nova Guiné, Lyndon Megarrity (2005) discorre sobre uma intervenção australiana que, em comparação à das missões cristãs, seria ínfima. Em 1950, por exemplo, o autor afirma existirem “[...] apenas 4.224 alunos

⁵⁵ “[...] geralmente referidos como desenhos de canoa, embora literalmente sejam ‘olhos de canoa’ ou ‘olho da canoa’” (DUNDON, 1998, p. 17, tradução nossa).

nas escolas da administração em comparação a 128.665 nas escolas missionárias” (MEGARRITY, 2005, p. 4, tradução nossa). Conforme esse autor, ainda no início da década de 1960 os postos administrativos eram ocupados por estrangeiros e o interesse australiano continuava se estendendo de modo ineficiente apenas à escola primária.

A informação sobre a quase inexistente inserção australiana na educação dos papuas encontra significativa correspondência na narrativa do arquivo que, em momento nenhum, demonstra qualquer interferência do governo no projeto educacional da Missão ou concessão de subsídios a este. Na região onde a Missão atuava, a ação australiana estava reduzida à visita ocasional de patrulheiros do governo, conforme demonstra o próprio arquivo.

A partir de 1962, a ONU passaria a acompanhar a Papua-Nova Guiné por missões trienais que culminavam com a elaboração de relatórios técnicos para ajudar a Austrália no atinente ao avanço da autonomia política indígena. Para Maguerrity, a pressão da ONU em torno de uma oferta educacional que ultrapassasse a simples concentração na educação primária e fortalecesse o projeto de independência foi importante para o maior financiamento educacional pela Austrália e para a emergência de uma educação secundária no território, bem como da Universidade da Papua da Nova Guiné, em 1972. As missões cristãs, no entanto, continuariam por muito tempo dominando a oferta da escola primária e mais da metade das crianças papuas em idade escolar não frequentavam nenhuma escola no início dos anos de 1970, conforme o autor.

Em 1966 foi conformada a Igreja Evangélica da Papua-Nova Guiné (EPCN), e um estudo de Dudon sobre conflitos que eclodiram na década de 1990 entre Gogodalas e UFM trouxe à tona as bases do mito local dos dois irmãos e a compreensão de que a Missão falhara quando se observava que aos Gogodalas não foi ensinado, por iniciativa da Agência, a gestão de um desenvolvimento material. Assim a autora registra sobre tais conflitos:

O descontentamento local baseia-se na crença de que os missionários não conseguiram, em primeiro lugar, compreender e respeitar essa relação íntima; e, em segundo lugar, cumprir as suas obrigações através do desenvolvimento da comunidade local. Existe uma convicção amplamente difundida na comunidade, mesmo por aqueles educados e que vivem em Port Moresby, de que os missionários não “ensinaram o Gogodala adequadamente”: eles obscureceram em vez de educar e esconderam partes significativas do texto bíblico. E, embora o pessoal da Missão inicial se concentrasse na educação em nível local, o Gogodala desempenhava um papel pequeno nas instituições de ensino superior em Papua-Nova Guiné. (DUNDON, 2002, p. 22, tradução nossa).

3.1.5 Das conexões políticas e econômicas

Do campo político e econômico, como se pôde ver até aqui, são significativas as observações que podem ser feitas entre a atuação da UFM e os contextos nos quais a Agência se encontrava à época. Sobre a *ameaça comunista*, também já foi exposta uma sequência discursiva situada historicamente que desfaz dúvidas acerca de uma consciência política atrelada à religião que atravessava a Agência.

Do que se refere ao parágrafo 6 do relato da Missão sobre a própria história, observam-se os números da América do Norte superando em mais que o dobro os dos britânicos: “O Reino Unido tem 89 missionários no Brasil e no Congo. A Austrália tem 66 trabalhadores na Nova Guiné. A América do Norte tem 211 missionários no Brasil, na Guiana Inglesa, no Congo, na Nova Guiné, no Haiti e na República Dominicana”. Da pesquisa operada ao longo dos 34 anos observa-se o seguinte resultado sobre a origem dos missionários/as:

Quadro 4: Nacionalidades Missionários/as da UFM (1931 - 1965)

Nacionalidade	Número
Estados Unidos	204
Canadá	92
Inglaterra	74
Austrália	69
Nova Zelândia	23
Irlanda do Norte	16
Escócia	14
Alemanha	10
País de Gales	5
Suíça	5
Holanda	5
Brasil	4
Cuba	3
Bélgica	2
Haiti	1
Não identificados	129

Fonte: elaboração nossa

O levantamento demonstrou a curiosa presença de um haitiano, este, médico do hospital da Missão no Haiti e de 3 cubanos também trabalhando naquele país. Do Brasil, apresenta-se referências a 4 brasileiros/as: duas mulheres professoras e dois evangelistas. Todos, incluindo o haitiano e os cubanos sustentados pela UFM, daí a razão de seus nomes nas contracapas da revista.

Observa-se que a soma do Reino Unido: Inglaterra, Escócia, País de Gales e Irlanda do Norte, 109 agentes, não alcança o expoente número de missionários/as estadunidenses, 204, o que pode ser elevado significativamente caso sejam incluídos os números canadenses. Se tomarmos os dois continentes mais representados, a Europa, com 8 países, teria uma representação de 131 agentes, enquanto a soma dos dois países da América do Norte seria de 296 missionários/as.

Destacando o número expressivo de missionários/as oriundos dos EUA, são extensas as observações que podem ser feitas sobre a rede de relações subjacentes ao deslocamento desse ponteiro que vai se movimento do Reino Unido para os EUA, e que nos parece encontrar sintonia com a intensificação do movimento imperialista dos EUA depois da Segunda Guerra Mundial.

Para o diálogo com essa “virada”, parece instigante um relatório de 1965 do Conselho Americano de Agências Voluntárias para Serviços Estrangeiros,⁵⁶ criado em 1943. O documento foi publicado em parceria com a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (*United States Agency for International Development, USAID*) e, entre seus registros, o braço estadunidense da UFM foi apresentado pelas seguintes informações:

UNEVANGELIZED FIELDS MISSION, INC. 306 Bala Avenue, Bala- Cynwyd, Pennsylvania 19004– (215) MO 4-5010.

FUNDAÇÃO: 1942.⁵⁷ Incorporada no estado da Pensilvânia como uma corporação sem fins lucrativos.

EQUIPE EXECUTIVA: Rev. Ralph B. Odman, diretor-geral; Rev. Charles R. Sarginson, diretor-associado; Rev. Earl Grabey, presidente do Conselho; Dr. George Linhart, vice-presidente; Aaron Denlinger, tesoureiro.

OBJETIVOS: Melhorar os padrões de vida mediante a prestação de serviços educacionais e de assistência médica. Isso é um acréscimo ao objetivo de evangelismo e plantação de igrejas.

PROGRAMAS DE ASSISTÊNCIA NO EXTERIOR: Educação: Estabelece escolas primárias e secundárias, usando instrutores estrangeiros e nacionais. Medicina e

⁵⁶ Logo no primeiro parágrafo da Apresentação o relatório oferece esta informação: O Conselho Americano de Agências Voluntárias para Serviços Estrangeiros foi estabelecido em 1943 para fornecer um meio de consulta, coordenação e planejamento e para assegurar o máximo uso efetivo das contribuições da comunidade americana para a assistência de pessoas no exterior. (U.S. NON-PROFIT..., 1965, tradução nossa).

⁵⁷ Conforme o arquivo, a transferência do escritório da UFM do Canadá para os EUA se deu em 1941. Ainda segundo os relatos da Missão, apenas em 1943 os Estados Unidos enviariam seus primeiros missionários.

Saúde Pública: estabelece e fornece hospitais e dispensários; distribui alimentos em cooperação com o governo dos EUA por meio da Alliance for Progress.

PAÍSES DE OPERAÇÃO: Brasil, Guiana Inglesa, Congo (Leopoldville), República Dominicana, Haiti.

RECURSOS: Financeiro: contribuição estimada para 1963 para programas de assistência técnica no exterior em pessoal, dinheiro e doações em espécie: aproximadamente US\$ 250.000.

Pessoal: nos EUA –oito. No exterior – EUA: 82 (o número inclui alguns professores britânicos no Brasil); local: aproximadamente oitenta. PUBLICAÇÕES: *Lifeline* (trimestral); relatórios de campo (periodicamente).

[...]

ÁFRICA/Congo

MISSÃO DE CAMPOS NÃO EVANGELIZADOS

EDUCAÇÃO: a equipe opera uma escola de treinamento de professores em Ekoko.

MEDICINA E SAÚDE PÚBLICA: a equipe opera um hospital em Bongondza e três clínicas: uma em Boyulu, uma em Ekoko e uma em Banjwadi.

Pessoal: 24 funcionários dos EUA (um médico, nove enfermeiras, catorze professores) e doze assistentes locais.

[...]

AMÉRICA LATINA/Brasil

MISSÃO DE CAMPOS NÃO EVANGELIZADOS

EDUCAÇÃO: equipe e operação de três internatos para alunos do ensino fundamental em Breves, Pará; Cururupu, Maranhão; e Barra do Corda, Maranhão; e uma escola secundária em Barra do Corda, Maranhão.

Início do Programa: 1950. Agência Cooperadora: a Secretaria de Educação do Brasil coopera na escola secundária. Pessoal: 26 professores e administradores americanos e britânicos e vinte nacionais. (U.S. NON-PROFIT..., 1965, p. 120, 148, 266, tradução nossa).

Das informações sobre o Conselho Americano de Agências Voluntárias para Serviços Estrangeiros, o documento informa que esse era mantido por “[...] doações ou outras formas de assistência financeira de fundações e do governo dos EUA”, e desde 1955 sua atuação se fazia “[...] sob contrato com a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional” (U.S. NON-PROFIT..., 1965, p. 1, tradução nossa).

Entre as observações que podem ser operadas sobre o relatório e a transnacionalidade estadunidense via organizações missionárias cristãs, encontra-se o que chamaríamos de difusão do pastorado social e religioso que pode ser observado da perspectiva de importante traço na constituição dos EUA como potência hegemônica desde o pós-Segunda Guerra.

Situado na esteira do Estado de bem-estar estadunidense, o documento parece apresentar uma tentativa de extensão de um governo cuja tessitura se dava na sequência da era progressiva, esta, fincada também no Evangelho Social. No conteúdo encontram-se arroladas 220 agências voluntárias, 261 missões e doze fundações atuando em 165 países: “[...] 493 organizações que participam de programas de saúde, melhoramento agrícola, educação, bem-estar social, desenvolvimento comunitário” (U.S. NON-PROFIT..., 1965, p. v, tradução nossa), e à *Unevangelized Fields Mission* são feitas nove referências. Assim, apoiado em um voluntariado

que incluía as agências missionárias, espreada-se a face humanizada de um sistema econômico que, naquele momento, lutava contra a chamada “ameaça comunista”.

O relatório não deixa de ser parte da rede discursiva de uma época cuja trama se dava pelo enlace entre economia e desenvolvimento, mas também pelo acionamento do fator religioso como estratégia de hegemonia. Nesse sentido, não se deve deixar de lado, por exemplo, a compreensão de que a rede de informações que essas agências faziam circular ultrapassavam os interesses religiosos imediatos:

A Clearinghouse serve como um centro de informações sobre os programas de desenvolvimento socioeconômico no exterior de organizações sem fins lucrativos dos EUA. Disponibiliza a organizações, governo, pesquisadores e outros usuários materiais de origem de seus arquivos para estudo e pesquisa e, por meio de publicações e manutenção de um serviço de consulta diário, responde à necessidade de informações atualizadas sobre assistência ao desenvolvimento, com referência particular aos recursos e às preocupações do setor voluntário privado sem fins lucrativos. (U.S. NON-PROFIT..., 1965, n.p., tradução nossa).

Sobre as práticas missionárias, o relatório diz ser artificial uma dicotomia entre evangelização e empreendimentos sociais, demonstrando caminhos pelos quais o cristianismo vai atravessando o corpo social assumindo sua face secularizada por meio da educação e da medicina e de como o Estado vai se apropriando das ações missionárias na constituição do próprio *éthos*:

Uma evolução um tanto comparável pode ser vista no desenvolvimento de programas missionários na América Latina, na Ásia e na África. A introdução deste volume refere-se ao problema particular de lidar com materiais informativos de missão em termos de distinguir, para os propósitos deste projeto, as atividades desses grupos que podem ser denominados empreendimentos de desenvolvimento socioeconômico de seu trabalho puramente evangelístico. *Esse tipo de separação é reconhecidamente um tanto artificial.* No entanto, grupos missionários têm sido responsáveis pelo estabelecimento, no que hoje são chamados de nações em desenvolvimento, de todo tipo de escola possível – rural, primária, secundária, universitária e vocacional. A medicina ocidental foi introduzida em grandes áreas do mundo por meio da atividade missionária e do estabelecimento de clínicas missionárias, hospitais e escolas de treinamento de enfermeiras. O século 20 viu o esforço missionário se estender à ajuda agrícola, à preocupação com o bem-estar social e a atividades de desenvolvimento comunitário. (U.S. NON-PROFIT..., 1965, p. 6, tradução nossa, grifo nosso).

O documento também alude a um processo de subjetivação que tem por fim o sujeito individualizado e responsável por si que, como será demonstrado em capítulo posterior, tem profundas raízes nos processos de subjetivação protestantes. Seguindo o mesmo fio, em vários momentos a narrativa lembra a discursividade progressiva assentada no Evangelho Social:

Os esforços são, portanto, direcionados para aliviar a miséria humana e introduzir padrões mínimos de saúde e educação, e então construir sobre esses fundamentos. As técnicas usadas e as abordagens gerais estão em constante evolução para enfatizar a

autoajuda cooperativa e o autoaperfeiçoamento. (U. S. NON-PROFIT..., 1965, p. v, tradução nossa).

O encontro com esse texto instiga pelas muitas possibilidades de conexões passíveis de serem solicitadas pelo enlace entre discursos e práticas demonstrados no documento e o microcampo de uma única agência missionária. No entanto, e antecipando o que será explorado na última parte da tese, o que de fato nos interessa pensar são as raízes históricas dos processos de enlaces entre protestantismos e poder político do Estado que foram se transmutando ao longo dos mais de cinco séculos de protestantismos. Nesse sentido, os traços rabiscados pelas informações do documento funcionam como indicações de processos históricos inseridos em lutas mais complexas marcadas por diversas transformações.

3.2 Estação missionária – um *hub* evangelístico-civilizatório

O trabalho da estação missionária média é geralmente dividido, me parece, em três áreas: pastoral (isto é, a pregação direta da Palavra de Deus), educacional e médica. (HESSION, L&L, n.22, Jan./Feb., 1951, p. 5, tradução nossa).

O movimento missionário transnacional é profundamente marcado por processos de desterritorialização e reterritorialização que podem ser observados de diversos ângulos e mediante distintos acontecimentos, sujeitos, espaços e experiências. A estação missionária emergiu do arquivo da UFM como um desses espaços que, além de lugar de reterritorialização, também constitui amostra do ideal de um cotidiano protestanizado e organizado pelos traços da chamada Modernidade ocidental.

Esse espaço – que certamente tem uma arqueologia antecedente ao protestantismo – constitui, no arquivo da *Unevangelized Fields Mission*, uma recorrência discursiva que foi se desenhando como cartografia fluida e atravessada por relações de poderes e saberes, vozes, movimentos, sentimentos, enfim, por vidas que se entrecruzam, suscitando um olhar mais demorado e consequente escolha desse lugar como fio narrativo sobre as práticas conformadas em torno do projeto educacional, religioso e médico da Missão.

Em uma definição geral, pode-se dizer que, fisicamente, a estação missionária protestante é um local de habitação de missionários/as, um recorte geográfico onde são erguidas, além de moradias, espaços de atendimento às comunidades que residem em seus arredores, sendo a localização desses grupos fator determinante para a construção da estação em certo sítio.

Como o significado do vocábulo sugere, estação é *lugar*, lugar de passagem e de encontros, de idas e vindas onde várias existências se tocam, se chocam, se afinam, convergem e divergem. Estação também é *ciclo*, é tempo, é fase e mudança. É o frio, o quente e também a nudez exposta pelas folhas que caem. É florada, é fruto. É estiagem e também sequeidão. Estação é *transmissão*, lugar da polifonia, da melodia de diferentes vozes e também do contraponto. Dela, ninguém sai ileso.

Lugar, ciclo, transmissão. Talvez não seja difícil pensar nas raízes históricas da estação missionária situada nos tempos imemoriais da cidade fortificada e protegida contra os ataques inimigos, ou, ainda, mais recentemente, nas arquiteturas do feudo, do mosteiro ou dos fortes com suas muralhas – estratégias e recursos de proteção e de guerra. Possivelmente, a *Missão jesuítica*, um tipo de aldeamento organizado por missionários e indígenas, nos seja a referência mais próxima: modelo de tópos no qual se entrecruzavam a arquitetura da cidade europeia, o modelo civilizacional fincado na igreja, mas também, e estrategicamente, o trabalho e a vida comunais conjugados por séculos em aldeamentos indígenas.

Ao investigar a constituição dos espaços no protestantismo pelo prisma antropológico, Ingie Hovland apresenta elucidativo estudo sobre a Sociedade Missionária Norueguesa, estabelecida em 1842 entre os Zulus na África Austral. Segundo a autora, a construção da estação e de seus edifícios em formas retangulares e quadradas naquele campo missionário se deu segundo a intenção estrangeira de tornar o espaço diferente dos seus arredores, pois “[...] os africanos da área viviam em cabanas arredondadas, dispostas em propriedades circulares poligônicas, com um curral circular para o gado no centro” (HOVLAND, 2016, p. 337, tradução nossa). A intenção da Missão norueguesa, conforme Hovland, era demarcar, desde a arquitetura, a expressão de um novo e diferente mundo, o que incluía uma nova moral.

Esse estudo inspira-nos à medida que propõe um olhar sobre a arquitetura da estação missionária como espaço que reforça a conformação entre povos, alheios ao cristianismo protestante, de uma moral religiosa, de sensibilidades, de corpos, bem como de certa versão cristianizada da Modernidade europeia.

Pensar sobre a não neutralidade do espaço, sua política e a sustentação de saberes e poderes que a arquitetura pode fazer circular também faz parte da obra de Michel Foucault, destacando-se sua já bem conhecida descrição do *Panóptico de Bentham*. Também no pequeno texto *O corpo utópico...* (2013), o pensador francês forja um conceito que nos parece útil à descrição da estação missionária da UFM: a heterotopia.

Sobre essa ideia, Foucault convida a pensar sobre um lugar cujo acontecimento se dá fora de todos os lugares e, por sua existência real, difere da utopia, funcionando, assim, como

utopia situada. Como a utopia, discorre o filósofo, a heterotopia também teria sua emergência no interstício das palavras, na espessura das narrativas, na criatividade dos sonhos. Trata-se de lugares absolutamente diferentes de todos os posicionamentos que eles refletem e dos quais eles falam. Assim, pode-se dizer que o dispensário, a escola e a igreja da estação estariam correlacionados, no arquivo, pela contestação à magia, ao primitivismo, aos ritos de passagem e ao mundo dos espíritos, representados, em especial, por curandeiros, pajés, feiticeiros e pelo analfabetismo dos povos evangelizados. No entanto, há que se perguntar igualmente: não seria a estação missionária também heterotopia no sentido de espaço contraposto a sociedades profundamente marcadas pelo secularismo da Modernidade das quais esses/as missionários/as originavam?

No arquivo da UFM, a narrativa sobre a estação missionária é heterotopia que lembra a luminosidade: “Quem terá interesse na construção de um ‘farol’ para o Senhor no Congo?”, perguntava o missionário escocês George Kerrigan (L&L, n. 9, Sept./Oct., n. 38, p. 9, tradução nossa), mensagem reiterada da Papua: Uma estação permanente é “[...] uma luz colocada sobre uma colina que não pode ser escondida” (TWYMAN, L&L, v. 17, n. 4, 1955, p. 6, tradução nossa). Sobre ela, outra vez se diz do Congo que “[...] a estação é uma pequena cidade [...] é o *hub*, e uma estação eficiente significa evangelismo eficaz” (WALBY, L&L, Nov./Dec., n. 76, 1946, n.p., tradução nossa); e, ainda: “[...] em sentido literal somos uma ‘cidade situada sobre uma colina’, e é nossa esperança que assim nós possamos ser também no sentido espiritual. (EVENING, v.2, n. 4, Apr./Mar., 1933, p. 8, tradução nossa).

É de uma Modernidade educacionalizante, científica e protestanizada que a cartografia da estação missionária fala por intermédio de sua igreja, de sua escola e de seu dispensário. Fala também por meio do modelo familiar que nela reside, bem como por sexualidades interditas pelo celibato cristão. Exemplos acabados de corpos que podem viver sob a contenção da monogamia nuclear ou sob o controle dos desejos carnisais.

Se é sobre o enlace dessas racionalidades que as estações da UFM se conformam, há, no entanto, de se demarcar a existência não de um traçado uniforme desses espaços no arquivo, tampouco de durações ou de ritmos homogêneos. A exemplo, o nomadismo indígena no Brasil desfaz a possibilidade de estações duradouras como as que serão constituídas na Papua-NG e no Congo Belga. Assim, especificamente no campo brasileiro, o dispensário é representado apenas por uma maleta itinerante de remédios, tão viajante quanto aqueles que se quer atender. Entre eles a escola começa e recomeça sem jamais se poder estabelecer controle de chamadas ou um programa sequenciado de conteúdos. A igreja torna-se apenas o ajuntamento ao redor de cânticos espirituais e da Bíblia: “uma dificuldade comum em dar a Palavra de Deus aos índios

da selva é manter contato com eles por longo período de tempo uma vez que se movem livremente e com frequência” (HAWKINS, HAWKINS, L&L, v. 14, n.1, 1953, p. 8, tradução nossa). Convivência efêmera que nos parece impossibilitar o alcance dos intentos da Missão. Há, no entanto, de se demarcar que, ainda que de curta duração, as práticas nelas realizadas fazem parte da mesma racionalidade que sustenta as estações de longa duração em outros lugares.

A pluralidade que pressupõem as relações da Missão e sua estação missionária com os que são nômades possibilita agregar à *heterotopia* o lastro conceitual de *dispositivo* como experiência que não segue fielmente um protótipo ideal e primeiro e, sim, o entrecruzamento de racionalidades que produzem efeitos permanentes:

Mas o que eu gostaria de mostrar é que essa diferença não é a que opõe o ideal puro à impureza desordenada do real, mas que, na realidade, estratégias diferentes vinham se opor, se compor, se superpor e produzir efeitos permanentes e sólidos que se poderiam perfeitamente compreender em sua própria racionalidade, embora não sejam conformes à programação primeira: esta é a solidez e a maleabilidade do dispositivo. São tanto realidades (embora de um outro modo) quanto as instituições que lhe dão corpo, ou os comportamentos que nele se reúnem mais ou menos fielmente. (FOUCAULT, v. 4, 2010, p. 344).

A heterotopia da estação missionária também gesta encontros inseridos em uma perspectiva plural do tempo, contrária à concepção de tempo universal e progressivo. Espaço-tempo que gera atritos e da qual se ouve do etnocentrismo europeu. Assim, ao que parece, os congolezes, por exemplo, partindo de uma compreensão cíclica de tempo, de um cotidiano sujeito aos ritmos da natureza, diziam diante da exigência missionária da vida regrada pelo relógio ocidental – para quê pressa se amanhã tudo se repete? Sobre eles o arquivo é repleto de uma vida sob os rituais da natureza que define a temporada da pesca e da colheita do amendoim, do bilolo,⁵⁸ entre outros.

Concepções tão díspares que, às vezes, fazem surgir tentativas inusitadas de negociações. Horace Banner, depois de muitas tentativas de ensinar os Kayapó sobre a composição de uma semana, percebe que a única apreensão da parte deles foi a designação do domingo por “dia vermelho”, visto ser essa a cor marcada pelo calendário usado na explicação.

Como já aludido, do traçado cartográfico do lugar e das práticas, é possível perceber nitidamente a própria Modernidade ocidental, que também é protestante, definindo esse contraespaço pelo entrecruzamento da ciência médica, da educação e da religião protestante. Nesse sentido, a heterotopia da estação se dá, muitas vezes, no sentido de se opor a todos os

⁵⁸ Temporada de caça a lagartas sobre a qual o arquivo não traz maiores esclarecimentos.

outros lugares que a cercavam, destinando-se, de certo modo, a servir de cartografia ideal de um cotidiano moderno e cristão. Convém observar, no entanto, que não é em meio ao caos que essa cartografia se constitui.

Nos três campos a Missão trabalha com povos que também têm seus sistemas de habitação, suas ciências, suas crenças, suas tradições. Da Papua ouve-se da interessante habitação chamada pelos/as missionários/as de “casa comprida”, de rituais xamânicos com espíritos de antepassados, bem como da complexidade que compunha a vida entre rios e lagos, cujos enlaces teciam uma intrincada rede caracterizadora do pertencimento ao clã, com materialidade expressa na construção e em pinturas de canoas, transporte principal daquele território. Sobre a *long house* vale a pena acompanhar a descrição de Edna Booth, missionária recém-chegada ao campo, sobre aquele modo de morar:

[...] a coisa mais impressionante sobre essa aldeia era que ela consistia em apenas uma casa, uma “casa comprida”, na verdade a casa comprida mais longa de Papua – cerca de 480 pés de comprimento (e não é história de pescador!). Aqui vive toda a população de Isago, cerca de trezentas pessoas. Depois de subir os degraus da frente (um tronco de árvore entalhado com cerca de 3,5 metros de altura) e entrar pela estreita porta da frente, demorou algum tempo até que um fraco vislumbre de luz da porta dos fundos pudesse ser visto.

Mais tarde, investigando, descobri que em ambos os lados da sala central e também no andar de cima essas partes eram divididas em pequenas salas separadas, uma para cada família. Aqui as mulheres e as crianças pequenas dormem e cozinham. Havia outras partes onde dormiam os homens, as meninas mais velhas e os meninos mais velhos. A vida deles é uma vida comunitária real. (BOOTH, L&L, July/Aug./Sept., 1953, p. 59, tradução nossa).

Por meio de outras informações do arquivo, é possível compreender que a *long house* tinha sua conformação justificada por uma tentativa de proteção das aldeias em meio a um contexto no qual a “caça a cabeças”, estas para o canibalismo ou simplesmente para demonstração do próprio prestígio, era prática comum e muito recente. Com o patrulhamento australiano, à época da atuação da Missão, a atividade havia sido extinta o que, aos poucos, e possivelmente pelos encontros com os modos de morar estrangeiros, provocou a construção de casas por famílias, o que obviamente, pela narrativa missionária, parece favorecer a conformação da moral cristã, entre outros aspectos, principalmente pela materialização do modelo de família nuclear:

E Deus disse: “HAJA LUZ”, e quando a luz é levada a eles, vejo as doces influências do Evangelho trabalhando em seus corações. As enormes casas comunais, onde dezenas de famílias viveram juntas, nas quais crianças pequenas eram espectadoras dia e noite da imundície do pecado, desapareceram lentamente, e eles estão aprendendo a viver “em família”. É verdade que uma grande casa foi construída, mas

é a Casa de Oração, e para esta eles vão com alegria e regozijo, para cantar louvores Àquele que vive para todo o sempre.
A ordem saiu da desordem, o cosmo saiu do caos, a vida saiu da morte, a salvação eterna triunfou sobre a destruição eterna [...]. (MISSIONS AND MISSIONARIES, L&L, Feb., 1939, n.p., tradução nossa).

Do Congo, sabe-se das aldeias Babari em Bafwasende, que, segundo o Sr. Evening, eram “[...] muito semelhante às da Inglaterra e consistem [consistiam] em uma longa rua com quintais e dependências”, e o missionário continua: “A casa de repouso para os europeus geralmente fica no meio da vila e, durante uma estadia, você tem a sensação de ser um membro da comunidade” (EVENING, L&L, Dec./Jan., 1931, 1932, p. 48, tradução nossa). Do Brasil, sabe-se de plantações comunitárias, ouve-se da solidariedade indígena que de longe carrega palhas para a habitação missionária, enfim, de vidas e comunidades que se dispõem a conviver com aquele que é estrangeiro, que, no entanto, possuem suas próprias lógicas, concepções de tempo, de parentescos e também suas próprias guerras e disputas.

No mesmo arquivo tais descrições coabitam com referências ao primitivismo e à infância desses povos. A seguir, apresentam-se traços arquivísticos sobre esse projeto tentando-se, igualmente, captar o que o arquivo pode dizer sobre os embates vivenciados em torno do processo de subjetivação protestante nesses campos missionários.

3.2.1 Igreja: culpa e governo de si

Quadro 5: Sujos, sem vergonha e pecadores salvos



Fonte: Bokondini, Legenda: Sujos, semvergonha e pecadores, Papua, L&L, v.20, n.2, p.4, 1958 [recorte 1]; Batismo Gogodaldas. L&L, v.25, n.4, 1963 [recorte 2].

No arquivo, a igreja e sua formação assumem o centro da estação e do trabalho da Agência nas narrativas, sendo a salvação das almas a principal razão de ser da Missão. Igreja cuja referência material era bem menos importante do que o crescimento e o ajuntamento de salvos em uma comunidade universal. Os números de pessoas nessas reuniões, uma constante no arquivo, dava ao interlocutor além-mar a possibilidade de contemplação do trabalho das equipes, ao mesmo tempo que se reitera que esses não representavam, necessariamente, na avaliação dos/as missionários/as, um número real de convertidos. Como modelar cristãos naqueles que não têm vergonha de si, muito menos *consciência das próprias culpas*?

À luz da proposição da arqueologia foucaultiana sobre a subjetivação cristã ocidental, a sequência discursiva a seguir oferece oportunidade singular de vislumbrar o drama vivenciado pelos agentes da UFM diante das impossibilidades de povos que não sabiam dizer “eu” conforme a constituição cristã de séculos: *eu sou culpado, sou pecador, preciso de salvação*. Nesse ponto em especial, o arquivo faz ruir universais que gravitam em torno da culpa, em especial da noção que foi sendo conformada culturalmente como pecado no Ocidente cristão, ao mesmo tempo que demonstra as reações estrangeiras diante de outras subjetivações sociais, culturais e morais:

Nosso coração está triste ao ver os índios que ainda mantêm muitos de seus velhos hábitos. [...]. Esses Guajajaras são polígamos, e muitos de seus costumes – a facilidade de divórcio e novo casamento etc. Os culpados têm seu próprio caminho e fazem o que querem, sem nenhuma restrição ou lei. (WOOTTON, L&L, Jan./Feb., 1933, p. 51, tradução nossa).

Ouvimos muitos deles orarem em sua própria língua, mas o coração deles não foi renovado, nem liberto de suas antigas crenças. (WOOTTON, L&L, Jan. 1938, n.p., tradução nossa).

As pessoas da tribo com a qual trabalhamos se orgulham de sua alta moral e, embora sejam um pouco melhores do que outras tribos, dependem deste fato para levá-los para o céu. É realmente difícil fazê-los perceber e sentir-se convictos do pecado. (BARNES; BARNES, L&L, v. 21, n.1, 1959, p. 11, tradução nossa).

Acima de tudo estas pessoas precisam de convicção de pecado [...]. (PAPUA, L&L, jun., 1939, n.p., tradução nossa).

Dois homens vieram para acertar o caminho, mas um deles precisa aprofundar-se em uma convicção real do pecado. (MERRIWEATHER, L&L, n. 47, Mar./Apr., 1955, p. 12, tradução nossa).

Como ansiamos ver alguma convicção de pecado entre essas pessoas. A atitude deles é: “Eu sou bom, e essa outra pessoa é ruim”. Roubar e mentir ainda são um problema tremendo, confundem o que lhes dizemos e até riem de Deus. (TRACY, L&L, v. 22, n.4, 1960, p. 12, tradução nossa).

Um índio, que sempre pareceu diferente dos outros, disse que crê, mas é difícil saber no que ele acredita até descobrirmos o quanto ele entende, e isso não é tão fácil quanto

parece. Não conheço nenhuma inconsistência positiva em sua vida e aparentemente ele também não, pois não nos mostrou nenhum sinal de compreensão de que é um pecador. Menciono isso porque é tipicamente indiano. “Onde está a minha maldade?”, eles perguntam. (ROCHE, L&L, May/June, 1969, p. 5, tradução nossa).

Começar do “zero”, ter nas próprias mãos o barro cru. Modelar Adão depois da queda e substituir antigos processos subjetivadores não fundados na culpa era fundamental na construção desses novos mundos. Assim, tornava-se trabalho hercúleo a conformação do professor evangelista em um adulto, agente de primeira necessidade diante de tantas crianças a alfabetizar e de uma equipe missionária tão pequena:

Todo o trabalho é muito cru, por assim dizer, e, humanamente falando, é uma tarefa difícil pegar um homem que nunca ouviu falar ou observou os Dez Mandamentos, que é completamente ignorante do Evangelho e do ensino cristão, que nem mesmo foi criado em uma boa atmosfera moral, que não sabe ler nem escrever, e de tal matéria-prima fazer um evangelista espiritual e confiável. (EVENING, L&L, v.1, n. 3, Dec./Jan., 1932, p. 50, tradução nossa).

Em apenas um excerto a discursividade da Missão parece resumir não apenas um processo de subjetivação cristã que se torna mais fácil quando iniciado na infância, mas também boa parte do próprio arcabouço ocidental, cuja historicidade apresenta profundos enlaces com a moral de bases judaico-cristãs na formação docente. Fios de uma tessitura que atualiza séculos de uma mesma constituição e que preteritamente podia ser encontrada tanto em Lutero como no *Ratio Studiorum* e também em La Salle – apenas para pinçar alguns exemplos:

O mestre, para poder transmitir às crianças a virtude, necessita viver ele mesmo a fé cristã que professa, e transmitir em seu ensinamento às crianças o amor ao bem e de viver conforme os valores do Evangelho. (LA SALLE, 2012, p. 53, tradução nossa).

É o que mereciam, porque agora não querem manter nem sustentar mestres íntegros, honestos e disciplinados, postos à disposição por Deus, que poderiam educar seus filhos para o temor de Deus, na disciplina, na ciência, no ensino e na honra, com muito trabalho, dedicação e esforço [...]. (LUTERO, 1530/1995, v. 5, p.37).

O fim especial do Professor, tanto nas aulas, quando se oferecer a ocasião, quanto fora delas, será mover seus ouvintes ao serviço e ao amor de Deus e ao exercício das virtudes que lhe são agradáveis, e alcançar que para este objetivo orientem todos os seus estudos. Ajude, além disto, os seus discípulos com orações frequentes a Deus e com os exemplos de sua vida religiosa. (RATIO... 1599/1952).

A conversão é apresentada no arquivo da UFM mediante a clássica definição cristã do novo nascimento e salvação da alma de uma condenação eterna. Se a confissão de si como pecador é o primeiro e fundamental passo, o batismo, observado no segundo recorte, é o sacramento que o confirma. Assim, entre a confissão inicial e essa segunda etapa o novo

convertido é aquele no qual se procuram traços visíveis de transformação depois de um tempo de preparo em cursos de iniciação doutrinária. O relatório a seguir sobre uma sessão na qual foram avaliados esses candidatos demonstra o conjunto de passos que compunham o projeto de subjetivação da Missão com seus traços educacionalizadores, atravessando todo o cotidiano do convertido, este progressivamente responsável por si:

Candidatos ao Batismo. Cada candidato foi cuidadosamente considerado e ao todo 22 foram finalmente aceitos. Para ilustrar o cuidado que tomamos, damos algumas notas sobre casos que provocaram particular preocupação:

J: Suspeito de imoralidade. Posteriormente, isso foi refutado e ele foi aceito.

M: Irregularidade no comparecimento ao culto de domingo. Foi admitida sob a promessa de mudança.

A e M: Homem e mulher dados a brigas. O batismo foi adiado até que demonstrem à Igreja que estão vivendo juntos em amor e harmonia.

S: Tomou uma mulher como esposa em contrário às leis nativas e às do Estado. Caso comprovado; batismo negado.

M: Tinha bebido vinho. Confessou ter feito isso há seis meses e prometeu nunca mais beber. Sob o testemunho de outros foi admitido.

M e S: Mulheres que cortaram lenha no domingo. Foram aceitas sob a promessa de se corrigirem.

N e L: Estudantes. Condutas na escola indigna de cristãos. Batismo adiado.

K: Colegial. Conhecimento insuficiente. Batismo adiado.

(THE CHURCH..., L&L, v. 3, n. 3, Oct., 1934, p. 52, 53, tradução nossa).

Corpo, condutas, conhecimentos. Projeto educacionalizador que se punha em oposição a um modo de viver *sujo, sem vergonha e pecador* (imagem 1). Como é possível observar, as interdições não apenas oferecem um instantâneo do ideal de subjetivação da Agência a ser forjado em cada um/a como também dizem da conformação de uma comunidade panóptica da suspeição, da observação e da verificação regular da metanoia do outro.

Se a subjetivação do eu carente de salvação era uma árdua construção a ser iniciada muitas vezes quase do “zero”, a conformação *litúrgica* do corpo igualmente não era trabalho fácil. O arquivo fala de experiências repletas de sentidos que acontecem nos ajuntamentos litúrgicos. Em meio à pregação da Palavra se lê, por exemplo, sobre um indígena no Maranhão que interrompe o missionário para fazê-lo ouvir o que há de sons e afetos em seu mundo: “Um sujeito me entregou um inseto bastante grande para ouvi-lo zumbir, bem no meio da reunião” (JOHNSTONE, L&L, Sept., 1937, n.p., tradução nossa). Parece-nos que ao corpo vestido de natureza era difícil uma conformação à audição solene do livro.

Do Congo, Viola Walker também assinalaria sobre os pigmeus: “Nem são nossas ilustrações, por mais simples que sejam, necessariamente inteligíveis para esses pequenos habitantes da selva”, ao mesmo tempo que oferece um precioso vislumbre de outras sensibilidades, outras lógicas e outras racionalidades: “Sua atenção também é momentânea, e

tão constantemente eles estão alertas a visões e aos sons da floresta que passam despercebidos a nós. Tão facilmente distraídas são suas mentes, tão fugaz seu aparente interesse em nossa preciosa mensagem” (WALKER, L&L, n. 3, v. 14, 1953, p. 11, tradução nossa).

Da Papua, um missionário também fala das dificuldades iniciais na constituição de ouvintes que silenciassem diante da mensagem:

Visto que, pelo menos, metade das mulheres tem filho menor de três anos, dá para adivinhar o barulho. Os bebês vagam à vontade. Essas mulheres também ficam a conversar e não têm respeito por mim quando tento falar. Ainda bem que recebi bastante treinamento ao ar livre, ou jamais seria ouvido! (PAPUA, L&L, Apr., 1937, n. 16, n.p., tradução nossa).

Os cantos aos feijões, aos pássaros e aos animais nas cerimônias indígenas estavam na mira estrangeira e o embate a seguir não deixa dúvidas sobre tentativas de negociação pelo indígena que se vale da lógica missionária:

Ele me disse que esta festa era apenas um pequeno passatempo. Eu disse a ele que se ele louvasse a Deus em vez de louvar ao diabo, valeria a pena. Ele respondeu que só cantavam para os pássaros e animais etc.; ao que respondi que não era para bestas e pássaros que eles cantavam, mas que, usando esses animais e aves como objeto de louvor, cantavam para os demônios que estavam por trás deles. Ele afirmou: “Nós cantamos para o papagaio, porque o achamos bonito, e vendo que Deus fez todas as coisas, então, ao cantar para ele, estamos louvando a Deus”. (AN INDIAN DEVIL-FEAST, L&L, v.1, n. 5, Apr./May, 1932, p. 96, tradução nossa).

A atitude, no entanto, apresenta-se diferente diante de cantos tribais na narrativa de outro missionário, apontando para traços plurais na compreensão da cultura do outro por parte desses/as agentes: “E como adoram cantar! Passei horas entre eles com minha sanfona, e eles sempre preferiram as ‘canções do céu’ a seus próprios cantos tribais, *que também aprendi a tocar*” (AMAZÔNIA, n. 41, May, 1939, n.p., tradução nossa, grifo nosso).

Destaca-se que a autonomia esperada do convertido na condução de si era complementada por outra discursividade inscrita logo na constituição inicial da UFM e que dizia respeito à capacidade das comunidades indígenas/nacionais se tornarem autóctones. Assim, a Missão tinha por alvo:

Planejar todo o trabalho em vista da evangelização mais rápida e completa e evitar qualquer forma de atividade que possa ser realizada pela igreja nativa. Assegurar uma mobilidade que permita aos missionários alcançarem as regiões além, e que imprima na igreja nativa seu dever primordial de evangelismo ininterrupto e generalizado”. (OUTLOOK, L&L, v.1, n.3, Dec. 31/Jan. 32, p. 53, tradução nossa).

A ideia era de que, uma vez treinados, os indígenas/nacionais levassem adiante a obra evangelística pela pregação da Palavra de Deus. Além disso, a comunidade eclesial deveria chegar ao nível da autossustentabilidade financeira, estágios desenvolvidos por meio de três práticas principais: 1) formação educacional para compreender a Bíblia; 2) e dela poder falar com inteligência em evangelização, bem como 3) aprendizagem de princípios do governo eclesial.

A tessitura dos *três autos* nos campos da UFM, cujas raízes históricas, segundo Dorn (1982) se encontram no século XIX, estava em consonância com outro princípio da Agência advindo de seu caráter interdenominacional: o compromisso de não levar a terras estrangeiras denominações religiosas conformadas nos lugares de origem dos/as seus missionários/as. Assim, de acordo com tal lógica, cabia às comunidades indígenas/nacionais a autocondução no processo de institucionalização ou não das igrejas formadas. O foco central de formação da liderança nacional eram as Escolas Bíblicas, o que nos três campos exigiu a criação de outros níveis escolares que deveriam anteceder-las. Sobre o Brasil, em 1942, a seguinte observação resumia os interesses da Agência:

[...] se quisermos fazer uma provisão sábia para o tempo em que nossos missionários terão de deixar o Brasil, teremos de aumentar nossa Escola Bíblica para dobrar seu número atual de alunos, e ainda multiplicar nosso número de professores. Nosso objetivo é o fortalecimento da Igreja indígena, a entrega de todo o trabalho pastoral e evangelístico a nacionais treinados e consagrados e, conseqüentemente, a liberação de nossos missionários para expansão em regiões totalmente intocadas para a continuação do trabalho pioneiro ao qual a UFM foi chamada e para o qual foi criada. (AMAZONIA, L&L, Jan./Feb., 1942, n.p., tradução nossa).

O arquivo aponta, no entanto, para alguns entraves na constituição desse ideal. Por exemplo, intrínseco ao discurso em torno da formação de igrejas nativas fortes que gestam a si mesmas, observa-se que tal estágio se encontrava condicionado a uma maturidade a ser atingida por membros e comunidades eclesiais a partir de parâmetros definidos pela Agência. Nesse sentido, observa-se, por exemplo, que os dois primeiros pastores congolezes foram ordenados, segundo Kerrigan, apenas em 1954 (L&L, n. 45, Nov./Dec., 1954).⁵⁹

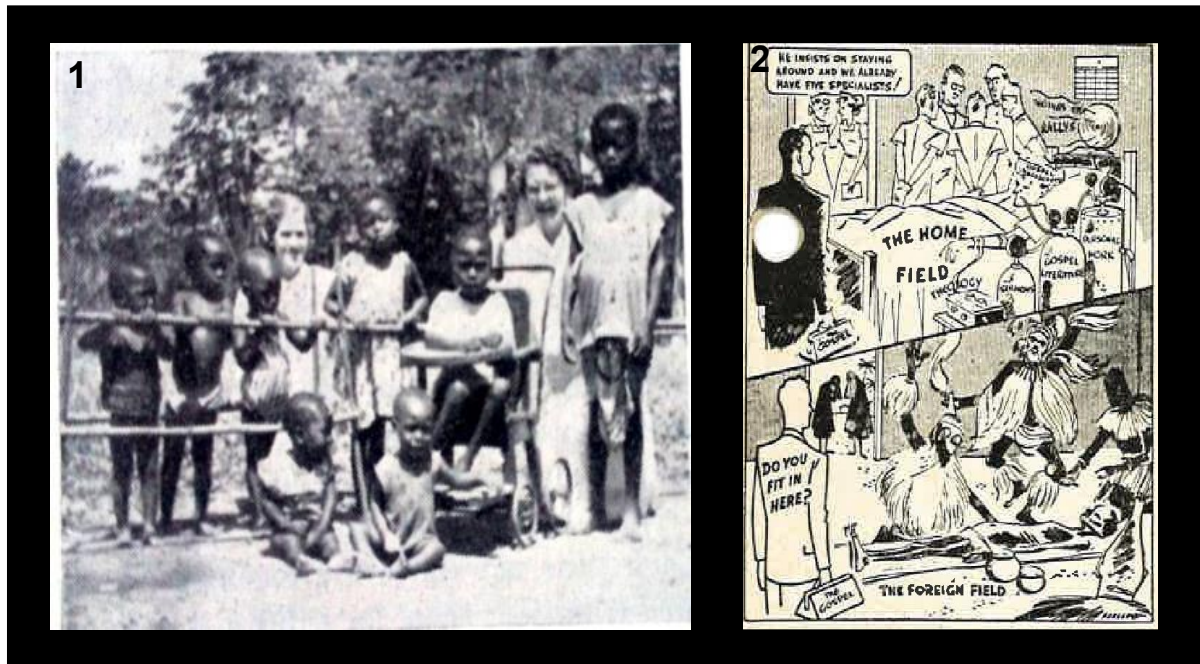
Nessa mesma esteira, outro ângulo sob o qual pode ser lido o processo de autonomia local diz respeito à conformação de um ideal em que também se encontrava implícita a reduplicação das práticas ocidentais de leituras da Bíblia. Segundo essa compreensão, torna-se importante pensar em ações missionárias que, por exemplo, ao serem desenvolvidas em

⁵⁹ Tanto no Brasil como na Papua a ordenação dos primeiros obreiros se deu bem mais cedo, o que mais uma vez contrasta com o *modus operandis* da Missão em África.

comunidades orais, demandavam um longo processo iniciado com a tradução do texto bíblico, com a alfabetização e com a formação escolar, o que alargava consideravelmente o espaço/tempo da tutela estrangeira sobre esses grupos, processos que traziam implícito um claro projeto de subjetivação atravessado de ponta a ponta pelas práticas de leitura das Escrituras difundidas pela Missão.

3.2.2 Dispensário: superstição, corpo e medicina

Quadro 6: Medicina e Evangelismo



Fonte: Poliomyelitis. L&L, n.51, p.6, Nov./Dec., 1951 [imagem 1]; ARE MISSIONARIES Unbalanced? L&L, p.3, July/Aug., 1961 [imagem 2].⁶⁰

O dispensário era o lugar da estação no qual os corpos se voltavam sobre si, permitindo neles a interferência estrangeira, a negação ou a afirmação do sagrado cristão, a cura de tumores, de úlceras e de gripes. Era o espaço heterotópico de um corpo higienizado, liberto da feitiçaria e posto a serviço da glória de Deus. Superfície fundamental para o alcance evangelístico e palco de significativos choques de racionalidades. Na imagem 2 observa-se a dicotomia estabelecida entre essas racionalidades em um desenho que instigava médicos “de casa” à atuação no campo missionário estrangeiro, este, realmente carente de suas atuações.

⁶⁰ Na primeira seção da imagem 2 se lê uma enfermeira dizendo para outra na entrada de uma sala hospitalar moderna: “Ele insiste em ficar aqui quando nós já temos 5 especialistas”. Na segunda seção, do que é chamado de “campo estrangeiro” percebe-se uma cena indígena de cura por meio de pajés e uma silhueta ocidental com a pergunta: “Você se encaixa aqui?”.

Do hospital de Bongondza no Congo, sabe-se pelo arquivo que fora iniciado embaixo de uma árvore. Do tratamento para crianças com poliomielite (imagem 1) ouve-se da inventividade e compaixão de missionárias enfermeiras que tentavam dar a meninos e meninas um mínimo de mobilidade. Afeto que as impele à construção de um tipo de triciclo com peças de uma velha bicicleta que ajudasse os pequenos corpos no exercício de músculos comprometidos. São abundantes as referências ao trabalho dessas profissionais ao mesmo tempo que se constata alusões bem mais raras à presença de médicos missionários nesses campos.

Sobre a possibilidade de condições ideais para o início do trabalho médico, o arquivo informa que essas não eram esperadas e, mesmo quando o/a missionário/a não tinha qualquer formação nesse campo, usava-se o “bom senso” na aplicação de remédios:

Terminado o serviço, é dado atendimento médico a quem precisa. Este trabalho médico é feito a qualquer momento durante a semana também. Eu mesmo não afirmo saber muito, mas basta usar o bom senso e, com os remédios disponíveis, fazer o que se pode. Tive sucesso no tratamento de vários casos de picada de cobra no passado, para não falar de dois casos de pneumonia. (FRANK, L&L, Nov., 1937, n.p., tradução nossa).

Da Papua-NG sabe-se de um dispensário cujos móveis eram caixas de papelão. Sob condições as mais adversas, também se ouve de leprosários sendo iniciados no Congo bem como na Papua, da aquisição de remédios pela própria Missão, dos pedidos aos que ficaram em casa por panos velhos de linho para ataduras, enfim, de um processo cuja materialidade se encontra em similaridade direta com os momentos iniciais das escolas que a Agência constituirá. Tais sinalizações ratificam a singularidade do arquivo da UFM ao demonstrar como, em determinados territórios, foi sendo constituída a chamada Modernidade ocidental por meio de duas das suas principais instituições: o hospital e a escola.

Se, por um lado, o corpo pulsa no arquivo da Missão no que respeita ao enlace entre medicina ocidental e evangelização, por outro, esse arquivo também deixa claro que o tratamento de dores e dilacerações desse corpo tinham por objetivo maior a salvação da alma, como se pode ver a seguir, sobre o trabalho no Congo:

[...] o trabalho do dispensário é um dos meios mais eficazes de pregar o Evangelho.
[...] Por favor, ore para que o trabalho do Dispensário seja o meio de trazer muitos ao Senhor. (AFRICA, L&L, n. 5, May, 1936, n.p., tradução nossa).

Temos planos de caminhada a partir de março, na estrada para o Aruwimi. Sentimo-nos constrangidos a ir lá e pregar o Cristo vivo. Será especialmente minha tarefa. Levarei um baú médico e cuidarei dos enfermos com vistas a obter um contato mais definitivo. (AFRICA, L&L, n. 15, Mar., 1937, n.p., tradução nossa).

O trabalho hospitalar, médico e educacional está servindo como porta de entrada e um meio de criar uma boa aceitação, e será usado exclusivamente como um meio eficaz para o evangelismo pessoal. (BUNDUKI, L&L, n. 32, August, 1938, n.p., tradução nossa).

Quando as pessoas vêm ao dispensário, são levadas para a Casa de Deus, e lá podemos falar-lhes sobre o Grande Médico. (AFRICA, L&L, June, n.42, 1939, tradução nossa).

Aí está o desafio para minhas habilidades de enfermagem, e aí pode-se ver a mão de Deus em tudo isso, ganhando almas para Si através do ministério de cura. (HAYES, L&L, v. 25, n. 2, 1963, p. 6, tradução nossa).

Os indígenas não demorariam a reconhecer os resultados positivos de injeções e remédios disponibilizados pela Agência, no entanto, por muito tempo, continuariam habitando as fronteiras da religião do livro e de seus próprios saberes e práticas tradicionais:

Há pouco tempo me pediram para tratar uma mulher que foi picada por uma cobra cascavel, o que fiz com um remédio chamado Lachesis, um veneno especialmente preparado do que é retirado de uma cobra brasileira, e é praticamente a única cura para uma picada de cascavel. Desconhecido para mim é que, ao mesmo tempo, ela foi tratada por um feiticeiro local, cujo tratamento era baseado na magia etc.; ela melhorou, mas deu graças ao feiticeiro, não ao remédio. (THOMAS, L&L, n. 44, Aug., 1939, n.p., tradução nossa).

[...] quando sua esposa estava doente e foi curada por M&B do nosso dispensário, ele mandou logo depois um feiticeiro procurar o espírito maligno que causou a dificuldade. Seu coração é o mesmo de seus antepassados que temiam os espíritos malignos antes dele. (WALBY, L&L, n. 76, 1946, n.p., tradução nossa).

Medicina ocidental e superstições locais opunham-se frontalmente em um terreno crucial para a Missão: o *terreno do coração*. Como fazer desmoronar o que havia sido constituído por centenas de gerações sobre o corpo e estava tão arraigado no sistema de crenças locais? De que formas poderiam ser constituídas novas percepções sobre esse corpo, novas relações de cura, bem como um novo modo de governá-lo? O corpo tornava-se, então, *hub* de novas práticas no qual escola, igreja e dispensário entrecruzavam-se.

Corpo que não escapa às tentativas de inscrição na *moral religiosa protestante*, cujo batismo era antecedido pela compreensão racional de um *novo nascimento* e que, segundo o excerto, diferia frontalmente do processo missionário católico:

Só esta noite soubemos que o padre batizou mais quarenta pessoas em Kole, muitas delas crianças bem pequenas. Entendemos que seu plano agora é vir por este caminho e reunir todos quantos puder e batizá-los. O patético disso é que isso significa simplesmente mais pagãos batizados, *pois a eles nada é ensinado sobre o novo nascimento*. Na outra semana, houve um grande banquete de vinho e dança em uma aldeia próxima; fui ver quem estava lá e entre eles estavam alguns dos líderes e batizados católicos romanos. (JENKINSON, L&L, n. 11, Nov., 1936, n.p., tradução nossa, grifo nosso).

Intenções de governo que certamente não passavam despercebidas às compreensões indígenas, como relatam os missionários australianos ao falar da reação de papuas diante do enlace percebido entre remédios e mensagem que os acompanhava:

Eu sempre sinto que a atitude deles para com o missionário e os remédios dele dá uma indicação de sua atitude para com a Mensagem de Vida e para com nosso Senhor e Salvador. Muitos preferem a cura por ervas e cortes na própria carne do que qualquer medicamento que ofereçamos. (BRIGGS, L&L, n. 9, Sept., 1936, n.p., tradução nossa).

Até 1947, ninguém professou a Cristo na aldeia de Ikae. Os mais velhos respeitavam seu feiticeiro e se opunham abertamente à medicina do homem branco para o corpo e a alma, agarrando-se com tenacidade a seus velhos hábitos pagãos. (TEALE, n. 21, Nov./Dec., 1950, p.10, tradução nossa).

A magia, a feitiçaria e o medo dos espíritos emergem no arquivo, em especial nas informações do Congo Belga, mas também dos indígenas brasileiros e papuas, como obstáculo direto à religião protestante, e os excertos a seguir demonstram impasses e obstáculos que a Missão enfrentava na constituição de um corpo que deveria se tornar templo do Espírito de Deus:

Sempre se acredita que as doenças são causadas por alguma influência maligna, e essa crença fornece uma profissão lucrativa para certos indivíduos inescrupulosos. Um caso claro de pneumonia será tratado pelo feiticeiro, que produzirá coisas estranhas do tórax do paciente – pedaços de carvão, pedaços de ossos de animais e peixes, pedaços de uma panela quebrada etc. (JENKINSON, L&L, n. 16, 1937, n.p., tradução nossa)

Dê-me minha cabana de barro e telhado de folhas, minha água retirada do rio todos os dias, a esterilização de instrumentos em um fogão Primus e a batalha diária contra a ignorância e a sujeira, a superstição e os espíritos. (HAYES, v. 25, n. 2, 1963, p. 11, tradução nossa).

Infelizmente essas pessoas não comem se tiverem uma ferida ou qualquer tipo de doença; conseqüentemente, apesar de tudo o que pude fazer, esse homem ficou gradualmente mais fraco e morreu de fome e toxemia. (INGLESON, L&L, n. 1944, p. 9, tradução nossa).

São 21h 45 de sábado. Nossa enfermeira está dando injeções em uma criança que está morrendo. O pequenino foi trazido aqui esta manhã depois de ter sido levado a um feiticeiro que cortou o corpo do bebê para deixar os espíritos maus saírem. (RADDON, L&L, n. 44, Sept./Oct., 1954, p. 8, tradução nossa).

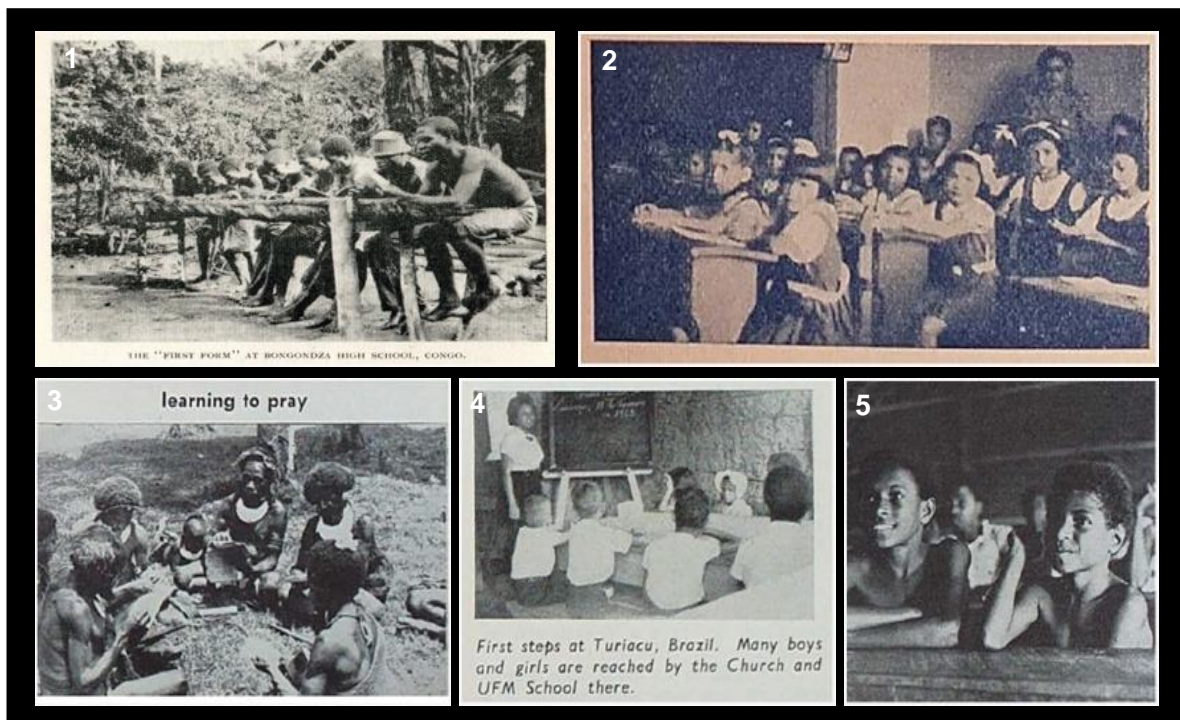
Quando um membro da tribo está doente, Iro sopra no paciente, aplica pressão na área da dor ou inala enquanto seus lábios são colocados nos lábios do paciente. Depois disso, ele cortará a testa e o corpo com pedras e passará uma folha espinhosa sobre a área dolorida. Em todos os casos ele está tentando extrair o espírito que está causando a doença. [...]

Corri para encontrar a esposa do chefe gemendo de uma picada de cobra venenosa. Comecei o tratamento fazendo cortes e aspirando o veneno. Continuamos o tratamento durante toda a noite. Quando os homens começaram sua feitiçaria, pedimos que parassem, assegurando-lhes que Deus iria operar. (PETERS; PETERS, L&L, v.22, n. 3, 1960, p. 11, tradução nossa).

Na narrativa da Missão, tais práticas e o medo que subjugava e aprisionava esses povos, tudo era estratégia do grande inimigo de Deus para mantê-los ignorantes e acorrentados ao pecado e à mentira. Tal consciência tornava ainda mais vívida a coragem para o trabalho e a certeza de que a guerra travada era justa: “Estamos no território do inimigo, e ele tem muitos ajudantes para tentar perturbar as coisas para nós” (CONGO CHIEF SAVE..., L&L, v. 25, n. 2, 1963, p. 5, tradução nossa).

3.2.3 Escolas e a leitura da Bíblia para a constituição de si

Quadro 7: Aprender a ler para ler a Bíblia e o mundo



Fonte: HIGH School. L&L, v.3, n.2, p.34, June, 1934, [recorte 1]; BREVES (PA) School. L&L, n.B/3, p.13, Nov/Dec., 1963, [recorte 2]; PAPUA School. L&L, p.5, Jan/Feb., 1963 [recortes 3, 5]; TURIACU School (MA) L&L, p.11, Jan/Feb., 1962, [recorte 4]

As referências no arquivo à rede de escolas da UFM demonstram o quanto a história da escolarização moderna está longe de ser esgotada, o quanto os processos de sua constituição são plurais, ao mesmo tempo que se interseccionam em um discurso comum, este, historicamente, também protestante. Esse último ponto remete o pensamento ao constituído até aqui sobre uma escola voltada para a formação de si pela leitura, que sistematiza o mundo, o classifica, o recorta, o dispõe em conjuntos, o torna tautológico, e cujo alvo é um processo de subjetivação moral em que o indivíduo, de modo crescente, se torna o sujeito moderno responsável por si. Lócus de formação que conserva onde quer que se constitua, para além de

singularidades locais, uma “[...] dimensão performativa do script exigido de seus partícipes”, no dizer de Boto (2014, p. 104).

Tomando a infância como ponto de partida na experiência escolar da UFM, observa-se na sequência arquivística da *Light and Life* traços de um acúmulo discursivo que de há muito foi sendo constituído no Ocidente sobre a infância como lugar de regeneração da humanidade e do *tópos* escolar como templo dessa redenção, lócus privilegiado da forja do sujeito moderno e, ao mesmo tempo, de secularização da formação cristã.

No arquivo da Agência, meninos e meninas tornam-se alvos de investimento, campos de esperanças para o futuro em que os adultos projetam desejos e planos. As escolas surgem como lugares de proteção, canteiro específico da formação de futuros professores evangelistas, pastores e boas donas de casa, enfim, elo fundamental no ideal da formação de famílias cristãs, de igrejas autóctones e de bons cidadãos:

Nossa tarefa é treinar os jovens e mulheres na Palavra para que não apenas preguem com fervor, mas que também saibam dividir corretamente a Palavra da Verdade. Também treinar meninos que vão trabalhar em escritórios etc.; treinar meninas e mães para que possam criar seus filhos na disciplina e admoestação do Senhor; treinar professores que, então, assumirão nossos lugares no programa educacional. (LARSON, L&L, n.3, v.15 p.3, tradução nossa).

Nossos propósitos com a escola primária e com a escola normal são:

- 1 – Estabelecer princípios cristãos em suas vidas após terem obtido vida espiritual;
- 2– Treiná-los para serem melhores cidadãos e donas de casa;
- 3 – Treiná-los para serem melhores obreiros de Igreja (diáconos, professores da Escola Bíblica Dominical e ouvintes);
- 4– Treinar professores para nossas escolas cristãs e nacionais;
- 5– Melhor preparo de estudantes para escolas bíblicas. (WEBER, 1960, tradução nossa).

Aos sustentadores que porventura questionassem tanto investimento de tempo e de recursos, cujas preocupações eram reproduzidas em cartas dos/as agentes da Missão: “[...] em nossa oferta para missões, estamos produzindo nativos cristãos ou meramente nativos educados? Estas são perguntas difíceis, mas devemos enfrentá-las” (THE WORD’S SUPREME NEED, L&L, n.53, July/Aug., 1941, n.p., tradução nossa), observa-se pelas respostas à referida questão a constante de um discurso que tenta justificar o empreendimento educacional da Agência. Narrativa que, posta em conjunto com os excertos a seguir, não deixa de demarcar a pluralidade de objetivos e de intenções que subjazem à história e ao espraiamento da escolarização moderna, ao mesmo tempo que demonstram as vigas do processo de subjetivação da UFM por intermédio da escola:

Algumas pessoas podem estar inclinadas a pensar que o trabalho escolar não é importante, mas posso garantir que é muito necessário se quisermos conquistar e firmar os jovens do Congo. Nossa esperança para futuros evangelistas está na escola, portanto precisamos manter os meninos, treiná-los e discipliná-los. (EVENING, L&L, v.2, n. 3, 1933, p. 43, tradução nossa).

A escola de meninos da estação missionária é mantida com o objetivo de preparar futuros pastores e evangelistas. A obra só é eficaz quando as próprias pessoas vão aos seus irmãos com a Palavra da Vida. (WALKER, L&L, n.57, July./Aug., 1942, n.p., tradução nossa).

Uma criança erguida no temor e admoestação do Senhor certamente tem uma vantagem sobre outra cuja vida foi absorvida pelo vício, pela mentira e pelo engano. (HANSON, L&L, v. 22, n. 2, 1960, p. 9, tradução nossa).

O sonho da Sra. Kerrigan e da Srta. Brown é fazer com que as criancinhas venham antes que tenham a chance de aprender todo o mal que as cerca nas aldeias. (WALKER, L&L, May, 1937, n.p., tradução nossa).

A escola é um abrigo contra o flagelo do pecado que reina nas aldeias africanas. Meninos cristãos se casam com meninas cristãs e juntos começam um lar cristão, onde seus filhos serão criados nas coisas de Deus. (HARRIS, L&L, n. 40, p. 9, tradução nossa).

Escolarização é iluminação. Os nativos estão se iluminando e indo bem nas escolas, e nos cultos evangélicos estão mostrando entendimento das mensagens que lhes são dadas. (DAVIES, n.3, v.2, Jan./Feb., 1933, p.46, tradução nossa).

A próxima geração está na escola. Seu principal livro é a Bíblia, e nos anos de formação eles serão fundamentados nas coisas de Deus. Eles aprendem a arte da leitura e podem ler para seus pais, que dificilmente aprenderão a ler o suficiente para estudar a Palavra de Deus. A disciplina da vida escolar sob constante ensino cristão é uma necessidade prioritária nº 1 para as crianças africanas. (HARRIS, L&L, n. 40, Jan/Feb., 1954, p. 9, tradução nossa).

Formação da alma, do caráter, do vestuário, dos gestos, dos “[...] hábitos de convivência, concentração, atenção, perseverança, disciplina, controle de si” (BOTO, 2010, p. 38):

A escola começa e alunos de todas as idades e tamanhos vêm de aldeias próximas para viver na estação missionária. Eles aprendem estudos elementares de leitura, escrita, e aritmética, e, acima de tudo, sobre o Senhor em suas lições bíblicas diárias. A escola é realizada por quatro meios-dias da semana; eles então voltam para suas aldeias para outro suprimento de comida da semana, e retornam para o serviço [litúrgico] no domingo.

Na escola de meninos em Boyulu existem estudantes de seis tribos diferentes, ouvindo o Evangelho todos os dias, devido ao avivamento [espiritual] o roubo parou completamente, as brigas e as zombarias desapareceram. (DENNIS, L&L, n.54, nov./dez., 1941, n.p.)

Aos leitores a Agência assegurava que o objetivo de seu programa educacional não era a educação pela educação e, sim, um projeto maior de evangelização:

Não sei se a expressão “*out school*” não é um tanto enganosa, pois não fazemos da educação o nosso primeiro e principal negócio. Talvez “postos avançados” seja um termo melhor. De qualquer forma, são centros nos quais e a partir dos quais nossos evangelistas podem pregar o Evangelho e, ao mesmo tempo, ensinar a todos os que

desejam aprender a ler e a escrever. (EVENING, L&L, n.1, v.4, Mar., 1935, p.17, tradução nossa, grifo nosso).

Conectado à temporalidade do Evangelho Social, cujos traços foram apresentados no capítulo anterior, justificativas como esta bem como a sequência discursiva a seguir, podem ser compreendidas, também, pela tentativa de se posicionar em meio a um contexto no qual se debatiam fundamentalismo evangélico e liberalismo teológico com sua ênfase no atendimento das necessidades sociais do agora:

Há uma grande quantidade de doações hoje que meramente apoiam a educação, e muito que é usado para a disseminação do Modernismo – Modernismo pobre, cego e confuso, enlouquecido por muito aprendizado. As Escrituras proíbem claramente o apoio ou a comunhão com aqueles que negam o Senhor Jesus Cristo de alguma forma. (THE WORLD’S SUPREME NEED, L&L, n. 53, July/Aug., 1941, n.p., tradução nossa).

Certamente a “angústia das nações, com perplexidade” está sobre nós. Avanço científico, esclarecimento em todos os campos de conhecimento, intensos esforços pela paz, nos trouxeram para a escuridão. Escuridão e, para muitos, o medo da morte. Estamos vivendo no entardecer do “dia” do homem. O espírito do Anticristo está assumindo proporções gigantescas. A noite densa e escura está caindo. O mundo está em revolta contra si mesmo, porque está em revolta contra Deus. Agora, está à procura de um Super-Homem⁶¹ para corrigir seus assuntos confusos. Certamente estamos vivendo na era do Anticristo. O mundo está chegando à meia-noite. (WATCHMAN, L&L, n.46, Oct., 1939, n.p., tradução nossa).

As referências do arquivo são eloquentes sobre as lutas entre UFM e catolicismo em disputas pela escola, especialmente em relatos provenientes do Congo e do Brasil. Disputas que emergem em várias trincheiras, podendo essas ser relacionadas ao território, a um conceito específico de moral, à qualidade das escolas e às relações com o Estado:

Nas vastas regiões centrais, Roma está buscando uma supremacia social e política que pode impedir, ou totalmente frustrar, o trabalho das missões protestantes e, assim, obscurecer a “Luz” que deve iluminar o Grande Continente Escuro. (THAT AFRICA MAY KNOW, L&L, n.8, v.2, Nov./Dec., 1933, p. 142, tradução nossa).

[...] podemos dizer que somos compelidos a educar ou ver nossos convertidos passarem para o outro lado, o que geralmente significa um retrocesso moral também. Aos apoiadores em casa, onde as condições são diferentes, a questão educacional pode não parecer tão vital, mas para nós aqui, com um estrangulamento cada vez maior do catolicismo romano buscando minar o trabalho protestante nas pequenas aldeias da floresta e nos bastidores da atividade governamental, há um real temor acerca dos resultados. (KERRIGAN, L&L, n.2, Feb., 1936, n.p., tradução nossa).

O padre colocou um catequista nesta aldeia e quer dividir os alunos. O catequista diz que sua religião é a “religião do Estado” etc. Pense nisso – por dois ou três anos, talvez, um de nossos evangelistas trabalhou na aldeia. Ele começou o trabalho com zelo e, apesar de muitas decepções e dificuldades, conseguiu uma pequena congregação de pessoas ao seu redor, construiu uma pequena igreja de barro e fez uma

⁶¹ Possivelmente uma alusão ao super-homem de Friedrich Nietzsche.

pequena escola funcionar. Se for uma pequena aldeia, ele pode ter apenas uma dúzia de meninos, mas estes ele tentou ensinar fielmente todos os dias. Então um catequista do padre chega à aldeia. Nosso professor é desprezado e é informado de que seu missionário branco não tem poder, pois ele não é um homem do Estado e não tem a religião do Estado, quem acreditar no que os protestantes dizem irá para o inferno, etc. (CARTER, L&L, n.20, Aug., 1937, n.p., tradução nossa).

O excerto sobre a colônia belga subjaz ao fato de a empresa colonizadora não admitir duas escolas em um mesmo lugar – evidentemente como forma de fazer proliferar a alfabetização. Histórias de antagonismos e de enlace com projetos e intervenções estatais. Torvelinho que no Brasil imbricava comumente a proibição de leitura da Bíblia protestante por padres, a perseguição de crianças evangélicas no espaço da escola pública, esta, mesmo sob os princípios da laicidade, ainda guardando profundas relações de poder com o cristianismo católico:

Para uma nova Escola Diurna, recém-inaugurada pelo Rev.L. Harris no Pará, com o objetivo de resguardar os filhos de cristãos nativos da perseguição fanática de professores católicos romanos. (AMAZONIA, L&L, n.46, 1939, n.p., tradução nossa).

Aqueles primeiros dias foram difíceis – a perseguição era diária às duas salas de aula e à professora. Pedras e terra foram jogadas pelas janelas, mas a fama de professora competente lhe rendeu muitos estudantes. (HARRIS, L&L, 1945, n.p., tradução nossa).

O padre local, alarmado com a abertura desta escola, declarou que vai abrir também uma escola. Ele ameaçou alguns dos pais dessas crianças com excomunhão. (MILLS, L&L, p. 12, 1952, tradução nossa).

Segmentos religiosos antagônicos que na atualidade se unem em torno de projetos morais comuns, eventualidades que por sua vez ecoam compreensões partilhadas sobre a potência do espaço escolar atravessando tempos, campos de disputas, estratégias e alianças.

Da Papua, apenas em 1955 ouve-se do arquivo sobre possibilidades de chegada das missões católicas ao território no qual a Missão atuava, para depois nada mais se dizer sobre o tema, apontando para uma hegemonia da UFM entre as tribos alcançadas durante todo o período do recorte: “Chegou-nos a notícia de que os R. C.⁶² também estão vindo para esta área. Oremos para que o Senhor mude de ideia, o Senhor os manteve afastados todos esses anos e é capaz de impedir esse ataque” (HOEL, L&L, v. 17, n. 2, 1955, p.4).

Tal realidade, não significava, no entanto, que os/as missionários/as também desfrutariam de um caminho absolutamente livre para o seu projeto de subjetivação cristã-

⁶² Roman Catholics.

escolar. Assim como no Congo Belga, os anciãos das tribos contatadas seriam oponentes ferrenhos às ações da Agência. Anciãos portadores das tradições ancestrais, dos ritos de iniciação, de poderes sobrenaturais e em cujas mãos se creditava o poder sobre a morte:

Os velhos lutaram contra a escola com tudo o que podiam. Eles aterrorizaram os meninos com ameaças de morte, mas nós demonstramos a esses meninos que eles estavam bem seguros na escola. (KERRIGAN, L&L, Aug./Sept., 1931, p. 29, tradução nossa).

Foi só quando isso aconteceu que percebemos quantos idosos vivem na vila de Balimo e é deles que vem a maior parte da oposição e do ódio ao Evangelho, pois estão profundamente presos aos laços de suas velhas superstições e isso faz com que a vila de Balimo pareça ser o forte mais resistente de Satanás no distrito de Gogodala na atualidade. (TEALE, L&L, Jan./Feb., 1951, p. 10, tradução nossa).

Outra fonte de aborrecimento para esses velhos é que os meninos da escola se recusam a mastigar a raiz com a qual fazem sua bebida inebriante. Os velhos dizem aos meninos: “Não queremos vocês se não quiserem os nossos costumes. É melhor irem morar com o missionário”. (LEA, L&L, n.21, Sept., 1937, n.p., tradução nossa)

Ameaças que no excerto a seguir encontram equivalências com a condenação ao inferno pelo sacerdote católico ao menino que frequentava a Missão protestante e, ainda que sob outra forma, também na pregação evangélica da Missão que igualmente falava de uma condenação daqueles que não abraçassem a mensagem anunciada:

[...] o padre veio à nossa aldeia e disse a todos os meninos que estiveram na Missão protestante que viessem até ele. Eu apareci e ele me perguntou: “Você tem o livro deles?” Eu disse a ele que sim, e ele imediatamente o exigiu de mim. Eu perguntei o que ele faria com isso. Ele me disse que era para eu não ler, e que todas as pessoas que vão à casa dos protestantes irão para o lugar do fogo porque eles são o povo do diabo. Recusei-me a dar-lhe o Livro de Deus. Disse que o acusaria perante o Estado se tentasse tomá-lo à força, porque eu tinha pago por ele com meu próprio dinheiro, era minha propriedade. Com raiva, o padre me xingou e disse que eu morreria dentro de um ano. Ele disse a todas as pessoas para nunca mais me chamarem de Bernardo. (Este nome ele recebeu dos católicos muitos anos antes). (WALKER, L&L, n. 57, July/Aug., 1942, n.p., tradução nossa).

Disputas que não deixam de indicar um palco no qual se interseccionavam os poderes de dizer dos destinos dos homens: anciãos tribais, padres católicos e missionários protestantes, cada um com seus projetos de formação específicos. Como fugir de projetos subjetivadores que carregavam em si a maldição aos desertores?

Não há similaridades ou registros de tais conflitos no contato entre missionários/as e povos indígenas no Brasil. Ao contrário, a história a seguir fala de uma relação que parece baseada em extrema liberdade de um cacique Kayapó com seu filho, este, em preparação para a liderança futura da tribo. Sobre ele, também os missionários investiam com diligência, na esperança da formação de um futuro evangelista do seu povo:

“Dyumua (papai)”, disse Kanyonk um dia ao missionário, “os outros meninos estão todos felizes, mas eu não.” Por quê? “Porque os velhos vêm fazer uma visita e eu terei de voltar para a aldeia.” O missionário sabia que era verdade e que o velho pai havia declarado que levaria o menino novamente, talvez, para sempre desta vez.

Foi assim que houve quase uma consternação entre os missionários quando o velho chegou mais cedo do que o esperado, tendo se *apressado por um afeto profundo e genuíno que os pais nativos sentem por seus filhos*. O outro filho de seu amor e orgulho, o ex-Turkaca, foi horivelmente assassinado. Esse menino era tudo o que ele tinha. Mas havia mais do que amor nesse apego. Havia o zelo pela tradição tribal. Havia orgulho feroz que ainda torna a tribo o terror do campo, tornando inabitáveis centenas de quilômetros de terras ricas em borracha por meio de frequentes e terríveis assassinatos. Havia ódio sem causa do homem branco. Kanyonk não poderia ser civilizado! Ele era um Kayapó!

Embora o coração estivesse pesado, os missionários cumprimentaram o velho com gentileza e observaram atentamente enquanto, à moda indígena pai e filho trocavam saudações descompromissadas. Eles haviam orado muito por esse encontro e agora convocavam outro momento informal e fervoroso de oração.

Nada aconteceu naquele dia enquanto o velho observava seu filho, bem vestido, aprendendo, trabalhando, brincando com os outros meninos. A noite chegou, e ele viu as luzes elétricas brilhantes, ouviu a caixa que trazia música e notícias do mundo e os meninos participando e cantando hinos. O rapaz era bem provido, ele tinha de admitir para si mesmo. Mas os laços do coração são fortes.

Finalmente, no dia seguinte, ele disse: “Horato, seu filho pode ficar, quero que ele cresça com você.” Simplesmente e sem demonstração, ele entregou seu próprio filho a outro. Ele ficaria para uma breve visita, mas logo voltaria para a floresta, e o menino permaneceria conosco. Satanás, há tanto tempo entrincheirado entre os Kayapó, fez o máximo, mas Deus triunfou em uma batalha notável. (HAWKINS, L&L, n.65, 1944, n.p., tradução nossa).

Entre as riquezas da história o paradoxo que resulta da tentativa de dizer quem é o outro: pai amoroso que não aguenta de saudade do filho mas que o entrega a outro *sem demonstração*. No entanto, não é isso o que nos interessa e sim, os modos inventivos que as crianças no arquivo, à semelhança de Kanyonk, se põem como protagonistas da própria experiência e participam ativamente da constituição das próprias infâncias escolares.

Eles/as, de todas as idades, ainda que atravessados/as pela narrativa de outros, emergem com suas astúcias, afetos, independência, força e capacidade de manterem a si mesmos/as. Meninos e meninas que constroem suas próprias escolas, que não apenas caçam e cultivam a própria comida no internato escolar, mas que ainda a preparam. Traços de infâncias cheias de vida, alegrias, inventividades e desejos. Do Congo Belga, logo, logo se perceberia que a carinha de anjo dos meninos nos primeiros dias de escola era apenas uma falsa promessa:

A cada ano, novos meninos estão começando em uma idade cada vez mais precoce e o lugar parece cheio de xixi, repleto de caras com rostos angelicais e calças esfarrapadas. Não demora muito para que eles apresentem uma boa dose de maldade como outros meninos em todo o mundo. (WALBY, L&L, n.51, Nov./Dec., 1955, p.5, tradução nossa).

Do internato de Breves, no Brasil, Eva Mills ressentia-se do menino que, para não ser disciplinado fisicamente, elabora a história de uma *besta preta*, supostamente avistada no internato, como justificativa para sua evasão da instituição e esquiva do próprio corpo a uma surra. *Como se não bastasse*, ele espalhou a notícia no vilarejo e ainda havia se confessado com o padre local pedindo perdão por ter frequentado a *escola dos crentes*.

Do Congo, o curioso relato que apresenta meninos com seus fogareiros cozinhando a comida que eles mesmos haviam providenciado, que constroem seu próprio mobiliário e que carregam lenha e água para seus professores. Da Papua, as crianças que viram alfabetizadoras dos seus pais ao voltar para casa. Do Brasil se sabe pelos relatos de Horace Banner sobre o protagonismo dos meninos de sua *jungle school*:

Um dos problemas do internato é a alimentação dos rapazes. A escola ou é totalmente gratuita ou uma pequenina taxa é cobrada (nada o suficiente para cobrir os custos). A maneira como eles resolveram essa questão em Ekoko foi tornar os meninos responsáveis por obter a própria comida e cozinhá-la. Assim, a estação lhes dá alguns elementos básicos como sal e açúcar, além de três francos por semana (uma ninharia). Também dão a esses rapazes um dia inteiro de folga por semana e eles, por sua vez, gastam todo esse tempo em pesca diurna (há bons rios próximos) e caçam à noite. Naquela noite eles dormem na floresta. No outro dia, o que não precisam para si mesmos vendem no mercado que fica próximo, obtendo o dinheiro de que precisam para a compra de outros alimentos. Assim, cada dia em pequenos grupos eles se reúnem em torno de suas fogueiras e cozinham sua própria comida. E ainda me disseram que eles ganham peso!

Além de trabalhar no currículo escolar geral, os meninos fizeram camas nativas, cadeiras, colchonetes, e alguns deles estão construindo um galinheiro de tijolos queimados. Uma classe está agora trabalhando em tambores para bater quando estão marchando. (BJERKSETH, L&L, n.1, v.12, 1951, p. 6, tradução nossa).

Você acharia estranho se após as aulas na escola pela manhã à tarde tivesse que pegar feixes de lenha ou tirar baldes de água para seu professor? Quando os vejo voltando com seus fardos, muitas vezes penso naqueles gibeonitas de quem lemos no nono capítulo de Josué. Pesquise e veja o que diz sobre eles. Só que é claro que nossos filhos não são escravos. Não há lei no Congo que diga que meninos e meninas devem ir à escola, então apenas aqueles que realmente querem, estão aqui. Eles aprendem a ler, a escrever, a aritmética e o francês, mas procuramos acima de tudo ensiná-los a amar o Senhor Jesus e a levar uma vida feliz e útil. (YOUNG FLOK'S PAG, L&L, n. 43, July/Aug., 1954, p. 7, tradução nossa)

Quando alguns de nossos meninos voltam da escola para suas aldeias, eles ensinam outros a ler e escrever e usam nosso hinário como livro didático. (TEALE, L&L, n. 50, Oct./Nov., 1940, n.p., tradução nossa).

Os meninos Kayapó fizeram tudo; literalmente, eles reconstruíram sua própria Estação Missionária. Juntos construímos paredes, telhados de palha, fizemos e erguemos cercas, desmatamos a floresta para o plantio, aumentamos as safras de arroz, feijão, milho e mandioca; temos nossos patos e galinhas; pescamos e caçamos; somos nossos próprios cozinheiros, barbeiros, alfaiates, médicos, produtores de alimentos etc. (BANNER, L&L, Apr./May, 1943, n.p. tradução nossa).

Sobre as meninas, como já aludido, elas logo perceberiam na estação um lugar de resistência, mas também, ainda que em menor volume, também se lê sobre suas participações na construção de escolas:

Na Escola para Meninas, alegramo-nos com o primeiro presente de £ 20 para nossas novas salas de aula. Estamos colocando isso em uso imediato, e em breve esperamos ver as colunas do esqueleto subir para delinear o novo edifício. As meninas estão emocionadas e entusiasmadas e estão fazendo sua parte trazendo areia e pedras do rio para misturar o cimento e fazer as fundações. (URECH, L&L, May/June, 1959, p.6, tradução nossa).

Infâncias. No plural. Coabitando com adultos que dizem saber sobre uma vida útil e feliz. Seus desejos e aventuras podem até movê-las a carregar água e lenha para seus professores, no entanto, sabe-se que nessa relação, ainda que movida por forças desiguais de poder, eles e elas são sujeitos de vontades e astúcias.

Nos primeiros anos do arquivo observa-se que as crianças congolenses agem com muita independência quanto à própria inserção nas escolas da Missão e são elas que parecem providenciar a própria entrada, assim também como vão embora ou suspendem a frequência na hora que querem. Basta, por exemplo, chegar o período de uma das tradições culturais para a maioria evadir desses espaços. As temporadas do *Bilolo* e da *Mambera*⁶³ falam dessa liberdade em geografias nas quais, sobre a escola, ainda não havia sido constituída uma valoração simbólica consistente: “[...] ao mesmo tempo, a famosa temporada de bilolo (lagarta) estava acontecendo, e, como inevitavelmente acontece, vários meninos saíram para isso, então nossos números caíram para vinte e sete” (EVENING, L&L, v.2, n.3, Sep/Nov., 1933, p. 43, tradução nossa).

Informações mais ou menos similares vêm da Papua, incluindo referências acerca das escolhas dos meninos Gogodalas pelo ritual das canoas, a *Aida*:

A frequência escolar caiu para uma média de oito, então eles decidiram dar férias aos meninos por seis semanas, para que eles pudessem fazer canoas e jardins. (DRYSDALE, L&L, n.8, Aug., 1936, n.p., tradução nossa).

Desde o meu retorno, a frequência escolar tem sido muito mais regular e pudemos fazer algum progresso com os meninos. Anteriormente, o número de participantes mudava com tanta frequência que sempre havia muitos novos amigos segurando os outros. Alguns, disseram-me outros meninos, só virão até que a diversão do Natal acabe e então não virão mais. (LEA, L&L, n.16, Apr., 1937, n.p., tradução nossa).

Por favor, ore por eles, especialmente neste momento, pois eles podem achar difícil manter-se distante de todo esse negócio de corrida de canoas que está acontecendo.

⁶³ Um rito de iniciação masculina no qual os meninos ficavam no poder dos “Isumos”, os anciãos tribais, durante três meses. Neste período eram submetidos à várias provas físicas. O ritual foi lido pelos agentes missionários como feitiçaria.

Eles são apenas meninos, e há muito nas corridas de canoa que os atrairá como meninos. (LEA, L&L, n.23, Nov., 1937, n.p. tradução nossa).

Por outro lado, o arquivo também demonstra, tanto pela *participação das famílias* na escolarização de suas crianças quanto pela espessura que vão adquirindo os reclames de chefes de aldeias por escolas, um processo assíncrono de reconhecimento dos significados e ganhos da educação escolar, da leitura e da escrita entre os povos indígenas:

Encontramos muitas aldeias chamando um missionário para vir e ensiná-los. Eles construirão de bom grado casas para nós e nos darão terras, se somente nós viermos. (WHAT ARE THEY..., L&L, n.2, Feb., 1936, n.p., tradução nossa).

Quase imediatamente depois da nossa chegada, o chefe disse que desejava construir um local de culto e uma escola para uso da UFM. (DAVIES, L&L, n.6, v.1, June/July, 1932, p. 107, tradução nossa).

“Quanto tempo ficaremos sem professor?” perguntavam-nos os índios [...]. (THOMAS, L&L, n.2, v.1, Oct./Nov., 1931, p. 35, tradução nossa).

Aqui, os próprios nativos prometem terras em Balimo, e em Pisi, há entre cinquenta e cem homens e meninos que construíram a estação e a mantêm de bom grado para que possam receber uma escola. (TWYMAN, L&L, n.3, v.4, Oct., 1955, tradução nossa).

Ainda no Congo Belga, o líder de uma tribo parece ter captado o impulso que a força das disputas religiosas podia significar como base para seu pedido por uma escola. Não o catolicismo, mas o culto Kitawala foi adotado como estratégia na negociação: “No fim fomos repreendidos pelo chefe da aldeia porque não havíamos colocado um professor-evangelista permanente em sua aldeia. Ele disse: “Você quer deixar minha aldeia aberta para o Kitawala?” (JENKINSON, L&L, Sept./Oct., 1961, p.8, tradução nossa).

Em 1950, o arquivo demonstra que a *liturgia da escola moderna*⁶⁴ parece já estar bem impressa no cotidiano de meninos/as. Se inicialmente eles/as poderiam ir e vir quando quisessem, o excerto a seguir demonstra um processo disciplinar quanto à frequência escolar mais fortalecido:

Antes de nossa escola ser inaugurada em 1950, havíamos enviado um recado tão enfaticamente quanto possível ao maior número de lugares de que, simplesmente, não podíamos acomodar todos os meninos que queriam vir. Alguns de nossos professores nativos tiveram de forçar os meninos a ficarem em casa. No entanto, quando o dia da inauguração chegou, estávamos lotados de meninos esperando para entrar. Tínhamos de eliminar todos os que não sabiam ler, nem escrever. Muitos deles sentaram-se, choraram e imploraram para que nos permitissem ficar, mas tivemos de mandá-los embora porque não tínhamos lugar para eles dormirem, nem tínhamos salas de aula

⁶⁴ Liturgia aqui se refere, tal como apresentada por Boto (2014; 2017), a um conjunto de elementos e práticas que se apresentam na escola moderna e que foram conformadas através de um lento e longo processo. Trata-se da organização de estilos, rotinas, protocolos e cerimônias que foram se constituindo em rituais escolares que são performáticos e também arbitrários.

ou professores suficientes. (BOYES; BOYES, L&L, n.3, v.2, July/Sept., 1950, p. 4, tradução nossa).

O contexto era o da inauguração do internato na estação de Bongondza e a recusa das crianças que não sabiam ler só pode ser compreendida pela descrição da experiência que foi sendo constituída no Congo Belga pelos três níveis do projeto escolar da Missão, apresentado a seguir:

A educação africana pode ser dividida aproximadamente em três seções. Há a escola simples da floresta com seu professor africano e suas crianças de todas as idades apenas começando a ler e a escrever. Essas escolas são a espinha dorsal do trabalho cristão e o professor muitas vezes é também o evangelista da aldeia. Da escola do mato o africano vai para a escola primária e depois para a secundária. (THE CHALLENGE OF AFRICA! L&L, n.43, July/Aug., 1954, p.8, tradução nossa).

Ao lado da infância, os *adultos* congolezes não alfabetizados emergem sob a condição de alunos que, quando convertidos, só poderiam ser batizados depois de terem aprendido a ler: “O fato de que eles não podem ser batizados até que saibam ler, os torna mais interessados em aprender, a menos que sejam realmente muito velhos” (CARTER, L&L, n. 4, Jun., 1944, p. 8). Escola que entre os indígenas no Brasil vai demandando o desejo por mais tempo diário: “Na minha viagem de volta, encontrei doze homens e nove mulheres na escola. Eles também solicitaram que tivessem escola o dia todo, e não apenas pela manhã” (AMAZONIA, L&L, n.3, v.2, Jan./Feb, 1933, p.50, tradução nossa).

Especialmente na Colônia Belga, a escola parece configurar estratégia de reterritorialização diante do ataque da empresa colonizadora ocidental a mundos que estavam postos em xeque há bastante tempo. Em torno da qualidade do espaço escolar e de suas promessas, o arquivo alude à perspicácia das crianças e de suas famílias em discernir sobre qual escola era a melhor, fato que impulsionava a competição protestante em relação às escolas da religião oficial do Estado, o catolicismo: “É sabido que os meninos escorregam, se possível de uma escola protestante para uma católica, ou vice-versa, se a educação é melhor” (KERRIGAN, L&L, n.2, Feb., n.p., 1936, tradução nossa).

O próximo excerto também demonstra os cálculos feitos por dois ex- evangelistas da UFM diante das vantagens oferecidas pelas duas empresas missionárias, a protestante e a católica, ao mesmo tempo que revela mais uma vez as diferenças de recursos e estruturas entre as duas missões no Congo Belga:

Recebi um grande golpe: Um jovem companheiro treinado por nós e usado aqui por um tempo como evangelista, com outro evangelista que teve de ser dispensado do trabalho em Boyulu por causa de várias coisas, ambos solicitaram trabalho ao sacerdote. Eles realmente querem se juntar aos R.C's na esperança de ser ensinado francês para que possam conseguir empregos como escriturários e assim receber

salário muito maior do que um nativo comum. Um desses catequistas foi capaz de ostentar isso na frente de meus outros evangelistas. (MAGANGA, L&L, n.9, Sept., 1936, n.p., tradução nossa).

Insubmissão e indocilidade são termos tomados por Achille Mbembe (2013) para abordar as resistências tácitas operadas pelos povos africanos ao cristianismo em meio às relações desiguais de poder. O filósofo fala de uma conversão seletiva e parcial dos povos africanos ao cristianismo: conversão envolta em cálculos, artimanhas, teatralizações, aceitação apenas do que poderia lhes ser útil ou passivo de ressignificação no interior dos próprios códigos, resultando em dilatação interna de cosmologias. Estimativas e astúcias que no excerto são estendidas ao próprio sustento material. Cálculos ausentes no arquivo quando se trata das culturas indígenas no Brasil com as quais a Missão manteve contato.

Ainda que interseccionando elementos comuns da escolarização moderna, a narrativa sobre as escolas dos indígenas brasileiros apresenta-se sob o emaranhado de um trabalho nômade e descontinuado que parece entrar no universo de movimentos de desterritorialização e reterritorialização indígenas apontando para o fato de que, ainda que sob uma gramática de elementos comuns, tais escolas se inscrevem em contextos culturais que lhes conferem narrativas singulares.

Escolas nômades que lançam missionários/as a outras vivências com o espaço. Como escolarizar corpos nômades? O excerto a seguir, por exemplo, permite vislumbrar um deslocamento livre, móvel, que podia ocorrer até mesmo no interior de uma mesma tribo, fazendo o missionário recorrer a uma explicação pela ação de Deus para tal mobilidade, ao mesmo tempo que é obrigado a lidar com a incerteza do lugar de si que emerge em face da liberdade de outrem:

O Senhor parece estar lidando com as pessoas, e há evidentemente um desmembramento da aldeia. Muitos deles estão partindo para um lugar mais alto do rio, outros ficam, e alguns, entre eles o cacique, estão formando uma pequena aldeia abaixo. Eles me dizem que é temporário; mas quem sabe? (THOMAS, L&L, n.2, v.1, Oct./Nov., 1931, p.34, tradução nossa).

Da *materialidade* dos espaços escolares da UFM nos três campos, o arquivo apresenta uma sequência narrativa e de imagens que demonstram escolas iniciadas sob as formas mais elementares e diversas possíveis [quadro 7]. Em vários campos, pelo menos inicialmente, o espaço do culto transformava-se em espaço escolar e as Escrituras eram o primeiro conteúdo da alfabetização. Experiências cujas raízes históricas se encontram nas escolas paroquiais constituídas no mesmo espaço do culto cristão, católico ou protestante. Enlaces que dão espessuras aos laços históricos entre instituições escolar e eclesiástica onde quer que essas

tenham atuado. O fato não é de pouca monta quando se pensa o quanto as duas instituições se encontram entrelaçadas, inclusive na contemporaneidade.

Escolas de chão batido, cobertas de palha, com poucos recursos e docência exercida por professores leigos. No entanto, ainda que sob todas essas improvisações, tais experiências lembram cada um dos investimentos da escolarização moderna sobre o corpo, a impressão de ritmos cadenciados ao cotidiano, a leitura, a escrita, a formação pela razão, a formação moral:

Todas essas coisas são realizadas, lembre-se, nestas pequenas escolas de barro nu, cujo único mobiliário são as fileiras de tábuas para carteiras e assentos, e cujo único equipamento é aquele que a engenhosidade e o trabalho dos missionários podem inventar. (WALKER, L&L, May, n.17, 1937, n.p., tradução nossa).

Como já apresentado, no Brasil, essas escolas durante muito tempo vão sendo organizadas apenas entre os povos indígenas, aludindo o arquivo só a partir de 1945 a escolas para crianças em vilas e cidades. Sabe-se que tanto o internato de Breves quanto o de Cururupu foram iniciados de escolas que a Missão já havia feito funcionar desde 1945 e 1953, respectivamente: “Há 58 crianças matriculadas na Escola diurna cristã em Cururupu com apenas quatro professores para as cinco séries” (WOODWORTH, n.3, v.15, 1954, p.12, tradução nossa), dizia Mary WOODWORTH ao narrar sobre a falta de professoras/es para uma dessas escolas.

Continuando com os indígenas no norte do Brasil, são várias as estratégias elaboradas pelos missionários em uma tentativa de criar um ambiente minimamente favorável ao disciplinamento exigido pelo binômio evangelização-educação. A vida escolar fincada na estação missionária, por razões óbvias, parece ser aquela sobre a qual os intentos da Missão serão operados com maior sucesso. Assim, tornava-se mais fácil o alcance da liturgia cartografada para a conformação de si e elaborada por séculos no Ocidente: “A escola segue de forma bastante favorável. É para nosso grande incentivo que, embora muitas famílias estejam dispersas, todas as que têm meninos na escola estão aqui, então esse lado do trabalho continua sem obstáculos” (THOMAS, L&L, n.5, v.2, May/June, 1933, p.94, tradução nossa).

Do trabalho de Horace Banner, só depois de catorze anos de escolas nômades, emerge a já aludida *jungle school*, escola com maior continuidade litúrgica: espaço asséptico às tentações do mundo dos adultos e, simultaneamente, tempo-espaco de exercícios de preparo e fortalecimento para tentações que virão. Retira-se a criança do mundo tribal degradado para depois reintroduzi-la como sujeito que não apenas resiste a esse mundo, mas que também o conforma:

O Sr. Horace Banner escreveu recentemente sobre seu trabalho entre os meninos Kayapó, [...] Estes oito meses foram bem diferentes de qualquer outro período durante meus catorze anos no Brasil [...] Quinze meses agora separam este pequeno rebanho da pura selvageria e a graça de Deus está entrando em seus corações como deve entrar se quiserem resistir ao ataque pagão quando finalmente chegar.

Não é um trabalho muito grande, talvez, nestes dias em que a mão de obra é tão escassa e outras oportunidades tão numerosas. “Esses meninos, no entanto, têm um valor especial. Eles representam [...] a maior parte de nossas esperanças para o futuro da tribo Kayapó”. (BANNER, L&L, n.61, July/Aug., 1943, n.p., tradução nossa).

A alusão a *métodos e a recursos didáticos* é espaçada. Seguindo o arquivo, é possível observar a Missão perfazendo sua experiência de modo criativo e inventivo nos três campos. Onde não havia a redução da língua à escrita tornava-se imperativa a elaboração de cartilhas, a tradução e a impressão de pequenos textos. Aprende-se a ler escrevendo no chão molhado, de modo extenso se menciona a memorização do texto bíblico, o canto do alfabeto, o uso da lousa, do flanelógrafo, desenha-se imagens do cotidiano em pequenos cartões, ensina-se matemática contando feijões:

[...] depois eles começam as aulas de leitura, e tudo o que se ouve por algum tempo é o canto de vogais e sílabas. (HEATH, L&L, v.1, n.2, Oct./Nov., 1931, p.38, tradução nossa).

Este aluno, Jó, na nossa Barra do Corda School memorizou quarenta capítulos das Escrituras. (MILLS, L&L, n.2, v.22, n.2, 1960, p.7, tradução nossa).

Até agora não compramos nenhum livro de leitura para a escolarização das crianças. As painéis hectográficas de gelatina imprimiram histórias escolhidas no papel de embrulho mais barato para ler folhas. No entanto, o trabalho cresceu e estes já não são adequados. Eu acredito que um duplicador custaria cerca de £ 50. (MILLS, L&L, n.26, Sept./Oct, 1951, p.8, tradução nossa).

Nosso conhecimento das pessoas e de sua língua é muito limitado, e todos nós percebemos que nossos métodos escolares estão faltando. As aulas consistem em sua própria língua e inglês, e figuras, cantos e orações etc., sendo quatro aulas diárias. (PAPUA, L&L, May, n. 5, 1936, n.p. tradução nossa).

Todas as manhãs com giz em mãos, e a maioria das professoras sabe o que passo ao enfrentar a escola. Se fossem 5,005 não poderiam tentar mais a paciência de alguém. Se por algum meio você conseguir, depois de dias e dias de trabalho de burro, colocar o alfabeto em suas cabeças, esperançosamente passa a soletrar B-A, bá, B-E, bê, B-O, bó, e então quando acha que isso está funcionando, descobre que eles já esqueceram o alfabeto, e daí começa tudo de novo. Você os faz entender que 1 mais 2 são 3, mas se perguntar o que são 2 mais 1, eles dirão gravemente 16 ou 20, ou algo igualmente louco. Imprimi pequenos conjuntos de letras e números para eles, e quando temos aritmética, desenhamos porcos ou palmeiras ou fazemos com que contêm botões ou feijões. (RENNARD, L&L, n.6, June, 1936, n.p., tradução nossa).

A escola é necessariamente muito elementar. Requer muita paciência para fazer as lições penetrarem nos fios de lã. Começamos com vogais que são laboriosamente recitadas durante meses. [...] “Acho que cometi um grave erro. Há cinco anos que faço as vogais. Deveria ter feito uma por ano”. (WALKER, L&L, n. 57, July/Aug., 1942, n.p., tradução nossa).

Todas as nossas escolas variam em tamanho. De quase seiscentos alunos em Balimo, os números diminuem em diferentes estações até termos nossa menor escola de 24 em Atkamba. Ao todo tivemos como nossos últimos números dezenove escolas com um total de 1.543 matrículas. Destas, doze escolas estão nas estações e as outras sete, nas aldeias.

A frequência costuma ser muito boa. Em cada estação, todos ou a maioria dos alunos são internos, autossustentáveis. (NEUENDORF, L&L, n.2, v.17, 1955, p.5, tradução nossa).

Diante dos desafios do espaçamento de tribos, da quantidade de meninos/as a serem evangelizados/as, bem como do número resumido de equipes missionárias, a saída foi a mesma encontrada no arquivo historiográfico da educação protestante brasileira consultado no primeiro capítulo: formar professores indígenas/nacionais, até o ciclo das escolas instaladas culminar na escola de *professores evangelistas*: “Gradualmente, o nível escolar aumentará se, como se espera, os jovens vierem das escolas primárias e secundárias para a escola bíblica” (CARPER; CARPER, v. 18, n.1, Jan/Feb/Mar, 1956, p.10, tradução nossa). Do Brasil, George Doepp (1957, p. 2, tradução nossa) afirmava: “O futuro do nosso trabalho no Maranhão depende do que fizermos com a educação secundária. Se vamos ter pastores bem-preparados e líderes do povo são questões indispensáveis”

O arquivo parece demonstrar um processo muito mais leve e mais aligeirado no início entre os povos indígenas do Brasil, cujo objetivo era centralmente o ensino da leitura de forma a prepará-los a ensinar outros a ler:

Chegando a Tauari descobrimos que Fred Roberts havia partido há dez dias, deixando dois jovens índios, marido e mulher, para começar uma escola. (THOMAS, L&L, v.2, n. 4, Mar./Apr., 1933, p.70, tradução nossa).

Os professores Chiku e sua esposa nunca se cansavam. Eu os visitava muitas vezes de modo inesperado e em todas elas os achava firmes. Eles continuavam na escola diariamente o dia todo. Manhã e tarde. Aqui os alunos estavam tão ansiosos quanto os professores. Trinta ao todo – 24 homens e seis mulheres – aprenderam a ler durante os seis meses. Além de conduzir a escola diariamente, eles realizavam cultos noturnos. (LEARN TO READ, L&L, v.2, n. 5, May/June, 1933, p. 85, tradução nossa).

Asseguro-lhe que hoje meu coração se alegrou quando me sentei na escola com os dezesseis jovens evangelistas ao meu redor. Eles estão esperando ansiosamente para ver quem será escolhido para o primeiro avanço. As duas aldeias que planejamos tomar posse inicialmente são Palmeira e Lagoa Comprida. (ROBERTS, L&L, v.2, n.2, Nov./Dec., 1932, p.31, tradução nossa).

No Congo Belga o professor evangelista encarnava nas aldeias não apenas a compulsão pastoral educacional protestante, mas também a antítese do trabalho de anciãos e feiticeiros. Sua presença demarcava o jogo de uma nova ordem de saberes e de relação com o corpo, com a alma e com a cultura. Ele deveria ser o representante de uma religião não mágica,

essencialmente fincada na razão, no escrito, no livro, bem como representante de um novo ordenamento moral:

Os Evangelistas são encarregados de um duplo dever, pois são evangelistas e professores. Sua primeira e principal preocupação é a pregação do Evangelho. Todas as manhãs eles fazem um serviço muito curto na aldeia, de modo que aqueles que têm de ir para suas roças no frescor do dia não precisam ser indevidamente atrasados. Eles realizam um segundo culto mais longo à noite, quando o trabalho do dia termina. Eles também são encorajados a visitar e a evangelizar aldeias vizinhas onde não há professor. Seu segundo dever é conduzir uma escola na aldeia onde as crianças possam aprender a ler, escrever e fazer cálculos simples. No fim do mês cada Evangelista preenche um relatório informando o número de estudantes, quantos sabem ler etc.; o número e o nome de qualquer um que professou a conversão – a quantidade das ofertas, se houver, e o dinheiro angariado pela venda de livros. Em cada aldeia onde um Evangelista está instalado, uma igreja é construída pelo povo da aldeia (sem qualquer pagamento da nossa parte) e esta também é usada como casa-escola. Quando tal igreja é concluída, uma lousa é fornecida pela nossa Estação, bem como uma placa com as letras UFM a ser exposta externamente. (EVENING, n.6, June, 1936, n.p., tradução nossa).

Só depois é que vão sendo conformados espaços de formação de professores com programas mais consistentes. Espaços que entrelaçam ação missionária e educação em seus currículos, inclusive sob a conformação da política educacional do Estado. No Brasil, como mencionado anteriormente, já funcionava um instituto de formação de evangelistas homens e mulheres desde 1936 e a Escola Normal Regional iniciou suas atividades na formação de professores regentes em 1957.

No Congo Belga, a partir de 1936, a Agência organizara “escolas de professores” nas estações centrais e bem depois, com as exigências belgas, começou a enviar alunos para uma escola de outra Missão, esta norueguesa:

[...] de acordo com um novo regulamento governamental, nossos professores nacionais precisam de mais treinamento. Missionários da Igreja Batista da Noruega têm uma escola para professores credenciados pelo Governo e dois dos nossos foram enviados para lá neste ano. (BJERKSETH, n.1, v.12, 1951, p.6, tradução nossa).

Os internatos da Missão no Congo vão deixando de existir à medida que vão emergindo lares cristianizados. Também no Brasil, paulatinamente, esses espaços foram suprimidos à medida que o Estado passou a se responsabilizar de modo crescente pela oferta de escolas públicas.

A formação de liderança nacional por intermédio de seminários continuaria sendo ofertada pela Missão, demarcando um fazer que não seria assumido pelo Estado: a formação bíblico-teológica dos pastores e evangelistas nacionais. Sob o ideal de uma liderança

indígena/nacional para a continuidade do trabalho iniciado, a Agência foi conformando uma significativa rede de institutos bíblicos: dois no Brasil, 2 no Congo Belga e 1 na Papua-Nova Guiné, de modo a oferecer a esses líderes os cânones interpretativos do texto bíblico, habilitando-os à formação de convertidos. As bases dessa dogmática é o último ponto de discussão do capítulo.

3.3 Ler a Bíblia, ler o mundo

Somente a Palavra de Deus dará luz a esses corações sombrios e ela deve ser escrita em sua língua [...]. (HAWKINS, L&L, v. 14, n.1, 1953, p. 8, tradução nossa).

Como se pôde acompanhar até aqui, o texto bíblico, sem dúvida, foi o conteúdo principal de alfabetização nas escolas da UFM e, às vezes, o único impresso que irá existir, além de fragmentos traduzidos de textos outros, livros de cânticos e apostilas criados pelos/as missionários/as. A tradução e a impressão dos Dez Mandamentos é referência recorrente nos momentos iniciais da alfabetização oferecida pela Missão:

O Sr. Banner, no Gurupi, deu aos índios traduções em tupi do Pai Nosso, dos Dez Mandamentos e do Credo Apostólico. (FIELD REPORT..., Feb., 1936, n.p., tradução nossa).

Decidimos estudar os Mandamentos juntos. Eles foram datilografados em inglês e Kiwai, e cada menino recebeu uma cópia. Como a maioria dos estudiosos são Gogodala, primeiro os ensinamos a ler em inglês e em Kiwai, depois traduzimos para o idioma Gogodala. (DRYSDALE, L&L, Aug., 1936, n.p., tradução nossa).

Toda a escola pode repetir de memória oito dos Dez Mandamentos. (DONALDSON, L&L, n.51, Jan., 1941, n.p., tradução nossa).

Eles perceberam, quando receberam uma tradução dos Mandamentos, que deveria haver uma separação dos seus velhos costumes. Então, iniciou-se uma luta dentro deles, e muitos não estavam dispostos a desistir dos velhos hábitos. (LEA, L&L, Apr., 1937, n.p., tradução nossa).

Alfabetização que, como se pode ver, estava para muito além de uma simples decodificação de palavras, frases e textos. O arquivo demonstra que eram as práticas que atravessavam o olhar, o cotidiano, enfim, a própria vida como um todo, o que estava em jogo na aprendizagem do escrito. A Bíblia era apresentada como livro sagrado portador de todas as orientações para o presente e revelações após a morte e, de uma ponta a outra do arquivo, demonstra-se o Evangelho como Mensagem que, de modo especial, era acessada por aqueles que sabiam ler, síntese apresentada no seguinte excerto: “Todos os seis sabem ler, então estamos

mais confiantes, pois se eles lerem a Sua Palavra, então o Espírito Santo pode ensiná-los de uma forma que é negada aos que não sabem ler” (RIMMER, L&L, n. 8, Aug., 1936, n.p., tradução nossa).

A compreensão explicitada no recorte assume significativo relevo na busca arqueológica empreendida nos próximos capítulos desta tese, por se encontrar na esteira de uma rede discursiva na qual a escola e o pensamento organizado pela leitura do grafado, foram sendo conformados como elementos fundamentais nos processos de subjetivação. Nessa esteira, ser alfabetizado por meio da Bíblia é estar inserido em uma prática que conecta a Escritura a um dizer verdadeiro (a Bíblia é a Palavra de Deus), é reconhecer nessa Palavra a orientação para a vida e a correta ordenação do mundo dos homens. Nesse sentido, talvez a pergunta sobre os modos de ler a Bíblia, espalhadas pelo mundo por intermédio das missões cristãs, assumam importância central na história filosófica da educação, quando se identifica a constituição hegemônica de processos de subjetivação, na Modernidade, fincados na leitura e na escrita. De importância similar, também convém pensar na empresa missionária protestante como importante agência de espalhamento da escola moderna no século XIX, marco na difusão tanto da escola como do protestantismo pelo mundo.

Por ora, o que se pode dizer do que será tratado na terceira e última parte desta tese é que não é possível pensar em uma simples transposição das mesmas práticas de leituras dos movimentos reformados do século XVI para o evangelicalismo missionário dos séculos XIX e XX. Tais práticas têm uma historicidade fundamental à compreensão dos modos de ler o texto e o mundo difundidos via Ocidente protestante moderno por meio de suas escolas.

O arquivo informa que tanto as escolas entre os indígenas do Brasil quanto as que vão sendo constituídas entre os papuas, acontecem em contextos de línguas ainda não reduzidas à escrita, diferente do Congo Belga onde os/as missionários/as, diante de processos de traduções já iniciados, avolumavam a tradução de textos em línguas locais.

O excerto da própria Missão sobre a história de tais empreendimentos linguísticos em sua *Brief History* apresentada anteriormente, sequenciado por outros disponíveis no arquivo, apresentam traços da dimensão do que se operava naquelas primeiras décadas da Agência:

Os missionários da UFM têm se engajado extensivamente no trabalho de tradução. As línguas reduzidas à escrita incluem Kayapó, Tupi, Ge, Waiwai, Macushi, Waica, Shirishana no Brasil; Gogodala, Foc, Zimakani e Aekyom, bem como a língua comercial Motu e a língua tribal Tari na Nova Guiné australiana. Dani e Galum estão sendo trabalhados atualmente na Nova Guiné Holandesa. Na África, os missionários contribuíram para o aprimoramento de duas línguas comerciais amplamente utilizadas, Bangala e Kingwana. Outros missionários que trabalham por conta própria na África reduziram à escrita as línguas tribais Babali, Basali e Bangelema, principalmente para seu próprio uso pessoal, a fim de alcançar aqueles que têm pouco

ou nenhum conhecimento da língua comercial. (BRIEF HISTORY AND WORK..., L&L, n.3, v.23, 1961, p.10, tradução nossa).

O Evangelho de João. Agradecemos a concessão de £5 da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira para as despesas de impressão, em campo, da primeira tradução do Evangelho acima em Tupi. Por favor, ore para que isso, contendo o CORAÇÃO do Evangelho, possa alcançar os corações de muitos índios. (HEADQUARTERS NOTES. U.F.M. NEWS LETTER, London, n.2, 1935, p. 2, tradução nossa)

Todos eles respondem à chamada com “Sim, senhor!” Parte da hora é dedicada ao aprendizado de versículos das Escrituras traduzidos para o Gogodala. As mulheres agora sabem cerca de 10-12 versos de memória, e vários hinos e coros em sua própria língua, então, por favor, ore para que essas passagens da Palavra possam realmente ser alimento para suas almas famintas. (SMITH, L&L, Mar., 1937, n.p., tradução nossa).

Pelo arquivo, percebe-se um processo repleto de movimentos de si da parte desses/as estrangeiros/as e dos povos evangelizados, ao mesmo tempo que se oferece traços de práticas tão plurais quanto plurais eram esses encontros. No excerto a seguir as referências às línguas com raízes no Bantu sugerem uma superioridade inclusive em relação às línguas europeias:

Ao trabalhar no Congo fica-se bem impressionado com o quão eficaz foi a dispersão do povo no tempo da Torre de Babel, visto que aqui se encontram tantas línguas. Isso certamente tornou o trabalho missionário muito mais árduo: aqui há dezenas e até centenas de diferentes línguas.

Talvez se pense que os *povos primitivos* tenham uma língua simples e rudimentar, mas não é assim. As línguas africanas são ricas e muito difíceis de aprender a falar corretamente. Quase todas as línguas do Congo são línguas Bantu e, em vez dos dois ou três gêneros da maioria das línguas europeias, as línguas Bantu têm um sistema de classes distinguidas por prefixos repetidos para ligar verbos e adjetivos a substantivos e que reaparecem como pronomes e preposições. (ROGERS, L&L, n. 35, Mar./Apr., 1953, p. 5, tradução nossa, grifo nosso).

Descrições que expressam as surpresas diante da riqueza contida na cultura linguística do outro ainda que este mesmo permaneça na condição de primitivo. O encontro do escocês William Johnstone com a língua Kayapó seria traduzida em outros tons:

O estudo informal da língua, é claro, ocupava a maior parte do nosso dia. As revistas ilustradas provaram ser uma tremenda ajuda nessa direção. Os índios adoravam ver as fotos e conversar, fazendo e respondendo a perguntas. Grande número de novas palavras surgiu dessa maneira. Nós a consideramos uma língua atrofiada, com um vocabulário muito limitado. (JOHNSTONE, L&L, n. 21, Sept., 1937, n.p., tradução nossa).

Da densidade analítica oferecida pelos excertos, por exemplo ao campo da linguística, fincamos nossas observações no lugar do qual falamos, a história filosófica da educação, para destacar que tanto em um quanto noutro excerto, o que se tem é uma compreensão de um narrador que toma o próprio sistema linguístico como parâmetro.

Segundo Cécille Avenne, já em 1814 a *Church Missionary London* havia elaborado e publicado o texto *Regras para orientar pessoas que precisam fixar (grafar?) um idioma*,⁶⁵ estas aperfeiçoadas numa edição de 1863 por nós encontrada, cuja contracapa, aliada a Prefácios, oferecem robustas informações sobre a atuação linguística da empresa missionária protestante na Modernidade.

A obra era resultado do interesse de sociedades missionárias de Londres, e sua conformação é atravessada tanto pelo campo acadêmico de Cambridge como pelo da Universidade de Berlim, pertencimentos que não deixam de situar a obra em um significativo e destacado campo discursivo, o acadêmico:

As sociedades foram auxiliadas neste trabalho pelo falecido professor Lee de Cambridge, pelo Sr. Norris de Londres e pelo professor Lepsius de Berlim; mas, sentindo que era necessário, para o estabelecimento de qualquer sistema padrão, que um alfabeto fosse apresentado de forma mais completa, e que os *princípios científicos* sobre os quais ele foi construído fossem explicados, o professor Lepsius, a pedido dessas sociedades, gentilmente empreendeu esse trabalho e forneceu o seguinte tratado admirável, que provará, espera-se, ajuda inestimável para os missionários. (CHURCH MISSIONARY..., WILLIAMS & NORGATE; HERTZ, London; Berlin, 1863, p. III, tradução nossa, grifo nosso).

O objetivo das sociedades era a constituição de um alfabeto fonético universal com lastro científico, de modo a poupar os missionários de dificuldades iniciais e futuros tradutores de incertezas sobre as letras usadas. Aqui, mais uma vez a ideia de nação, leitura e escrita se apresenta inter-relacionada tal como se deu ao longo do século XIX, acompanhada da ideia de um reino transnacional, o Reino de Deus:

É muito desejável que uma nação seja dotada de um alfabeto que combine simplicidade e precisão até o grau mais alto possível. A arte de ler será grandemente facilitada, e os nativos ensinarão uns aos outros a ler e escrever sem a eterna ajuda de professores europeus.

É uma questão de grande satisfação que, neste, como em outros casos, a ciência preste sua ajuda ao zelo cristão dos missionários para comunicar à humanidade os maiores benefícios; e o trabalho é recomendado sob a bênção de Deus Todo-Poderoso para a promoção do Reino de Cristo entre as nações da terra. (CHURCH MISSIONARY..., WILLIAMS & NORGATE; HERTZ, London; Berlin, 1863, p. IV, tradução nossa).

Ciência, nação, leitura, escrita, Reino de Deus e linguagem. Não é outro empreendimento, senão a própria Modernidade ocidental protestante, que se delineia nesses excertos. Esta obra não é citada no arquivo da UFM, assim como não é citado nenhum outro manual de tradução, e se essa foi mencionada aqui foi apenas para demonstrar a tradição mais espessa na qual se situaram os empreendimentos linguísticos da UFM.

⁶⁵ Rules the guidance of persons who have to fix a language.

Sobre as atividades da Agência nesse campo, sabe-se do empenho em traduções do texto bíblico e em impressos alfabetizadores. A falta de estruturas ou materiais apropriados definitivamente não parecia ser impedimento para os/as missionários/as iniciarem um programa de leitura e escrita:

O Sr. Wootton ainda não fala livremente a língua Tupi, mas tem conhecimento suficiente de sua construção gramatical para traduzir hinos, e, que eu saiba, deu aos índios 33 cânticos, incluindo refrões. Ele está agora ocupado compilando uma cartilha para os jovens iniciantes na leitura, mas a maioria das crianças aprende português na escola, sendo essa uma necessidade óbvia para o futuro. (HARRIS, L&L, v.1, n.1, Dec./Jan., 1936/1937, p. 58, tradução nossa).

Ultimamente temos uma escola de período integral, ou seja, quatro horas pela manhã e três à tarde. Acho que é claramente entendido por todos que os únicos livros usados são nossas próprias traduções, e todo ensino é da Palavra de Deus. (THOMAS, L&L, v. 2, n. 1, Aug./Sept., 1932, p. 7, tradução nossa).

Atualmente, a epístola aos Romanos está sendo traduzida por G. Thomas, com a ajuda de Silvano, e acabamos de preparar um novo hinário Tupi com 112 hinos e coros – 66 deles sendo de Gurupy e Pindaré, mas ligeiramente alterado, para atender à diferença existente entre esses índios e aqueles. (THOMAS, L&L, v. 2, n. 5, MAY/JUNE, 1933, p. 94, tradução nossa).

Os jovens crentes precisam de raízes fortes. Eles precisam estudar a Palavra de Deus por si mesmos. (MILLS, L&L, v. 22, n. 2, 1960, p. 7, tradução nossa).

Durante a última semana, tenho ensinado na escola. Os membros da classe superior têm estudado a última parte do Evangelho de Marcos e posso dizer sem dúvida que realmente entendem o que leem. Embora a linguagem usada não seja perfeita, pode ser entendida. No momento, estou trabalhando nas partes do Evangelho que não estão em Marcos ou em João. Esses serão impressos na máquina duplicadora. Estamos ansiosos para ver o resultado. Ajudará muito na escola; até agora fizemos todos os nossos livros nas pequenas máquinas portáteis, com seis folhas de uma vez, então as letras têm ficado bem indistintas. (ROBERTS, v.1, n.6, June/July, 1932, p. 116, tradução nossa).

Enquanto Bob trabalha nas traduções de partes da Bíblia para a língua Waiwai, tenho preparado materiais para ensinar os Waiwai a ler a sua própria língua para que possam ler a Palavra de Deus depois que essa for traduzida. Usei um hectógrafo, uma duplicadora caseira feita de gelatina e glicerina, para fazer 32 cópias de dois livros para ensinar os Waiwai a ler. Um é um livro introdutório ensinando as vogais e parte das consoantes da língua e como colocá-las em sílabas. O outro é uma cartilha simples com ilustrações por toda parte para torná-lo interessante para eles. (HAWKINS, L&L, v. 14, n. 3, 1953, p. 4, tradução nossa).

Em novembro passado, a tradução de Atos para a língua Suki foi concluída e enviada para a impressão. Como os Suki estão apenas começando a aprender a ler, foi solicitado um tipo grande e claro. (TWYMAN, L&L, v. 14, n. 3, 1953, p. 7, tradução nossa).

Os professores missionários, em sua maioria, não tinham qualquer formação docente e, de algum modo, encontravam por si os caminhos para ensinar o outro a ler em uma língua que ele/a mesmo/a estava aprendendo a falar e a reduzir à escrita. A urgência tão premente nesse

fazer só pode ser compreendida se posta no contexto discursivo escatológico que atravessava a UFM, o que será tratado adiante.

Sobre o processo dessas *traduções*, os excertos a seguir apresentam traços do vivido, traços de experiências de perplexidade, lutas e vitórias. O que fazer quando em um naufrágio se perde a única cópia do livro de João em Tupi, tradução que demandara tanto trabalho e tanto tempo?

As perdas no naufrágio foram muito maiores do que a mera ajuda financeira pode substituir. O gramofone e os discos de Dorothy, nosso projetor de tiras de filme querosene e lâmpada podem ser facilmente substituídos, assim como nossas roupas, ferramentas e dinheiro. Mas será um trabalho grande e muito longo retraduzir todo o Evangelho de São João, recém-concluído e que está sendo levado para Altamira. (BANNER, L&L, July/Aug., 1960, p. 9, tradução nossa).

Logo se descobriria que a dificuldade fonética era apenas uma entre outras maiores e é aí que o arquivo permite a observação do que já foi aludido anteriormente: não se tratava de uma simples codificação/decodificação, tampouco de uma educação pela educação. Diante desse projeto de Reino Universal, como tratar uma língua para a qual inexistem correspondências binárias essenciais à mensagem de salvação?

Mas as verdadeiras dificuldades são com a própria linguagem, sem numerais, sem voz passiva (até onde podemos ver), sem palavras para coisas como videira, ovelha, fé ou perdão, nem mesmo um “suponha” ou um “se”. (BANNER, L&L, July/Aug., 1960, p. 9, tradução nossa).

Os Kayapó não têm palavras para saber e acreditar, os únicos substitutos são ouvir e ver. Para conhecer uma pessoa, você deve vê-la, e para aprender uma lição, você deve ouvi-lo. Nenhuma provisão é feita para ouvir ou ver sem conhecer, ou vice-versa. Que tarefa para nós explicar o conhecer e o crer no Senhor Jesus!

Para perdão, como para outros substantivos abstratos, não há palavra nenhuma. Aqui, no entanto, fazemos uso de sua palavra para vingança, que é de uso cotidiano e é um antônimo razoável para perdão. “Perdoe-nos nossos pecados”, portanto, torna-se “Não se vingue de nossa maldade”, o que, com uma pequena explicação, é facilmente compreendido. (BANNER, L&L, Jan., 1941, n. 51, n.p., tradução nossa).

Eles vivem de maneira muito depravada e vivem em extrema licenciosidade. Muitos problemas surgem em alcançá-los por Cristo, um dos quais é a falta de palavras, como cruz, amor, propiciação, prego, para explicar a mensagem da salvação. (KEENER, L&L, n. 2, v. 19, 1957, p. 4, tradução nossa).

O que fazer em meio a uma cultura que desconhecia palavras para o rancor, para a mágoa? Construções fundamentais à compreensão de um Deus que é vingador dos pecados humanos:

Raramente encontramos alguém que esteja realmente arrependido pelo fato de ter pecado. Eles não percebem que fizeram algo tão ruim. Como resultado, não podem entender a ira de Deus contra o pecado. Guardar rancor contra alguém é estranho para

essas pessoas e, portanto, não podem compreender por que Deus condenará todos os pecadores ao inferno. (HOEL, L&L, n.1, v.14, 1953, p.13, tradução nossa).

Por meio da leitura ocidental do Livro Sagrado cristão ou de seus fragmentos sabia-se do repúdio divino à poligamia, à feitiçaria e às superstições, bem como sobre todos os ordenamentos para uma vida cristã. “Agora você vai precisar estudar isso” (HARRIS, n.1, v.1, Aug./Sept., 1931, p. 10, tradução nossa), dizia o convertido indígena no Brasil a alguém a quem ele mesmo apresentara o Evangelho.

Pelo livro e em obediência à Palavra de Deus o sujeito deveria primeiramente ser conformado em um pecador culpado que precisava de redenção. Ele também deveria aprender sobre uma nova configuração familiar, novo sistema de fé, nova compreensão do tempo diário, enfim, imergir a própria vida, toda ela, em outras linhas de racionalidades, em outros modos de ser e de estar no mundo.

Protestantismo e alfabetização pareciam aos olhos de um brasileiro que não sabia ler faces de um mesmo processo, o que levou a missionária Persse à seguinte observação equivocada quando afirmou que estava errada a percepção daquele homem: “Ele é um exemplo de vários que dizem não entender sobre Jesus Cristo, pois não sabem ler. É difícil deixar claro que uma coisa é totalmente separada da outra, pois eles a consideram uma só; alguns brasileiros têm essa ideia” (PERSSE, n. 5, v. 2, May/June, 1933, p. 97, tradução nossa). O registro da oração de um Kayapó por Earl Trapp aponta igualmente para a mesma compreensão que a missionária diz ser um erro de percepção: “Senhor, não sei ler, nem escrever, mas quero realmente conhecê-lo” (TRAPP, TRAPP, L&L, n. 4, v. 22, 1961, p.13, tradução nossa).

As referências ao uso dos Dez Mandamentos como texto alfabetizador nas escolas, desempenharia o importante papel em um processo de subjetivação e de constituição social que era tanto ocidental quanto protestante e moderno: “Toda a escola pode repetir de memória oito dos Dez Mandamentos” (DONALDSON, L&L, n.51, Jan., 1941, n.p.). Empreitada repleta de frustrações e derrocadas na qual os recém-convertidos se assemelham a crianças carentes de maturidade: “Como o coração dói por essas crianças errantes. Eles parecem correr tão bem por um tempo e então caem novamente no pecado” (ROGERS, L&L, Jan./Feb., 1943, n.p., tradução nossa). No caso congolês, tal estado de infância estendia-se à geografia, à *raça* e à cultura:

Com o advento do homem branco e os caminhos do homem branco, as coisas mudaram, mas serão necessários anos, senão séculos, para mudar e erradicar os caminhos do homem negro. Luz e muito mais luz, é o chamado, e com a luz da civilização, a educação e outros caminhos do homem branco vem o chamado incessante por mais da verdadeira luz, a luz do mundo – Jesus. (KERRIGAN, L&L, v.1, n.1, Aug./Sept., p. 6, tradução nossa).

As referências ao trabalho de colportagem, distribuição e venda de literaturas, bem como a cursos bíblicos por correspondência, constituem amostra do poder do impresso reputado pela Agência, inserida em um longo processo do que foi sendo conformado nos protestantismos em torno das Escrituras, do escrito:

Nenhuma outra Agência pode penetrar tão profundamente, permanecer tão persistentemente, testemunhar tão ousadamente e influenciar tão irresistivelmente quanto a página impressa, [...]. (ALLAN'S, L&L, n.4, v.22, 1960, p.9, tradução nossa).

Parece trágico que na memória viva de qualquer cristão aqui nunca tenha havido um colportor nestas partes, e há cidades com dez mil almas com provavelmente não mais de vinte Bíblias entre elas. (MCCOMB, L&L, n.8, v. 2, Nov./Dec., 1933, p.158, tradução nossa).

O colportor acaba de fazer uma viagem daqui para Vigia – lugar intensamente fanático, sem reuniões, nem crentes, e aqui vendeu bastante Bíblias. (HARRIS, L&L, n.5, v.2, May/June, 1933, tradução nossa).

Na subida divertimo-nos muito nos lares brasileiros, onde distribuimos Evangelhos e folhetos. Na aldeia Colônia passamos quase um dia vendendo Bíblias e visitando as casas. É maravilhoso estar entre as pessoas e dar-lhes a preciosa Palavra. Muitos deles bebem e estão ansiosos para conhecer o caminho da Salvação. (MCCOMB, n.3, 1934, p.3, tradução nossa).

Você tem orado pela influência da página impressa no Congo? (SOUTHARD, L&L, n. 14, May/June, 1959, p.10, tradução nossa).

Temos dois excelentes cursos bíblicos por correspondência, cursos que conduzem um crente passo a passo, através de muitas doutrinas da Bíblia. Posteriormente, pretendemos atuar como fornecedor-base para distribuição de literatura para estações dos interiores e pontos de pregação. (ALLAN, L&L, n.4, v.22, 1960, p.9, tradução nossa).

No próximo excerto, o missionário da Agência parece não reconhecer a própria historicidade protestante e suas conexões com uma Modernidade na qual o grafado, se tornara central:

Quem pode duvidar do poder da impressão? [...] Nas sonolentas aldeias do Brasil e de outros países estrangeiros, onde o tempo fica muito nas mãos das pessoas, qualquer material de leitura é recebido avidamente. Se os destinatários não conseguirem ler, têm tempo para se agachar na sombra das cabanas de adobe e ouvir quem puder ler para eles. Além disso: acreditam no que leem. Por alguma estranha razão, pensam que qualquer coisa impressa é autoridade. (CUNNINGHAM, L&L, v. 25, n. 1, 1963, p. 13, tradução nossa).

Diante da proliferação do acesso à Bíblia intrincada à urgência escatológica missionária na conversão do outro, inevitavelmente ocasionava, assim como na Reforma do século XVI, uma abundância de leituras plurais do texto bíblico e de interpretações *queer*, assim chamadas

as práticas de leituras indígenas que demonstram as tentativas de sínteses cosmogônicas e complexas conexões no campo da linguagem. “Deus é feitiçaria forte”, dizia um recém-convertido em uma das reuniões (JENKINSON, L&L, n.38, Feb., 1939, n.p., tradução nossa). “Outro facto sobre a nossa pregação é que, devido às dificuldades linguísticas, as pessoas fazem interpretações queer/estranhas sobre muitas verdades bíblicas [...]”, observava outro missionário da Papua-NG (DONALDSON, L&L, n. 51, Jan., 1941, n. p.). Sobre os Waiwai que habitavam as fronteiras entre Guiana Inglesa e Brasil os Hawckins apresentavam o seguinte relato: “descobrimos também que eles têm tomado as verdades bíblicas que lhes ensinamos e misturado-as com aquilo em que acreditam, fazendo de Jesus apenas um dos espíritos da floresta, e até mesmo dizendo que os bons espíritos são servos de Jesus” (HAWCKINS, Jan./Apr., v. 14, n.1, p. 9).

Ainda do Congo se lê mis uma vez sobre o culto Kitawala acendendo a pólvora das rivalidades que há muito pulsavam entre congolese e a colonização europeia. Do excerto a seguir, se sabe que um dia, como já referenciado, o *negro* irá adquirir a mesma cor na pele daqueles que o dominam.⁶⁶ O enlace entre essa profecia, a colonização, a centralidade da Bíblia, as cosmogonias congolese e, quem sabe, o próprio corpo missionário estrangeiro, talvez possa ajudar o leitor contemporâneo a “arranhar” compreensões sobre um ritual no qual, literalmente, o livro se encontrava no centro e, a seu redor, celebram-se as promessas sobre um corpo que é prazer, liberdade e movimento:

Kitawala é um movimento clandestino anti-branco. Apoiado em textos como “o primeiro será o último e o último, o primeiro” tem sido interpretado como significando que o homem branco é o primeiro agora, mas que o homem negro, atualmente o último, será o primeiro mais tarde. Eles praticam o batismo. Tentam comprar uma Bíblia ou um Novo Testamento para dançar em sua volta em orgias noturnas, onde homens e mulheres pecam com quem bem entendem. Relata-se que essa seita se fortalece e cresce a cada ano. Muitos dos jovens estão se juntando a ela. Esse é outro problema que enfrentamos aqui. (KERRIGAN, L&L, n. 2, v. 20, 1958, p. 5).

Do encontro entre Kaiapós e estrangeiros, parece haver conexões entre histórias que transcendem o presente. É novamente do escocês Horace Banner o relato sobre comparações operadas pelos indígenas entre a própria história da criação da noite e a descrição judaica sobre a criação do mundo apresentada no livro de Gênesis – narrativas que se unem, se separam, se chocam:

⁶⁶ Ver p. 132 da tese.

Tendo feito uma tradução do primeiro capítulo da Gênesis, chamei os índios para ouvi-la, esperando, além de interessá-los, ter oportunidade de corrigir os eventuais erros.

Ouviram-me com a maior atenção, admirados de que no livro houvesse palavras que compreendiam tão bem. “E a terra era sem forma e vazia, e havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas. E disse Deus: Faça-se a luz. E a luz foi feita”.

“Não pode ser!” interrompeu um dos meus ouvintes mais atentos. “O livro está dizendo que veio a noite primeiro e que depois veio o dia? Não pode ser. A noite veio agora. É a luz que é velha”.

Retruquei imediatamente que Deus é Luz e que com Ele não há trevas. Que as trevas reinavam somente na Terra. (BANNER, v. 5, n. 1, 1957, p. 38-39).

Sínteses? Parece não existir. Quem poderia dizer sobre qual das duas tradições (uma oral e outra escrita) havia confundido a sequência narrativa *depois de Babel*? No entanto, parece que no encontro dos dois relatos, a história que pertencia aos Kayapó sai vitoriosa ao adquirir registro e suporte que lhe permitem ser conhecida para além do povo que a detém: “E foi assim que ouvi, pela primeira vez, como nasceu a noite. No princípio, não havia noite. Os índios viviam num dia eterno, a fonte de luz (A-ú-krô) [...]”, história publicada com outras do universo daquele povo pela Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo (BANNER, v. 5, n. 1, 1957, p. 39).

É claro que aqui não nos interessa demarcar uma posse da verdade por um dos lados e, sim, atentar para a diligência incisiva por parte do agente missionário em separar a mensagem cristã de qualquer mestiçagem com as narrativas já pertencentes a esses povos, o que certamente faz parte de uma prática específica de leitura do texto bíblico da qual ele era representante.

Se a tradução e o ensino das Escrituras nos campos missionários encontravam-se envoltos em desafios e interpretações *estranhas*, entre a UFM estadunidense/canadense e a UFM britânica o mesmo texto encontrava-se sob novos cálculos e movimentos.

Em 1964 observou-se um significativo acontecimento na coleção de periódicos a qual tivemos acesso. Trata-se da emergência de uma nova revista que passou a ser publicada trimestralmente pela UFM/Estados Unidos e, pela primeira capa, pode-se deduzir que esta passaria a ser a versão da *Light and Life* estadunidense sob o título *Lifeline*. Obviamente, aqui o arquivo da Missão se bifurcava, nos guiando para o recorte temporal limite ora apresentado.

Sobre a criação do novo periódico nada se lê em ambas as revistas e as duas mantêm o nome de todas as equipes nos campos missionários. Seria apenas no segundo número da *Lifeline* que encontraríamos uma confissão de fé que, comparada à que publicada pela *Light and Life* desde 1932, apresentava significativo acréscimo de declarações e complementos que apontavam para possíveis divergências entre um escritório e outro:

Quadro 8: Declarações de Fé – UFM

DECLARAÇÃO DE FÉ – UFM/BRITÂNICA	DECLARAÇÃO DE FÉ – UFM/EUA
<p>1. Fé na plena inspiração das Escrituras Originais do Antigo e do Novo Testamento.</p> <p>2. Fé na unidade da Divindade e na Trindade de Pessoas nela – Pai, Filho e Espírito Santo.</p> <p>3. Fé na necessidade imperativa e plena suficiência do sacrifício expiatório de Cristo e na obra regeneradora e santificadora do Espírito Santo.</p> <p>4. Fé no retorno pessoal e visível do Senhor Jesus Cristo – a vida eterna e a glória dos santos e a morte eterna dos incrédulos (Apoc. 21, 8). Fé na vontade, poder e providência de Deus para suprir todas as nossas necessidades em Seu serviço.</p>	<p>1. Cremos na inspiração divina e plenário-verbal, na inerrância e na precisão histórica das Escrituras originais e em sua infalibilidade para fé e prática.</p> <p>2. Cremos na unidade da Divindade e na Trindade das pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo.</p> <p>3. Cremos que Jesus Cristo foi gerado pelo Espírito Santo e nascido da Virgem Maria e é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.</p> <p>4. Cremos na necessidade imperativa da morte substitutiva de Cristo e que todos os que creem são justificados com base em Seu sangue derramado.</p> <p>5. Cremos na total depravação do homem e na necessidade absoluta do novo nascimento para a salvação individual, e que todos os que creem são membros da Igreja, o Corpo de Cristo.</p> <p>6. Cremos na obra regeneradora e santificadora do Espírito Santo que habita em todos os crentes depois de sua aceitação de Jesus Cristo.</p> <p>7. Cremos em duas ordenanças impostas por Cristo a todos os crentes: o Batismo e a Ceia do Senhor.</p> <p>8. Cremos na “Bendita Esperança”, no arrebatamento da Igreja, na segunda vinda pessoal e pré-milenar do Senhor Jesus Cristo à terra com todos os Seus santos.</p> <p>9. Cremos na ressurreição dos justos e dos injustos, na bem-aventurança eterna dos salvos e na condenação eterna dos perdidos.</p> <p>10. Cremos na vontade, no poder e na providência de Deus para suprir todas as nossas necessidades em Seu serviço.</p>

Fontes: BASIS. L&L, Dec.1931/Jan.1932, v.1, n.3. [back cover]. WHERE STANDS THE UFM? Lifeline, Second Quarter, 1964, p.3.

Seria na obra do historiador da AICEB, Abdoral da Silva (1997), que encontraríamos importante peça na compreensão do que, até então, se encontrava disperso diante do olhar. Em sua obra *Nossas raízes*, o autor discorre sobre um período de divergências entre o escritório de Londres e o da América do Norte, transcrevendo os principais pontos dessas discrepâncias em uma carta que lhe fora enviada pelo escritório de Londres: “Sei que você está ciente de que há problemas entre nós e nossos irmãos da América do Norte. Queremos informá-lo da situação

para tomar sua própria decisão e ajudar a Aliança quanto ao passo que irá tomar” (SILVA, 1997, p. 85).

São quatro os problemas que Silva reproduz da carta, demonstrativos dos desacordos entre os dois grupos: 1) o milênio; 2) a formação de denominações religiosas nos campos evangelizados; 3) a relação com o Concílio Mundial de Igrejas (CMI); e 4) a comunhão com as igrejas pentecostais. Tais questões, como podemos ver a seguir, estão diretamente atravessadas por práticas específicas de leituras e interpretações das Escrituras.

Sobre o *milênio*, a UFM de Londres esclarecia: “Quanto à interpretação das Escrituras: Aqui, não insistimos na interpretação pré-milenal e pré-tribulacionista. Embora muitos de nós, tanto do Concílio como missionários, sejamos deste pensamento, não fazemos disso ponto de discussão.” (SILVA, 1997, p. 86).

Ao longo da história da cristandade a vinda do Reino de Deus sobre a terra, enunciada pelo próprio Cristo nos Evangelhos e em diversas passagens bíblicas, foi adquirindo sucessivas e diferentes interpretações que têm como intersecções discursivas a salvação e o julgamento de Deus, o consolo dos justos, a condenação dos ímpios e, por fim, a restauração de um paraíso perdido em consequência da queda humana. Os limites deste trabalho não nos permitem sintetizar uma rede discursiva tão extensa historicamente, no entanto, torna-se necessário traçar as principais dobras que ocorreram no fim do século XIX e início do século XX em torno da escatologia milenar evangelicalista. Escatologia que marca o arquivo da UFM em várias passagens, denotando a compreensão de que a vinda de Cristo se encontrava eminentemente próxima, daí a urgência missionária entre os povos não alcançados:

[...] os sinais dos tempos nos dizem claramente que a vinda do Senhor está próxima. (WOOTOM, L&L, nº 21, Sep., 1937, n.p., tradução nossa).

Verdadeiramente estamos vivendo nos últimos dias desta dispensação e a vinda do Senhor está próxima; não caiamos na armadilha de negligenciar nossa responsabilidade de pregar o Evangelho, absorvendo-nos na contemplação de Seu iminente advento. (HEART, L&L, Jan./Feb., 1947, n. 77, n.p.).

De uma coisa podemos ter certeza, pela rapidez com que crise após crise entre as nações da terra, a vinda do Senhor está se aproximando rapidamente. Parece impossível que este pobre mundo atormentado pelo pecado possa suportar muitas outras crises como as experimentadas nos últimos anos. O homem está chegando rapidamente a seu último extremo, e Satanás, sabendo que seu tempo é curto, está proferindo seu desafio final a Deus, e a única resposta possível, de fato, é a predita na Palavra, será a vinda do Senhor. (A PEACEFUL CHRISTMAS..., L&L, Jan./Feb., n. 12, 1947, n.p.).

As raças indígenas estão morrendo rapidamente, e o tempo de sua salvação deve ser AGORA ou NUNCA. Portanto, desejo fazer este outro chamado de clarim para o povo de Deus. (SLEEPING IN..., L&L, nº 17, may, 1937, n.p.).

Uma das características gerais dos movimentos milenaristas é a de que estes, segundo Yonina Talmon “[...] estão preocupados com a busca de meios para estabelecer que a resolução final está se aproximando e para descobrir o cronograma dos eventos decisivos iminentes” (TALMON, 1966, p. 167, tradução nossa). A autora destaca o imediatismo e a salvação como fios que se entrelaçam aos anseios milenaristas, em meio à compreensão de um presente que é mau, corrupto, imerso em uma crise cada vez mais profunda.

Dessa perspectiva a sequência escatológica do estabelecimento do milênio tornou-se tema-chave para o evangelicalismo estadunidense a partir do século XIX. Demarca-se, porém, que o pano de fundo sobre o qual foram performadas tais compreensões apresenta uma pluralidade de compreensões sobre o tema, sinalizadoras de uma disputa maior e mais complexa entre práticas de leituras da Bíblia. Um trecho do sermão *Os fundamentalistas vencerão?* - 1922, de Harry Emerson Fosdick, a ser retomado no capítulo 7 desta tese, oferece um vislumbre dessa pluralidade:

Nas igrejas evangélicas hoje existem diferentes pontos de vista sobre este assunto. Uma é a visão de que Cristo está vindo literal, externamente, nas nuvens do céu, para estabelecer Seu reino aqui. [...] Não é estranho, então, que durante esses anos caóticos e catastróficos tenha havido um novo renascimento dessa velha expressão de expectativa. “Cristo está vindo!” parece a muitos cristãos a mensagem central do Evangelho. Na força disso, alguns deles estão prestando um grande serviço ao mundo. Mas, infelizmente, muitos a enfatizam tanto que superam tudo o que os antigos hebreus ou os antigos cristãos já fizeram. Eles ficam quietos, não fazem nada e esperam que o mundo fique cada vez pior até que Ele venha.

Lado a lado com aqueles para quem a segunda vinda é uma expectativa literal, existe *outro grupo* nas igrejas evangélicas. Eles também dizem: “Cristo está vindo!” Dizem isso de todo o coração; mas não estão pensando em uma chegada externa nas nuvens. Eles assimilaram como parte da revelação divina a visão emocionante que essas gerações recentes nos deram, que o desenvolvimento é a maneira de Deus realizar Sua vontade. (FOSDICK, 1922, n.p.).

A discursividade escatológica sintetizada pelo britânico-irlandês John Nelson Darby, como destacada pela historiografia (POYTHRESS, 1986, CLARKE, 2009, WILKINSON, 2013), é apresentada como lugar de significativa dobra na compreensão dos *últimos dias* pelo evangelicalismo anglófono do século XIX. Seria Darby, segundo esses autores, o responsável pela introdução da doutrina de um arrebatamento da Igreja no período antecedente à *Grande Tribulação*, passando esta a ser reservada não à Igreja e, sim, a Israel que, em meio à grande perseguição, teria uma última chance de conversão ao Messias. Assim é que, pela primeira vez, emergiria no evangelicalismo a constituição de dois povos de Deus: a Igreja e Israel: “os judeus, então, são o povo por quem, e em quem, Deus sustenta Seu nome de Jeová e Seu caráter de

juízo e justiça. A igreja é o povo em que, como em Sua família, o Pai revela Seu caráter de bondade e amor” (DARBY, 1972, n.p.).

Diante das proposições de Darby sobre Israel, seu nome seria diretamente relacionado ao Sionismo britânico do século XIX pela compreensão de que, pelo estabelecimento de um estado israelita na Palestina, a volta de Jesus Cristo seria acelerada. Tal discursividade desbordaria do campo teológico e doutrinário evangélico e estender-se-ia a contextos políticos e econômicos. Conforme Wilkinson (2013, n.p.):

O mundo tem acordado para a realidade de que a instituição do Estado moderno de Israel, em 1948, não pode ser explicada simplesmente em termos de sionismo político, mas deve levar em conta que um poderoso movimento cristão ocorreu em paralelo a isso. Baseado na interpretação literal da Bíblia, esse movimento influenciou a política externa britânica no Oriente Médio no século 19 e início do século 20, culminando na *Declaração Balfour*, em 1917, e tendo um significativo impacto na atual política externa norte-americana na região. Esse movimento é conhecido como sionismo cristão.

O pré-tribulacionismo de Darby faria parte de uma prática de leitura da Bíblia fundada no chamado *dispensacionalismo*, termo de significados plurais que, em síntese, se refere a uma compreensão construída da perspectiva de que há modos específicos da ação de Deus e seus pactos com a humanidade, em períodos distintos da história apresentados pela narrativa bíblica. Essa grade de interpretação da história compreende uma leitura dos acontecimentos bíblicos de modo literal, na qual figuras ou símbolos são interpretados da forma mais corriqueira possível.

São sete os períodos comumente destacados pelo dispensacionalismo clássico: 1) *Dispensação da inocência* (na qual Adão e Eva ainda não haviam pecado), seguido de um período de 2) *Consciência* (Dilúvio), de um terceiro no qual se destacaria o 3) *Governo Humano* (pós-dilúvio, Babel), procedido pelo tempo da 4) *Promessa* (feita a Abraão e à sua descendência), seguido pelo tempo da 5) *Lei* (entregue a Moisés), da 6) *Graça* (inaugurada pelo sacrifício vicário de Cristo) e, por fim, do 7) *Milênio* –período no qual o Reino de Cristo será literalmente estabelecido, terá sua sede em Jerusalém e dele participarão os que foram arrebatados antes da tribulação de Israel. Neste reinado ocorrerá uma última batalha na qual o Anticristo e a Besta serão derrotados, ocorrendo, por fim, um julgamento final no qual injustos serão condenados ao inferno e os justos viverão para sempre com Deus (OLSON, 1910).

A espessa circulação transatlântica dessa prática de leitura das Escrituras, incluindo viagens de Darby aos EUA na condição de pregador, produziria espessa reverberação na conformação do fundamentalismo religioso estadunidense, fincado no literalismo da narrativa bíblica. William Clarke (2009) destaca a Bíblia de Referência de Scofield (1909), publicada por

um discípulo estadunidense do pensamento de Darby, a principal obra de difusão do dispensacionalismo naquele contexto. À época dessa difusão, grassavam os efeitos da Teologia Liberal, sobretudo via Movimento do Evangelho Social, bem como a circulação dos dissensos provocados pela obra *A origem das espécies*, de Charles Darwin, publicada em 1859.

Em tal sentido, observa-se que a significativa aceitação do dispensacionalismo sistematizado por Nelson Darby no contexto estadunidense, provavelmente se deu por este recorrer a uma prática de leitura do texto bíblico que reafirmava a inerrância das Escrituras em meio a um contexto no qual tal princípio se encontrava posto em xeque. Modo de ler a Bíblia que parece estar relacionado à necessidade de ordenação de um presente ameaçado que, para se manter coeso, deveria tanto se sustentar em um passado compreensível quanto em um futuro previsível. Assim, na leitura sistemática, recortada e reordenada do texto bíblico um evangelicalismo que reclamava para si a guarda dos fundamentos canônicos e o correto modo de ler a Bíblia se constituía.

À luz de uma prática de leitura dispensacionalista do texto, os evangélicos foram conclamados a uma separação do mundo pelo cultivo de uma santidade individual. Neste sentido, a próxima objeção da UFM/América do Norte dizia respeito ao Conselho Mundial de Igrejas, organização de caráter ecumênico, criado em 1948, sobre o que o escritório de Londres fez a seguinte observação:

Quanto ao CMI (garanto que todos tememos o crescente poder dessa organização e não queremos ligação com ela). Acontece que muitos dos nossos mantenedores, amigos, parceiros em oração e missionários vêm de igrejas ligadas ao CMI e nossa obra missionária, sem eles, ficaria reduzida. Nossos irmãos da América do Norte podem fazer isso porque têm muitas igrejas separadas do CMI. Mas conosco, na Inglaterra, não é assim. (SILVA, 1987, p. 86).

O CMI inscreve-se, segundo Robertson (2016), no mesmo movimento ecumênico cristão protestante da Modernidade que tem como marco a Conferência de Edimburgo, em 1910. Conforme o autor, depois de Edimburgo, os esforços ecumênicos protestantes foram prejudicados pela Primeira Guerra Mundial, mas, em 1948, a reunião de 147 diferentes denominações religiosas em Amsterdam celebrou a organização do primeiro corpo ecumênico cristão, este, à semelhança de Edimburgo, marcado por intenções de diálogo com o cristianismo católico.

Realizado em agosto de 1948, aquele primeiro concílio do CMI guardava significativa proximidade temporal com a Declaração de Independência do Estado de Israel em maio de 1948 que, posta em conexão com o evangelicalismo pré-milenista, passava a ser lida como sinal de proximidade da volta de Cristo. O Concílio, ainda que de forma sutil, posicionou-se por meio

do documento, “Concerns of the churches - The Christian approach to the Jews”⁶⁷, (AMSTERDÃ, 1948), no qual chamava atenção para a responsabilidade das Igrejas cristãs na ajuda aos refugiados árabes palestinos, desapropriados por esse processo. A discursividade do Conselho, marcada pela comunhão mundial do cristianismo em todas as suas faces, diferia completamente do evangelicalismo pré-milenista centrado na ideia de santificação pessoal em separação do mundo.

Reunir-se como grupo de Igrejas que comungassem de uma mesma doutrina e que se protegesse contra as dispersões doutrinárias tornava-se de grande importância para a UFM estadunidense/canadense, o que incluía, também, a separação das práticas de leituras bíblicas operadas pelo pentecostalismo. Sobre essa questão, Londres pontuava: “Nós aqui ainda temos reservas quanto aos grupos pentecostais e por certo não iremos considerar uma união orgânica com eles. Mas, ao mesmo tempo, sentimos que poderiam ser tratados com amor cristão e compreensão, e não como antibíblicos” (SILVA, 1997, p. 87).

Acêrca da institucionalização de grupos de Igrejas formadas pela ação missionária da Missão, Londres demarcava as possibilidades de problemas que poderiam advir da formação de denominações religiosas, visto que seu corpo missionário era interdenominacional: “Pelo que vejo, se isto acontecer, teremos uma burocracia para nossos missionários, visto que eles vêm de uma diversidade de tradições, para uma Igreja denominacional” (SILVA, 1997, p. 87). As ressalvas de Londres encontravam-se na contramão da organização da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas no Norte do Brasil em 1947, que a própria UFM ajudara a conformar.

Voltando ao CMI, a oposição da UFM estadunidense a qualquer possibilidade de diálogo com aquele Concílio emergiria logo no primeiro texto da *Lifeline*, escrito pelo secretário Ralph Odman, o qual esclarece de modo indubitável as razões para tal incompatibilidade ao citar os principais pontos em torno dos quais se debatiam o conservadorismo evangélico que se autodenominava *fundamentalista*:

Reconhecemos o grande impulso do movimento ecumênico da “Igreja Mundial” e nos opomos ao Concílio Mundial de Igrejas, pois este aparentemente faz da inclusão em uma Igreja visível um fim em si mesmo, sem ênfase nas doutrinas cardeais da fé. Acreditamos que a Igreja só pode estar presente onde a *Palavra de Deus é obedecida como verbalmente inspirada e infalível para fé e prática*. Como pode haver um corpo espiritual de crentes chamado Igreja sem que os *indivíduos sejam nascidos de novo* pelo Espírito de Deus através da fé na *morte substitutiva de Cristo e Sua expiação pelo sangue*? Como pode haver uma Igreja sem reconhecer a liderança do Divino

⁶⁷ Preocupações das Igrejas sobre a emergência de Israel como Estado.

Filho de Deus, *nascido da virgem?* (ODMAN, Lifeline, First Quarter, 1964, p. 2, tradução nossa, grifos nossos).

Neste ponto cabe observar, dos excertos da UFM inglesa, que as diferenças entre um escritório e outro não eram necessariamente doutrinárias, mas sobre os modos de lidar, estrategicamente, com os grupos de mantenedores ingleses. Por outro lado, o posicionamento britânico não deixa de lançar a possibilidade de um degradê sobre a militância em torno de determinadas práticas de leituras da Bíblia, quando comparada ao radicalismo estadunidense.

Do excerto de Odman observa-se que a discursividade da Agência estadunidense/canadense repetia os principais pontos que outra dinâmica conservadora fizera circular no contexto evangélico dos EUA desde 1875. Trata-se de uma série de conferências evangélicas conhecidas como “Conferências do Niágara”, cujos princípios também são repetidos como fonte que fundamentara a declaração de fé da UFM/Estados Unidos e Canadá:

Onde se baseia a UFM

Na Declaração do Niágara

1. A inspiração verbal e plenária das Escrituras e sua inerrância nos manuscritos originais.
2. A Deidade de Cristo.
3. O nascimento virginal de Cristo.
4. A expiação substitutiva vicária de Cristo.
5. Sua ressurreição física e futuro retorno corporal.

Isso então estabelece o caráter fundamental de nossa Sociedade em fé e prática. (WHERE STANDS THE UFM, Lifeline, Second Quarter, 1964, p. 12, tradução nossa).

Segundo Walter Unger (1981), nas Conferências do Niágara encontrar-se-ia a emergência do fundamentalismo estadunidense, expoente na década de 1920-30. O autor afirma que tais eventos amalgamavam “[...] a herança doutrinária puritano-calvinista, o impulso de santidade pietista, o fervor e o zelo missionário do reavivamento e a crença sincera no prenúncio do retorno de Cristo” (UNGER, 1981, p. 2). Com essa observação do autor, suspendemos a possibilidade de uma narrativa quase infinita sobre o contexto no qual se situa a discursividade da UFM, com as seguintes observações que consideramos importantes como pavimentação do que virá no restante da tese:

- 1) Não há discordâncias doutrinárias entre UFM britânica e UFM estadunidense/canadense, no entanto, no que se refere ao braço da Agência situado na América do Norte, há um contexto específico de militância apologética em torno de um modo de ler a Bíblia que reafirma dogmas, recrudescendo uma prática de leitura literalista do texto bíblico.

- 2) Não é a esse contexto que endereçaremos o restante deste trabalho e, sim, ao que foi emergindo até aqui tanto pela imersão no arquivo da história da Educação protestante no Brasil quanto pelo vislumbre da centralidade do Livro, do grafado, da leitura, a partir do século XVI, na tessitura do sujeito ocidental moderno. As práticas de leitura da UFM Nesse sentido, o arquivo da UFM servir-nos-á como plataforma repleta de traços que sinalizam para uma arqueologia das práticas com o texto bíblico. É sobre essa história que doravante nos debruçaremos.
- 3) Se, na primeira parte do trabalho foi possível perceber, de largada, traços históricos das intenções protestantes no governo dos viventes, do arquivo da UFM foi possível observar uma recorrência discursiva que, ainda que por vezes seja paradoxal, demonstra substancial similaridade com o governo social que foi sendo conformado na Modernidade. No projeto de subjetivação da Agência, o trabalho, a educação e a formação moral/religiosa tornaram-se fundamentais ao modelo pastoral/governamental que atravessara as ações da Agência.
- 4) Formadas em contextos diferentes, constituídas sob as condições mais adversas, as salas de aulas da UFM, suas escolas e internatos constituem uma página de um processo de escolarização ainda não concluído. Os traços apresentados demarcam a centralidade da leitura nesse projeto.

PARTE III - ARQUEOLOGIA DE UM ARQUIVO: ESCRITURAS E O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS

O emaranhado de vias, possibilidades e bifurcações fez o pensamento girar, confundir-se, exaurir-se. A imersão empírica demonstrada no capítulo anterior apresentou-se rica e elucidativa na busca pelas práticas de leitura do texto bíblico que foram conformadas na ação da *Unevangelized Fields Mission*. Como foi possível verificar, o projeto evangelístico-educacional da Missão encontrava-se fincado na leitura da Bíblia, fulcro de um processo de subjetivação pelo grafado. Práticas nas quais se observou a compreensão de um texto marcadamente atemporal e supracultural.

Ao longo do percurso foi possível rever com mais acuidade a própria Declaração de Fé da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil (AICEB) no que se refere à composição do texto bíblico e à sua autoridade:

Cremos que Deus, sem contrariar as qualidades pessoais de cada indivíduo, inspirou de tal maneira os escritores dos originais de todos os livros que constituem o Velho e o Novo Testamento, que as próprias palavras nas formas por eles empregadas transmitem com absoluta exatidão os pensamentos que Deus tinha por fim nos revelar, seja qual for o tema, estilo e a forma literária do livro ou trecho sagrado, e que essas Escrituras são regra única, suficiente e infalível de fé e de vida para o povo de Deus. Ex. 20:1; DT. 4:2; 2 Sm. 23:2; At. 1:16; Co. 2:6-13; 1 Tm. 3:16; 2 Pe. 1:21. (AICEB, Confissão de Fé).

O excerto demonstra que se há o reconhecimento da variedade de escritores, estilos e formas literárias na composição do texto bíblico, este apenas fortalece e torna ainda mais contundente a ideia central da declaração: a Bíblia é um livro que, em sua constituição original, revela *com absoluta exatidão os pensamentos de Deus*. Regra única, suficiente, infalível e dita de uma vez por todas. Assim, a denominação religiosa que um dia estabeleceu como próprio marco original um grupo de lavradores em volta da pregação de um deficiente físico e ex-mendigo, demonstra, em sua Confissão, clara correspondência com as práticas de leitura da Agência missionária que lhe ensinara a ler.

Tal entendimento, no entanto, trazia em si novas perguntas que o arquivo da Missão não pôde responder, apenas sinalizar. Das sequências discursivas destacadas no Capítulo 3 pulsava um processo histórico mais complexo que nos impeliu a uma segunda imersão empírica, desta vez, na história do Protestantismo e de suas relações com o texto. Por conseguinte, a terceira e última parte desta tese se devotou a uma busca arqueológica que resultou em uma cartografia que, para além de uma resposta simples ou de um encadeamento linear, demonstra não apenas

1) traços dos processos de constituição da centralidade do texto nos protestantismos e suas práticas de leitura, mas também, 2) os enlaces entre protestantismos e escolarização do mundo, 3) as relações entre protestantismos e governo social pelo texto, e ainda, de modo inesperado, 4) inter-relações entre protestantismo e epistemologias à luz do mapeamento empreendido por Michel Foucault sobre as viradas epistemológicas no Ocidente⁶⁸ desde o século XVI.

O protestantismo não apenas foi um acontecimento plural, como já assinalado anteriormente, mas também um movimento marcado por deslocamentos, atualizações e períodos de altas e baixas efervescências. A potência criativa e múltipla da sua emergência torna-se um desafio mediante o imperativo da escolha de fios para uma reconstituição possível de seus fluxos, especialmente quando se reconhece que tais fios nunca estão separados de uma complexa trama de muitas cores e imagens.

A escolha de Richard Muller, por exemplo, na remontagem do pensamento protestante, foi a conformação da teologia no chão das academias. Na obra, *Post Reformation Reformed Dogmatics* (2003, v. I), o autor define, três grandes momentos da solidificação inicial da ortodoxia reformada:

1) *a ortodoxia inicial*, (1559-1566) – período da morte dos grandes codificadores iniciais da Reforma e da promulgação das Confissões nacionais de países reformados, bem como do ajuste de um corpo doutrinal já existente às propostas da Reforma;

2) *a ortodoxia média* – período que segue o Sínodo de Dort na Holanda (1619)⁶⁹ e a Guerra dos Trinta Anos, no qual se encontraria uma solidificação da ortodoxia reformada e escolástica, sendo esta

[...] uma teologia destinada a desenvolver um sistema em nível altamente técnico e de maneira extremamente precisa por meio da identificação cuidadosa dos tópicos, divisão desses tópicos em suas partes básicas, definição das partes e argumentação doutrinária ou lógica sobre as divisões e definições. (MULLER, 2003, v. 1, n.p., tradução nossa).

3) por fim, Muller apresenta ainda um terceiro período ao qual denomina *alta ortodoxia*, representando uma síntese ainda mais ampla do que a ortodoxia inicial. No período inicial, essa

⁶⁸ Ocidente aqui é entendido conforme a compreensão dos autores Chevitaese e de Maria (2021, p. 19): um conceito constituído por princípios estéticos, filosóficos e políticos advindo de uma cultura mediterrânea fortemente helenizada; por princípios éticos e morais cristãos advindos de uma constituição judaico-cristã; por um longo processo que vai das descobertas marítimas no século XV ao Iluminismo do século XVIII.

⁶⁹ Neste sínodo, que teve a duração de dois anos, foi definida a doutrina reformada em cinco pontos: depravação total, eleição incondicional, expiação limitada, graça irresistível e perseverança dos santos.

fase repousaria sobre uma síntese confessional da fé, apresentaria uma compreensão mais ampla e afirmada da tradição medieval, e constituiria uma polêmica mais aguda contra seus adversários doutrinários, inclusive, aqueles internos ao protestantismo. No segundo momento, no bojo do Iluminismo, “[...] a teologia representada pelos escritores mais tradicionais deixou de ser um padrão intelectual dominante na igreja e nas faculdades teológicas das grandes universidades protestantes como havia sido em meados do século XVII [...]” (MULLER, 2003, v. 1, n.p., tradução nossa).

O que se percebe da análise do autor é que, ainda que a ortodoxia protestante tenha suas linhas gerais codificadas entre os séculos XVI, XVII e XVIII em meio a contextos culturais e políticos diferentes que igualmente fizeram irromper pensamentos, confissões e doutrinas plurais através de diversos modelos exegéticos, existe um ponto no qual toda essa variedade de tempos, movimentos e lugares se interseccionam e se constituem como representantes de uma racionalidade comum. Tal racionalidade tem por fulcro a ideia de inspiração divina das Escrituras que, a nosso ver, foi conformada como aspecto fundamental nos processos de subjetivação pelos protestantismos. O arquivo acessado apresenta traços das atualizações que serão constituídas em torno da ideia de Palavra inspirada nos protestantismos, demonstrando embates, táticas e estratégias em torno do estabelecimento de uma leitura representacional do texto bíblico.

É sobre a reconstituição arqueológica do lugar da Bíblia nos protestantismos e das práticas de leituras que se conformaram à sua volta que este terceiro e último bloco da pesquisa se debruça. Assim, no próximo capítulo, a Reforma Protestante emerge como acontecimento fulcral à conformação de um novo modo de conhecer no Ocidente, uma nova episteme. Acompanhar o mapeamento operado nessa parte do estudo em torno de discursos, lutas, estratégias e táticas que compõem os movimentos reformados no século XVI, torna-se fundamental para o alcance do objetivo primeiro da tese que é compreender o substrato das práticas de leitura da Bíblia pela *Unevangelized Fields Mission*.

O caminho escolhido para tal imersão foi uma reconstituição narrativa pelos fios de três movimentos que emergiram das tradições reformadas entre os séculos XVI e XVIII, a saber, o puritanismo, o pietismo e o evangelicalismo. O que inicialmente entendíamos como segundo movimento no arquivo bibliográfico, acabou se tornando, também, um tipo de imersão empírica, esta, não planejada, mas impulsionada pela própria pesquisa. Empíria definida pelo volume de documentos consultados sobre a história protestante.

A escolha dos três fios justifica-se por entendermos que estes movimentos entrelaçam em suas tramas vários elementos culturais, políticos, acadêmicos, teológicos, entre outros,

fundamentais à conformação de práticas de leituras das Escrituras que supúnhamos ter bastante a dizer sobre as práticas textuais presentes no arquivo da UFM.

A divisão que ora fazemos entre esses movimentos é um tanto artificial, visto que há entre eles um imenso trânsito de práticas e discursos, tornando impossível uma constituição para além das mesclas que os unem. É somente com o objetivo de articulá-los à serviço da nossa análise que propomos tal divisão, demarcando que esta tampouco pretende estabelecer uma temporalidade sequencial entre estes.

Puritanismo, pietismo e evangelicalismo não são denominações religiosas, e sim guarda-chuvas que abrigam amplas redes de discursos e práticas que atravessam os protestantismos e, obviamente, o protestantismo de missão, ocasionando significativas transformações nos processos de subjetivação protestantes.

Acerca da inspiração foucaultiana no presente estudo, convém sublinhar que cristianismo sobre o qual Foucault se debruçou ao longo de seus estudos foi o cristianismo católico e, por isso, o diálogo com os estudos do filósofo acontece sob a perspectiva da contingência entre sua análise e o que vai sendo constituído pelos protestantismos em torno da discursividade e práticas de leituras das Escrituras. São as dobras e o mapeamento que o filósofo apresenta sobre as epistemes ou campos de possibilidades para a circulação do saber que foram conformadas no Ocidente no período renascentista (séc. XVI), no clássico (séc. XVII e XVIII) e na Modernidade (séc. XIX em diante) em sua obra *As palavras e as coisas*, de 1966, que constituem as bases para nossa interlocução com o seu trabalho.

Como cartografia auxiliar a essa reconstituição narrativa, tomaremos, como já anunciado, a litografia alemã *Der breite und der schmale Weg* (1862) que, a nosso ver, apresenta contornos dos três movimentos que pretendemos analisar em suas relações com as Escrituras. Assim, tendo como pano de fundo o diálogo com a versão inglesa, *The Broad and narrow way*,⁷⁰ esse terceiro bloco da tese segue apresentando no *quarto capítulo*, traços da relação entre imagem e texto nos protestantismos. Neste, tomaremos do século XVI parte da discursividade de Lutero e Thomas Müntzer para demonstrar as lutas em torno da Palavra e da emergência de um novo regime de verdade no Ocidente. No *quinto capítulo*, o destaque ao movimento evangelical do contexto anglófono do século XVIII servirá de base para nossa interlocução com o que aqui estamos chamando de governo dos outros pelo texto através da

⁷⁰ Enquanto do título na imagem britânica se pode traduzir “O caminho largo e estreito” como se fosse apenas um caminho dividido em duas vias, na explicação de Garwin Kirkam, pregador que a adaptou ao contexto inglês, o título é “The Broad And The Narrow Way” – O caminho largo e o estreito. No alemão o quadro original também fazia referência a dois caminhos: ‘Der breite und der schmale Weg’.

transnacionalidade do movimento missionário protestante. A pesquisa de William Carey, *Um inquérito sobre as obrigações dos cristãos em utilizar meios para a conversão dos pagãos*,⁷¹ de 1792, será tomada como síntese discursiva de várias décadas dentro do movimento evangélico que demonstra, de modo singular, traços dessa expansão no século XIX, considerado *o século das missões protestantes*.

No *sexto capítulo*, interessa-nos pensar o puritanismo que emergiu na Inglaterra do século XVI, sob a perspectiva de sua relação com as Escrituras e com o Estado temporal no governo social. Os arquivos constituídos sobre o governo de Calvino em Genebra serão perscrutados sob a hipótese de ordenação social que inspira o movimento puritano e a difusão de sua ética na Modernidade. Por fim, no *sétimo capítulo*, pelas lentes do pietismo demarcado na Alemanha da segunda metade do século XVII, tecemos um diálogo entre governo de si pelo texto e práticas de leitura plurais que desbordam da autoridade institucional e da ortodoxia codificada como performances que emergem do próprio preceito protestante do livre acesso às Escrituras.

⁷¹An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens.

4. A REFORMA PROTESTANTE E A ATUALIZAÇÃO DA PALAVRA DE DEUS

Imagem 3: The broad and narrow way



Fonte: Charlotte Reihlen e Conrad Scharcher (1862), adaptação inglesa (1883).⁷²

⁷² O texto abaixo da figura apresenta o seguinte texto: A FOTO QUE ACOMPANHA A PALESTRA DO SR. KIRKHAM SOBRE "O CAMINHO LARGO E ESTREITO". Esta imagem é de origem alemã. Foi projetado pela Sra. CHARLOTTE REIHLEN, de Stuttgart, há mais de 30 anos; e, a pedido dela, pintada por um cavalheiro chamado WALKER, também de Stuttgart. Uma edição holandesa foi posteriormente produzida na Holanda. Uma dessas cópias holandesas veio de Amsterdã em 1865, pelo Sr. GAWIN KIRKHAM. Esta edição em inglês é agora

Chamas, clarões, brilho. A luz bem poderia ser o tema da imagem apresentada. Além da claridade matutina, facilmente percebida na sombra projetada pelos personagens distribuídos no primeiro plano, observa-se, da direita para a esquerda, ao fim de um olhar ascendente, a luminosidade de um grande fogo – labaredas que, além de fulgor, tornam-se cortinas que separam criaturas estranhas do mundo dos viventes. Um arco-íris sobrepõe-se ao abismo que separa as duas elevações que margeiam o quadro, sem que uma de suas pontas alcance o território que arde em fogo. Lembrança em cores desbotadas de uma aliança proferida depois de outra devastação: *Nunca mais destruirei a terra com água* (BÍBLIA SAGRADA, NVI, Gênesis, 9,11, 2007).

No canto oposto encontra-se outro irradiador de claridade. Trata-se de uma cidade rodeada de seres angelicais, em cujo centro se encontra um cordeiro, igualmente luminoso – figura do Cristo na antiga aliança, assim como também é a rocha da qual jorra água, localizada depois da entrada por uma pequenina porta à direita. O filho de Deus é representado tanto em sua crucificação quanto em seu corpo ressurreto e reluzente. Entrelaçamentos que unem Novo e Velho Testamentos. Imagens que mesclam passados, presentes e futuros.

Ao centro, e acima de todos, um triângulo, cujo interior contém um olho; no protestantismo, o Olho da Providência, que o preenche quase totalmente e também emite raios de luminosidade, encimado por uma advertência bíblica que se propõe a interpretá-lo: “Porque os olhos do Senhor estão sobre os justos, e os seus ouvidos atentos às suas orações; mas o rosto do Senhor é contra os que fazem o mal.” (BÍBLIA SAGRADA, NVI, I Pedro 3,12, 2007). Tentativa de circunscrição, pelo legível, do olho do Senhor. Em um livreto explicativo que acompanhava o quadro, se lê mais uma mensagem: “Este é o olho sempre aberto do Deus Trino, que é, portanto, cercado por um triângulo, do qual saem raios de luz em todas as direções”, para daí se dirigir ao expectador: “Mas se você mesmo não sabe, meu caro companheiro de viagem no caminho da eternidade, se você deve ser contado entre os da direita ou da esquerda, lembre-se de que nenhum homem pode servir a dois senhores [...]” (REIHLEN, 1867/1888, n.p.).

Se uma apreciação aligeirada conecta a centralidade do olho a uma vigilância de todos os que compõem a imagem, basta uma observação direta e um pouco mais demorada para se perceber que o olho se converte em olhar que incide diretamente sobre quem o contempla. Da condição de observador passa-se rapidamente à de observado. Olhar que se dirige para sempre ao presente de quem o vê e, por isso, aberto e incerto, visto depender do encontro com um expectador disposto e disponível ao embaraço de si. Visão que aponta para um interstício, para

enviada com muita oração ao Senhor. Cópias da Explicação em inglês, one penny cada, também podem ser obtidas com os Editores.”.

o fazer-se de uma imagem não reduzida a um *topos*, ou a um *cronos* específicos. Performance de uma trama que, para além de explicar passados ou presentes, encontra-se repleta de luminosidade que pode outra vez, no encontro com o agora, oferecer novos lampejos.

No caminho largo à esquerda, cuja entrada é sustentada por Baco e Vênus, encontram-se o prostíbulo, a taverna, a mesa de jogos, a casa de penhores, o teatro, o cassino, a banca de loteria, a prisão e a guerra, ao passo que, distribuídos no caminho estreito, estão a igreja, a escola dominical, a tenda de ajuda ao próximo, uma campanha evangelística ao ar livre e, ainda, um complexo da instituição Casa das Diaconisas.⁷³ Caminho sóbrio, íngreme, divisado por uma abertura que exige nada menos que um dobrar de si mesmo para acessá-lo. Entre os dois, sob o olhar ascendente, se vê que uma cerca vazada e frágil constitui os limites entre um e outro caminho. Reconstituição imaginária da separação entre mundo e cenóbio? Desejo de retorno a limites que se desvaneceram tornando a vida no fim daquele século incognoscível ao protestantismo pietista?

A vida na cidade no fim do século XIX parece acontecer sob a negação do ideal de sociedade protestanizada e antítese da suposta retidão da vida no campo do verdejante caminho à direita. Sob as boas-vindas dos deuses da folia e do prazer as pessoas demoram-se, entregam-se a conversas e gestos. Eles e elas estão à mesa de jogos, na banca de loteria, de aguardente – ou simplesmente passeiam – a pé, a cavalo, de charrete, de trem – no *Sunday Train*. As roupas parecem domingueiras.

Se no caminho estreito, o relógio da torre insiste na ideia de um cronos organizador da vida avisando que metade do dia já se foi, no caminho da *perdição* esse marcador encontra-se ausente. O que existe é o tempo do prazer, da satisfação. Tempo da carne, tempo do corpo. Autoexposição que parece revelar o que as fileiras do cotidiano fabril ocultavam nos outros seis dias da semana. Radiografia que melhor põe em evidência o sucesso ou não do governo protestante e do Estado sobre o corpo. Imagem de uma religião cuja discursividade jamais negou suas intenções de poder sobre o corpo que um dia decretara ser prisão da alma.

No fim de cada um dos trajetos, os destinos da humanidade apresentam-se inelutavelmente prefigurados e selados. Céu e inferno resultam de uma escolha de cada um na vida presente, esta representada pelas possibilidades de jornadas em que o bem e o mal, a virtude e o pecado, a intemperança e a sobriedade, a secularização e a religião encontram-se visivelmente cindidos e irreconciliáveis. Mapa da vida segundo a vontade de Deus.

⁷³ Complexo de instituições de atendimento social aos necessitados por parte de irmandades evangélicas femininas que surgiu no movimento pietista alemão, irradiando-se para outros países no século XIX.

Dois caminhos. Dois destinos. Duas cidades. Babilônia e Jerusalém. Cidade dos homens e cidade de Deus. Para Santo Agostinho, ainda que opostas, eram figuras imbricadas uma na outra: “De fato, entrelaçadas e mescladas mutuamente estão as duas cidades até que sejam separadas no juízo final” (AGOSTINHO, 426/2011, p. 191). Lutero, por sua vez, diferentemente do teólogo africano, propunha uma cidade de Deus na terra, cidade ideal da civilização cristã que incluiria a moralidade deste mundo e as instituições deste mundo em todo o seu esquema ético. Em Genebra, Calvino tentaria levar a cabo a ideia de uma teocracia protestante.

A imagem é uma versão inglesa do quadro *Der breite und der schmale Weg* (1862) – “O caminho largo e o caminho estreito” encomendado pela alemã e luterana pietista Charlotte Reihlen (1805–1868) ao artista Conrad Scharcher. Sua primeira edição na Alemanha, uma litografia ainda em preto e branco, data de 1862. Trata-se da ilustração alegórica que emerge da leitura das palavras de Jesus Cristo em um dos Evangelhos: “Entrem pela porta estreita, pois larga é a porta e amplo o caminho que leva à perdição, e são muitos os que entram por ela. Como é estreita a porta, e apertado o caminho que leva à vida! São poucos os que a encontram” (BÍBLIA SAGRADA, NVI, Mateus, 7, 13,14, 2007).

A ideia dos dois caminhos não é uma invenção cristã, mas remonta ao ípsilon de Pitágoras do século V a.C. Para os gregos, a letra *ípsilon* seria uma figura da existência humana que tem, diante de si, nas duas bifurcações que se estendem da encruzilhada da letra, duas escolhas, dois caminhos: um justo, a ser vivido sob autodisciplina, e outro de prazeres que levam à perdição. O dilema expresso pelo símbolo também foi acionado na conhecida narrativa *Hércules na encruzilhada* (XENOFONTE, 2004).

Na *Didaquê*, a obra cristã do primeiro século dedicada ao ensino dos neófitos, já nas primeiras linhas encontra-se uma alusão direta às *duas vias*, esta sem qualquer menção às palavras de Jesus ou à narrativa grega: “Há dois caminhos: um de vida e outro de morte, mas há uma grande diferença entre os dois caminhos” (DIDAQUÊ, 2015).

Se as referências da *Didaquê* e do Evangelho silenciam sobre o ípsilon grego, na obra de Lactâncio, filósofo cristão do IV século, conselheiro de Constantino I na Roma recém-convertida, encontra-se um entretecimento que mostra, ponto a ponto, a tessitura que atualizaria a narrativa grega no cristianismo. Essa foi a mais antiga referência que encontramos dessa adaptação. No geral, são três as diferenças básicas apresentadas por Lactâncio entre a narrativa mais antiga e as dobras que propõe sobre essa em sua atualização para o cristianismo. Nas palavras e análise do filósofo:

Quadro 9: Os dois caminhos

Gregos	Cristianismo
1 Dizem [os gregos], com efeito, que o curso de uma vida humana é semelhante à letra Y, pois cada homem, tocando o limiar de sua adolescência chega ao lugar onde “o caminho se divide em duas partes”. Para eles, neste caminho só podem entrar as crianças e os jovens, já que as artes se aprendem nessas idades.	1 Nós, entretanto, colocamos nesse caminho celestial (os homens) de todo sexo, qualquer idade, porque Deus que é o guia desse caminho não nega a imortalidade a nenhum homem.
2 Eles têm reduzido os limites destes caminhos ao corpo e à vida que levamos na terra [...].	2 [...] nós [...] dizemos que estes caminhos conduzem ao céu e ao inferno.
3 [...] a própria forma das estradas não é o que eles pensavam.	3 Na realidade, o bom caminho aponta para o nascer do sol e o mau para o pôr do sol, pois quem segue o caminho da verdade e da justiça gozará da luz eterna ao receber o prêmio da imortalidade, enquanto aquele que, enganado pelo guia mau, prefere os vícios às virtudes e mentiras à verdade. Ele será necessariamente conduzido ao pôr do sol e às trevas (eternas).

Fonte: Elaboração nossa, com base em LACTÂNCIO, v. 6, 321?/1990, p. 183-185, tradução nossa.

Observa-se pelos excertos que na atualização apresentada por Lactância, a imortalidade, o céu e o inferno, a luz e as trevas eternas são os marcadores fulcrais do discurso cristão. No entanto, se é pela crítica ao que o filósofo considera *redução grega* dos dois caminhos, a saber, consideração apenas da vida terrena e do corpo, ao apresentar a ideia cristã da eternidade da alma, é exatamente sobre a vida na terra e sobre o corpo que seu texto discorre extensivamente.

A questão do sofrimento que aparece na filosofia grega, ora sob a gratuidade e caprichos dos deuses, ora sob a causalidade e retribuição divina e, no geral, certeza a ser enfrentada com resignação, é atualizada no discurso de Lactância em função da salvação e da vida eterna. Assim, conforme o autor, é pela dificuldade, privação, sofrimento e grande esforço que se chega às delícias eternas:

Deus reservou um inimigo para nós para que pudéssemos alcançar a virtude, devemos deixar de lado os prazeres do presente para que o inimigo não nos derrote (LACTÂNCIO, 321?/1990, p. 189, tradução nossa).

[...] a jornada para o céu é [...] percorrida com grande esforço, com danos nos pés e com grande perigo de queda (LACTÂNCIO, 321?/1990, p. 187, tradução nossa).

Os bons, por outro lado, têm dificuldade de chegar ao que desejam, pois percorrem um caminho difícil e árduo (LACTÂNCIO, 321?/1990, p. 187, tradução nossa).

Deus estabeleceu para nós recompensas eternas em troca de esforços (LACTÂNCIO, 321?/1990, p. 189, tradução nossa).

De fato, da mesma forma que Deus nos chama para a vida somente pela virtude e pelo esforço, assim também o outro nos chama para a morte por meio das delícias e prazeres [...] (LACTÂNCIO, 321?/1990, p. 255, tradução nossa).

Assim, esta vida temporal deve estar sujeita à eterna, da mesma forma que o corpo à alma. Consequentemente, quem prefere a vida da alma, deve necessariamente desprezar a do corpo; não se poderá chegar ao alto sem desprezar o que está embaixo (LACTÂNCIO, 321?/1990, p. 292, tradução nossa).

Percebe-se que os excertos ressaltam o sofrimento e a renúncia da vida presente como um dos principais caminhos de acesso à salvação, e o que se acrescenta à compreensão grega é, primordialmente, a dimensão da eternidade à vida presente pela renúncia do corpo – discurso que viria a ser performado sob diversos modos na longa duração do medievo.

Na obra *Confissões* (400/2004) de Santo Agostinho, leitor de Lactâncio, encontra-se a intensidade de uma relação com um corpo que antes de se converter é cheio de prazer, de curiosidade, preso à beleza e ao brilho terreno, ao desejo, ao que é insaciável, e que, uma vez sob a condição de convertido, submetia-se a um asceticismo que faz emergir *castas delícias*, em contraposição ao *tenebroso mundo da carne, dos sacrilégios e das correntes da alma*:

Longe está de teu rosto quem anda ocupado com afetos tenebrosos, porque não é com os pés carnavais, nem cobrindo distâncias que nos aproximamos ou nos afastamos de ti. [...] Assim, pois, viver nas paixões da luxúria, é o mesmo que viver em paixões tenebrosas, é viver longe de teu rosto. (AGOSTINHO, 400/2004, cap. XVIII, s. p.).

Oxalá que os ouvidos fraternos e piedosos de teu templo ouvissem a minha confissão! Encerrando assim as tentações da concupiscência que ainda me perseguem, apesar de meus gemidos e dos desejos de ser revestido de meu tabernáculo, que é o céu. (AGOSTINHO, 400/2004, cap. XXIV).

[...] as delícias dos sentidos do corpo, por maiores que sejam, e por mais brilhante que seja o resplendor sensível que as cerca, não são dignas de comparar-se à felicidade daquela vida, nem merecem que delas se faça menção. (AGOSTINHO, 400/2004, cap. XXI, s. p.).

Que tuas Escrituras sejam minhas castas delícias, que não me engane nelas, nem com elas engane a ninguém. (AGOSTINHO, 400/2000, cap. II, s. p.).

[...] somente aos fiéis é meritório abster-se de amar este mundo, para que sua alma viva por ti, essa alma que estava morta quando vivia em delícias mortíferas. (AGOSTINHO, 400/2000, cap. XXI, s. p.).

[...] da lodosa concupiscência da minha carne e do borbulhar da juventude, escalavam se vapores que me enevoaram e ofuscaram o coração, a ponto de não se distinguir o amor sereno do prazer tenebroso. (AGOSTINHO, 400/2000, cap. II, p. 63-64).

O corpo que pulsa e deseja, de cujos sentidos se fala em delícias, que é suscetível a paixões e a prazeres *tenebrosos*, encontra seu freio na negação da carne e em um asceticismo que logo mais seria complementado em outra obra do filósofo, *A cidade de Deus* (426 /2011), escrita em meio ao ápice da necessidade de novos sentidos para a vida e para a fé cristã em um mundo que ruía.

Diante do caos provocado por sucessivas invasões ao decadente Império Romano na primeira metade do século V, Agostinho propunha outro conceito de cidade: Roma era os romanos e não suas muralhas, e a certeza da presciência e do governo de Deus sobre tudo o que acontece era o suficiente para a jornada rumo a uma cidade que nunca pereceria. Para se chegar a essa proposição, antes já havia sido estabelecido que a vida deveria ser no corpo, mas não do corpo. Vida no mundo não sendo do mundo. As proposições que vão sendo amalgamadas no cristianismo constituir-se-iam fundamentais, não apenas para a reorganização de sentidos naquele presente, mas também, e principalmente, para a conformação do Ocidente nos próximos séculos.

As bases que Charlotte Reihlen (1862) tenta manter edificadas em seu quadro também se encontravam em meio à erosão. Os discursos que por séculos haviam ordenado o conhecimento e o mundo pelas Escrituras se encontravam sob o fluxo de novos escrutínios. Novas viradas punham em xeque as relações entre Protestantismos e a Palavra. Esboroava-se a transparência de discursos que haviam constituído identidades e diferenças pela análise em que o regime de representação⁷⁴ atuava sem se perguntar sobre a própria legitimidade. O giro do século XIX em torno do texto sagrado, que há muito pedia passagem, fazia ruir muralhas.

“Tornou-se até moda criticar quase tudo o que a Bíblia contém”, dizia o clérigo John William Burgon em um sermão de 1861, para depois reafirmar uma defesa que remonta ao século XVII, como será demonstrado no Capítulo 4 desse estudo:

[...] a Sagrada Escritura é inspirada do Alfa ao Ômega; – não algumas partes mais, algumas partes menos, mas todas igualmente, e todas transbordando – nós a consideramos, não inspirada no geral, mas no particular; que não vemos como, com consistência lógica, podemos evitar acreditar nas palavras assim como nas frases dela; as sílabas, bem como as palavras; as letras, bem como as sílabas; cada “jota” e cada “til” dela (para usar a expressão de nosso Senhor) ser divinamente inspirado. (BURGON, 1861, p.199, tradução nossa).

⁷⁴ Aqui chamamos de “regime de representação” a disposição dos saberes teológicos que serão codificados e sistematizados pela ortodoxia protestante entre o final do século XVI e o século XVII. Período no qual “[...] a crítica só pode analisar a linguagem em termos de verdade, de exatidão, de propriedade ou de valor expressivo” (FOUCAULT, 1999, p. 109). O ser das Escrituras passou a ser a própria palavra de Deus que a inspirou em cada vírgula. Texto liso e transparente, já codificado em um sistema teológico completo.

Inicialmente, o quadro de Reihlen circulou entre a Alemanha e a Holanda, para depois chegar à Inglaterra em 1868, de onde se daria sua transnacionalização em larga escala. Fato importante nessa narrativa é a reprodução da imagem pelo pregador inglês Gawin Kirkham em tamanho ampliado, chegando esta a medir 3 metros de largura e 4 de comprimento com o fim de ser usado em suas pregações evangelísticas ao ar livre (KIRKHAM, 1888). Especialmente por meio dessa exposição evangelística, a imagem alcançaria vultosa circulação.

No Brasil, o quadro começou a circular na primeira década do século XX sob o título *Os dois caminhos*, atraindo nas últimas décadas significativas análises por parte da academia. O primeiro texto a analisar a imagem no Brasil, veio da Sociologia da Religião. Em 1975 com o título, *Sobre os dois caminhos*, Duglas Monteiro definiu a proposta do quadro como *dramática, mas ingênua*, se perguntando sobre seu valor alegórico diante da proposta do asceticismo intramundano comum às leituras que se fazia do calvinismo. O autor, no entanto, reconhece na imagem uma interpretação comum ao pietismo: separação entre a Igreja e o mundo.

O longo caminho descritivo do quadro é apresentado por Monteiro (1975, p. 170) em uma narrativa que o divide em *sete áreas* e *30 cenas*, objetivando uma análise “[...] da expressão gráfica das significações religiosas e éticas que apresenta”. Para o autor, ainda que a imagem ofereça a leitura de uma proposta *superada* de protestantismo, ela ainda podia servir à análise acadêmica “[...] pelo simples fato de que reúne alguns temas centrais da experiência cristã”, e ainda “[...] como um instrumento eficaz para a captação de certos aspectos da concepção de mundo nos meios evangélicos” (MONTEIRO, 1975, p. 179).

Em análise mais recente, Leonildo Campos (2014) discorre sobre a litografia de Reihlen situando sua emergência nas intenções pietistas missionárias. Seu estudo destaca que, diferentemente da circulação da gravura no Brasil da Primeira República, reforçadora de uma moral protestante dualista com limites bem definidos entre igreja e mundo, na contemporaneidade tais fronteiras inexisteriam, o que poderia, segundo ele, explicar o desaparecimento da gravura nas paredes dos lares evangélicos.

São muitas as hipóteses do autor para a diluição dos limites entre um caminho e outro na contemporaneidade: o relativismo da pós-modernidade; *as delícias da sociedade de consumo* que faz desaparecer a preocupação com o pós-morte; a criação de um *protestantismo light*; o enraizamento no secularismo por parte dos fiéis e a imersão da vida cristã em um estilo menos tenso: “Uma das consequências dessa liquidificação de algo que parecia tão sólido é o derretimento de territórios e de caminhos até então considerados lugares de solidez como uma rocha sobre a qual uma casa era construída” (CAMPOS, 2014, p. 376).

Segundo Campos, “[...] na pós-modernidade esses limites, fronteiras, e identidades religiosas, tendem a se dissolver”, e adiante, ao comentar sobre uma contemporânea *sociedade líquida*, o autor parece se alinhar aos dualismos do período de Reihlen ao dizer: “Naqueles tempos era muito mais fácil se entregar a ilusão de que os territórios e fronteiras onde pisávamos eram seguros e impenetráveis” (CAMPOS, 2014, p. 374, 376).

Helmut Renders, em estudos sobre as culturas visuais tanto do catolicismo quanto dos protestantismos, também tem estabelecido um diálogo com a litografia de Reihlen, acionando-a em estudos sobre a proliferação de figuras que abordam o tema das duas vias e da produção visual protestante (2018a; 2018b). Nessas pesquisas de caráter descritivo-analítico, o autor procura demonstrar a circulação de elementos religiosos entre os cristianismos católico e reformados, bem como de elementos da própria cultura que subjazem a essas produções, destacando o caráter performativo que tais imagens vão adquirindo nesses deslocamentos.

O que intentamos nesta análise se inspira no estudo de Lyndon Santos (2004), quando este propõe a continuidade de vozes e de sentidos que da imagem de Reihlen continuariam emergindo. Imagem que narra histórias idas, mas que também continua dialogando com o presente. No considerável espaço que o quadro ocupa no estudo do autor, observa-se uma narrativa que investiga leituras e atualizações, bem como a contribuição do quadro na forja de sentidos e práticas evangélicas nas décadas iniciais da República brasileira. Santos destaca a ampla circulação do quadro no Brasil, atravessando não apenas o meio evangélico, mas também o catolicismo, a maçonaria e fala, ainda, do encontro com a imagem em um terreiro de culto afro-maranhense, demonstrando a amplitude do atravessamento simbólico, bem como as atualizações que sobre o quadro têm sido operadas (cf. SANTOS, 2004, p. 258-288).

Em nosso estudo, sendo a figura o artefato escolhido para o diálogo entre práticas de leitura das Escrituras e movimentos protestantes, tornou-se imprescindível uma reconstituição inicial dos fios discursivos que compõem a supressão e a reacomodação da imagem nos movimentos reformados. Principalmente na Idade Média encontramos um substrato histórico, teológico e filosófico que subjaz à relação que os protestantismos entabularão com a imagem, bem como diferentes processos de leituras do texto bíblico que a esses movimentos se encontram imbricados, compondo-os.

4.1 Texto, figura e protestantismos

São muitas as referências a textos bíblicos do Velho e do Novo Testamentos espalhados pelas cenas do quadro *O caminho largo e o estreito*, fazendo a imagem transitar entre as possibilidades de texto ilustrado e imagem explicada e educacionalizadora. Na composição, parece haver um claro esforço em retirar de cena e da cena qualquer possibilidade para a intuição, excluindo sumariamente as chances de um enlace espiritual ou místico à parte da Palavra. Tentativa prévia de encerramento da imagem no legível. Congruência fiel à atitude gradativamente constituída no protestantismo diante da efígie. Por outro lado, Kirkham alude a uma mensagem simbólica já comum àqueles que a “leriam”, dispensando a busca pelo texto bíblico:

O quadro não precisa na verdade de nenhuma explicação, na medida em que sua maior parte, que é para ser levada para casa e tornada importante a quem o vê, fala em linguagem simbólica e, portanto, o mais simples possível. (...) O leitor será então poupado do trabalho de procurar as palavras. Reflexão extra não está de forma alguma excluída. (KIRKHAM, 1888, n.p.).

Foi longo o caminho no processo de acomodação da imagem no cristianismo. Ainda no século IV o concílio regional de Elvira afirmara em seu cânon 36: “As imagens não devem ser colocadas em igrejas, para que elas não se tornem objetos de culto e adoração” (CONCÍLIO DE ELVIRA, 303/2012). Só no fim do século VIII, no segundo Concílio de Niceia, decidiu-se favoravelmente à veneração de relíquias e imagens, dando novos contornos a embates de longa duração no interior da religião cristã.

O processo de conformação e acomodação da imagem no cristianismo é o caminho proposto pelo filósofo e historiador da arte Georges Didi-Huberman, para tratar dos poderes da figura e o desenvolvimento de uma teoria da figurabilidade na religião cristã no Medievo. Como ultrapassar a “[...] oposição secular dos deuses demasiado visíveis do paganismo greco-latino e do Deus demasiado invisível da religião hebraica [?]” (DIDI-HUBERMAN, 1994, p. 163). Como encontrar um caminho que transcenda a religião greco-romana dos corpos e, simultaneamente, atenda às exigências da religião do Livro com toda sua recusa à magia das imagens?

O filósofo propõe que é diante da relação paradoxal que afirma sua repulsa aos ídolos pagãos, ao mesmo tempo que finca suas bases na invisibilidade do Divino, que o cristianismo se transformaria em uma religião de extraordinária produção e difusão de objetos figurativos.

Extensão, é claro, que não funcionaria sem seus excessos e heresias – à semelhança do que também acontecerá com os redimensionamentos operados em torno do escrito.

Para ele, é na dramaticidade da transfiguração de um verbo divino invisível que se tornou visível, verbo criador e celeste que se fez carne, andou sobre as águas, teve o próprio corpo dilacerado pela crucificação para depois transformar-se em corpo ressurreto e resplandecente, que se encontram as chaves fundamentais para a constituição do que se denomina *heurística figural* no mundo cristão. Nesse processo de conformação tornou-se necessária a superação de duas ideias comuns à constituição da existência humana no Ocidente judaico-cristão: a que se tinha do visível, bem como a que se tinha do legível.

Assim, foi apenas por via de um complexo processo que lançou a imagem para além de uma simples mimese do visível que se fez possível sua adoção pelo cristianismo. Do *visível ao visual*, eis a fundamental constituição que subjaz a um intrincado e complexo processo que abriria a possibilidade ao êxtase diante da figura. A constituição de uma arte que se propõe *visual* ao invés de simplesmente visível, exigiu, segundo Didi-Huberman, uma conversão, uma circuncisão, um batismo do olhar. O autor propõe um certo contrato operado pelo teólogo medieval com as imagens nos seguintes termos:

Ou és apenas visível e execrar-te-ei como aparência e como ídolo. Ou então atinges-me profundamente, encarnas-te a ti próprio à imagem e à semelhança da palavra divina e da sua encarnação que tens o dever de glorificar, e então reconhecer-te-ei como figura da verdade. (1994, p. 164).

Seria na encarnação do verbo que o cristianismo fundaria sua arte visual. A palavra se fez carne e isso transtorna tanto a ordem natural do mundo visível quanto a ordem clássica da imitação. Mistério que perturba o visível como um sintoma perturba o corpo. Constituição de uma arte visual que ultrapassa em muito o que os historiadores da arte compreendem nesse termo. Arte visual que abarca obras de arte,

[...] mas também rituais, poemas, atitudes sociais, determinado gesto de consagração, ou sonho dito profético, sermão acerca da luz divina ou de certa mancha colorida projetada por um vitral sobre o solo de uma catedral, êxtase suscitado perante uma relíquia informe ou certa imaginação que se acende quando é proferido o nome verbo [...]. (DIDI-HUBERMAN, 1994, p. 164).

O filósofo acrescenta que o deslocamento do visível para o inconsciente do visível, ou seja, para o *visual*, se daria somente pela via de outra superação, esta antecedente àquela: a reelaboração do lugar-comum das práticas do legível provocada pela noção de Sagrada

Escritura. Assim, além da superação da contradição entre visível e invisível, a *heurística visual cristã* assentar-se-ia, também, na transcendência da contradição legível/ilegível.

Para tratar desse outro movimento na teologia medieval, Didi-Huberman (1994, p. 165) propõe a palavra *exegese* em sua designação etimológica que sugere um *conduzir para além* e para fora “[...] do sentido evidente que a Escritura propõe a princípio”, em oposição a uma leitura que “[...] encerra em si mesma o sinal de um vínculo que se estreita [...]”.

Vertigem, complexificação, perturbação do legível. Palavra Sagrada, não fechada a um único significado, revelação de um Outro não encerrado no escrito e que desafia essa Palavra ao contínuo movimento de *voltar-se sobre si própria para transbordar de si mesma*.

A interpretação alegórica⁷⁵ seria o resultado dessa exegese que abre o texto aos quatro ventos ratificando a ideia de que “[...] a Santa Escritura pôde ser pensada como uma palavra pronunciada de um Além ou segundo o Outro, o Outro divino, Pai invisível ou Verbo a-gráfico” (DIDI-HUBERMAN, 1994, p. 165). Palavra com sentidos ocultos, espirituais. Palavra mistério. Palavra eternamente fecunda. Tomando a afirmação de são Paulo na primeira epístola aos Coríntios, Didi-Huberman (1994, p. 166) retoma a percepção paulina como um dos pressupostos desse mundo-mistério que subjaz à relação do homem com essa Palavra:

[...] hoje vemos como por um espelho, em enigmas, mas, então [isto é, quando chegar o final dos tempos] será face a face” (Primeira Epístola de são Paulo aos Coríntios, XIII, 12). Porque os olhos dos homens ainda não estão abertos devido ao pecado que os retém embaixo, a verdade não lhes é dada senão indiretamente, por meio de um espelho, e o mundo inteiro deve aparecer-lhes como um enigma.

Para o filósofo, tais práticas encontram-se longe da tentativa moderna de encerramento do visual no visível e a redução da dimensão exegética a uma simples narratividade iconográfica iniciada no período renascentista.

Diríamos que a proposição de Didi-Huberman apresenta interessantes paralelos no que foi se constituindo como ordem discursiva pela Reforma Protestante, tanto no que diz respeito à imagem cristã – fazendo esta retornar à condição de um simples visível e, portanto, ídolo –, quanto na relação com as Sagradas Escrituras – retirando-a da influência da alegorese – fonte de heresias pressuposta em uma prática que abre um mesmo texto a múltiplos sentidos. Assim, o acesso ao texto sagrado, em torno do qual se desdobraram as disputas pela verdade entre os movimentos reformados e de contrarreforma exigiu do protestantismo uma reelaboração de

⁷⁵ No Medievo, a interpretação do texto sagrado cristão foi circunscrita a quatro níveis. A chamada quadriga medieval compreendia quatro camadas de significados para as Escrituras: o histórico ou literal – fase mais elementar da leitura, em geral reservada aos leigos; o alegórico ou cristológico, o mais alto nível de compreensão, restrito ao magistério eclesiástico; o tropológico ou moral e o anagógico ou escatológico.

práticas de leitura que pusessem em xeque as formas predominantes da constituição interpretativa que sustentara, por séculos, saberes e poderes no catolicismo.

A inspiração foucaultiana do estudo de Didi-Huberman remeteu-nos à obra *As palavras e as coisas*, de 1966. Nesta, Foucault trabalha com o mapeamento de saberes inscritos em três epistemes⁷⁶ que emergem no pós-medieval, marcando o pensamento ocidental em três períodos:

- Episteme renascentista, século XVI, na qual o conhecimento se dá pelas relações de *semelhança* e a linguagem assume a função de comentário sobre um texto primitivo: “durante o Renascimento, o ser da linguagem se manifestava em sua forma enigmática e exigia o trabalho do comentário (entre o Texto primitivo e a interpretação infinita)” (CASTRO, 2009, p. 255).

- Episteme clássica, séculos XVII e XVIII, período no qual, sobre a linguagem existente e já escrita, a crítica se debruça definindo a relação que a linguagem mantém com o que representa. Segundo Foucault,

[...] é dessa maneira que a exegese dos textos religiosos incumbiu-se, a partir do século XVII, de métodos críticos: com efeito, já não se tratava mais de re-dizer o que já havia sido dito neles, mas de definir através de que figuras e imagens, seguindo que ordem, para que fins expressivos e para dizer qual verdade, tal discurso fora sustentado por Deus ou pelos Profetas sob a forma que nos foi transmitida. (FOUCAULT, 1999, p. 111).

- Episteme moderna, séculos XIX e XX – período no qual a linguagem será interrogada em sua natureza de *verbo* “[...] lá onde ele está mais próximo do ser, mais capaz de nomeá-lo, de transmitir ou de fazer cintilar seu sentido fundamental, de torná-lo absolutamente manifesto” (FOUCAULT, 1999, p. 134).

Em *As palavras e as coisas* (1999), o período renascentista estaria atravessado por uma episteme que se constituía pela relação de semelhança entre palavras e coisas, bem como pelas interligações que as tornavam unificadas. Segundo o filósofo, a *similitude* no Renascimento funcionaria como nexos entre o signo e aquilo que ele indica: “O grande espelho calmo, no fundo do qual as coisas se mirariam e remeteriam umas às outras suas imagens, é, na realidade, todo buliçoso de palavras”, o que pode ser demonstrado na pergunta do químico Oswald Crollius (1563–1609), replicada pelo filósofo: “Não é verdade que todas as ervas, plantas, árvores e outros, provenientes das entranhas da terra, são outros tantos livros e sinais mágicos?” (FOUCAULT, 1999, p. 37).

⁷⁶ Sob orientação da obra de Michel Foucault, Castro (2009, p. 140) assinala, entre outros conceitos, que episteme é o “conjunto de relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências quando se as analisa ao nível das regularidades discursivas.” Refere-se à possibilidade de todo saber em um momento dado.

São quatro as figuras que orientam o saber pela semelhança escolhidas pelo filósofo para sobre elas discorrer:

- *a conveniência*, que é a relação entre coisas que se emparelham, se comunicam, de sorte a emergirem semelhanças dessas articulações: “Na vasta sintaxe do mundo, os diferentes seres se ajustam uns aos outros; a planta comunica com o animal, a terra com o mar, o homem com tudo o que o cerca. A semelhança impõe vizinhanças que, por sua vez, asseguram semelhanças.” (FOUCAULT, 1999, p. 24);

- *a emulação*, relação de semelhanças estabelecidas entre coisas que não se tocam mas que se refletem: “[...] de longe, o rosto é o êmulo do céu e, assim como o intelecto do homem reflete, imperfeitamente, a sabedoria de Deus, assim os dois olhos, com sua claridade limitada, refletem a grande iluminação que, no céu, expandem o Sol e a Lua” (FOUCAULT, 1999, p. 25);

- *a analogia*, na qual se superpõem conveniência e emulação, semelhanças entre coisas que não se correspondem nem por contato, nem por reflexo, “[...] basta serem as semelhanças mais sutis da relação. [...] A relação, por exemplo, dos astros com o céu onde cintilam, reencontra-se igualmente: na da erva com a terra [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 25); e

- *as simpatias*, modo que não tem nenhuma correlação prescrita, sob a qual tudo pode entrar em um encadeamento também constituído pelo espaço das antipatias. Assim é que o volume do mundo em sua totalidade, “[...] todas as vizinhanças da conveniência, todos os ecos da emulação, todos os encadeamentos da analogia são suportados, mantidos e duplicados por esse espaço da simpatia e da antipatia que não cessa de aproximar as coisas e de mantê-las a distância.” (FOUCAULT, 1999, p. 34).

Da rica trama do conhecimento por semelhança, o ato de conhecer dar-se-ia em um mundo no qual as figuras parecem um emaranhado de grafismos que incessantemente emitem murmúrios entrecruzados sobre relações invisíveis que pedem para ser conhecidas, sobre as quais o único trabalho do espírito é *decifrar* os reflexos mudos “[...] duplicados por palavras que os indicam” (FOUCAULT, 1999, p. 36). Em um regime em que tudo se assemelha, a relação entre palavras e coisas desconhece qualquer definição arbitrária. Neste, a palavra é o próprio ser das coisas, relação bem exemplificada pelo Evangelho de João: o verbo é Deus, a Palavra é Deus. A Palavra se fez carne.

Neste mundo em que o conhecimento se dava pelas semelhanças entre palavras e coisas, compartilhava-se o entendimento de que o nomear de Adão sobre os seres se dera em uma língua pretérita cujo sentido se encontrava perdido, restando ao remanescente disperso de Babel

a busca desse sentido primeiro, ainda que sob a certeza da impossibilidade de tal restituição em sua plenitude.

Dos textos, sabia-se que a Antiguidade havia deixado um legado, um tesouro, cuja linguagem é correspondente aos mistérios a serem descobertos na natureza. Assim é que, não havia

[...] diferença entre essas marcas visíveis que Deus depositou sobre a superfície da Terra, para nos fazer conhecer seus segredos interiores, e as palavras legíveis que a Escritura ou os sábios da Antiguidade, esclarecidos por uma luz divina, depositaram nesses livros que a tradição salvou. (FOUCAULT, 1999, p. 46).

Necessário se fazia, mediante o diapasão de tempo que separava o presente do tempo dos antigos, decifrar o que eles disseram, tentar se apropriar da língua que falavam, perscrutar o que queriam dizer. Assim como a natureza e seus mistérios requeriam nada menos que um debruçar do espírito em um processo de decifração de seus enigmas, sobre o grafado dos antigos se requeria a tarefa similar de acordá-los e fazê-los falar mais uma vez. A preservação da tradição dava-se em forma de comentário, no qual o *mesmo* tem aí o seu lugar em uma perene *entreglosa* de escritos e escritores e infinita mobilização da linguagem – “através desse jogo, o mundo permanece idêntico; as semelhanças continuam a ser o que são e a se assemelham. O mesmo persiste o mesmo, trancafiado sobre si” (FOUCAULT, 1999, p. 35).

Naquele mundo-prosa no qual palavras e coisas se enlaçavam por similitudes, engendrou-se um complexo modo de ler o mundo no qual o microcosmo refletia a ordem do macrocosmo, no qual a linguagem se encontrava “[...] a meio caminho entre as figuras visíveis da natureza e as conveniências secretas dos discursos esotéricos” em um mundo em que “[...] por toda a parte há somente um mesmo jogo, o do signo e do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar ao infinito, formando, para quem sabe ler, como que um grande texto único” (FOUCAULT, 1999, p. 46, 48).

No conhecimento por similitude, significado e significante complementavam-se em um terceiro espaço: a conjuntura. “Desde o estoicismo, o sistema dos signos no mundo ocidental fora ternário”, afirma o filósofo, para complementar em seguida: “a partir do século XVII, em contrapartida, a disposição dos signos tornar-se-á binária”, quer por uma fixação das figuras que se tornam estáveis nesse binarismo, quer pela circunscrição da linguagem a um regime geral de signos representativos que a retirou da escrita material das coisas (FOUCAULT, 1999, p. 58).

Segundo Foucault, a episteme renascentista que superpunha semiologia⁷⁷ e hermenêutica daria lugar, a partir do século XVII, a outra que se estenderia até o século XVIII, instaurando no Ocidente outro modo de conhecer. Para ele, no cartesianismo do início do século XVII se encontraria o ponto de virada entre uma episteme e outra.

Na transição de uma episteme para outra, Foucault discorre sobre uma zona obscura e confusa na qual uma cultura se afastaria das ordens empíricas que sobre ela são impostas por seus códigos primários, resultando desse distanciamento a perda da transparência que a estas era inerente. Inicia-se, então, um processo decrescente da força dessas ordens, concomitante à constatação de que estas “[...] não são talvez as únicas possíveis nem as melhores” (FOUCAULT, 1999, p. 16). Período de transição no qual a experiência da ordem e de seus modos de ser ficam nus e evidentes, como se a cultura, aplicando “[...] a estes um segundo grilhão que os neutralizasse, que, duplicando-os, os fizesse aparecer ao mesmo tempo que os excluísse e, no mesmo movimento, se achasse diante do ser bruto da ordem”, em nome da qual “[...] os códigos da linguagem, da percepção, da prática são criticados e parcialmente invalidados” (FOUCAULT, 1999, p. XII).

A mudança de uma episteme para outra é pensada pelo filósofo como um *acontecimento* que estabelece uma nova ordem do saber, cuja reconstituição pode ser operada pela arqueologia por intermédio do rastreio arquivístico do período; em outras palavras, mediante a busca pelas regularidades discursivas que aquele espaço temporal e geográfico acumulou e fez circular. Após esse período da arqueologia das formações discursivas, Foucault se debruçou sobre as questões do poder, da ética, do conceito de dispositivo e, por fim, as *práticas* ocuparam lugar central em seu trabalho. Na esteira dessas atualizações do filósofo, demarcamos a tentativa de articular a conformação da prática discursiva protestante em correlação aos enfrentamentos de poder nos quais esta se insere. Prática no contexto de outras práticas que desbordam do campo linguístico. Práticas discursivas e de poder a serem perspectivadas como conformadoras de subjetividades.

4.2 Discursos protestantes na encruzilhada das *epistemes*

Seguindo da *episteme renascentista*, Foucault discorre sobre o período clássico no qual teria emergido um modo de conhecer que, pelo corte que opera entre palavras e coisas, lança a linguagem à função de representação assumindo, então, a tarefa de pura discursividade. Assim,

⁷⁷ Para Foucault, “[...] conjunto de conhecimentos e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, definir o que os institui como signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento.” (1999, p. 39).

a magia que antes “[...] permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não serve mais senão para explicar de modo delirante por que as analogias são sempre frustradas” (FOUCAULT, 1999, p. 64). A semelhança torna-se espaço do erro, a analogia é substituída pela análise e, se as relações de semelhanças não são de todo suprimidas, é também verdade que a partir da instauração de um novo regime epistêmico elas serão submetidas a outras provas, como a comparação e a crítica.

Enquanto no Renascimento se tentava “[...] reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava”, a partir do século XVII, segundo o recorte temporal do filósofo, perguntar-se-á *como* um signo pode estar ligado àquilo que ele significa, *como* ele funciona. Diferentemente da ordem anterior, cujo saber se dava na relação com o *mesmo*, na Idade Clássica o saber será constituído pelo estabelecimento da ordem: “[...] ordem calculável e uma gênese como análise da constituição das ordens a partir de sequências empíricas” (FOUCAULT, 1999, p. 101).

Apartada do que um dia lhe fora par, no classicismo, a palavra continuaria providenciando os signos que designam o mundo e sua ordem, assumindo a função de linguagem representacional. No arremate do filósofo, esta seria uma palavra espelho de si, não mais do mundo, cuja ordem é a do próprio funcionamento dentro de um discurso:

Ora, quando esse discurso se torna, por sua vez, objeto de linguagem, não é interrogado como se dissesse alguma coisa sem o dizer, como se fosse uma linguagem retida em si mesma e uma palavra fechada; não se busca mais desvelar o grande propósito enigmático que está oculto sob seus signos; pergunta-se-lhe como ele funciona: que representações ele designa [...]. (FOUCAULT, 1999, p. 108).

Para Foucault (1999, p.78), a discussão mais importante sobre a razão clássica não seria “[...] nem o sucesso ou o fracasso do mecanicismo, nem o direito ou a impossibilidade de matematizar a natureza”, e sim a relação perene que se mantém com a ciência, essa compreendida como *ciência universal da ordem e da medida* até o fim do século XVIII.

Ainda para o filósofo, na *episteme clássica*, a hierarquia analógica do modo de conhecer no Renascimento seria substituída pela análise, submetendo-se cada semelhança à comparação – quer pela unidade comum, quer pela ordem. Em sua relação com a ciência, lançava-se mão do recenseamento exaustivo dos elementos de cada conjunto que se pretendia constituir, além da tessitura de uma categorização que pretendia articular uma totalidade. Identidades e diferenças poderiam ser constituídas ainda pela análise de um certo número de pontos que conferiam a estas o estatuto de certeza e de verdade.

A atividade do espírito na episteme clássica, em vez de aproximar as coisas buscando seus parentescos como antes fazia, passou à função de *discernimento*, dobra que, conforme o pensador francês, ocasionaria uma cisão entre história e ciência. Segundo ele, tal separação constituiu-se pela prática da seleção e organização de conhecimentos por meio da intuição e de seus encadeamentos no interior de um jogo de opiniões que permitia uma sucessão de *juízos seguros*. Neste processo, “[...] a linguagem se retira do meio dos seres para entrar na sua era de transparência e de neutralidade” (FOUCAULT, 1999, p. 77).

Dom Quixote, de Cervantes, é tomada pelo filósofo como a primeira das obras modernas, pois nela “[...] se vê a razão cruel das identidades e das diferenças desdenhar infinitamente dos signos e das similitudes” (FOUCAULT, 1999, p. 66). Para nós, ao lugar que chegou *Dom Quixote* em 1609, Lutero estivera quase um século antes. Os livros que o cavaleiro errante lia no início do século XVII, tentando neles encontrar a si mesmo, aos outros, enfim, a tudo o que não mais o rodeava, eram semelhantes àquele sobre o qual Lutero havia se debruçado, tecendo e anunciando, por intermédio de um novo regime, que a relação entre palavras e coisas, tal como estava dada até aquele momento, era axioma a ser submetido a novos escrutínios. Golpe certeiro em um modo de conhecer sobre o qual poderes institucionais haviam se estabelecido e permanecido por séculos a fio.

Se foi pelo pastorado das almas que Reforma e Contrarreforma se enfrentaram em disputas, seria em torno de novas práticas discursivas que o protestantismo constituiria sua principal arma de ataque à Roma, mas não somente a esta. Neste sentido sublinha-se que entre os próprios movimentos reunidos em torno da superação dos poderes eclesiásticos católicos, igualmente não cessaram de emergir divergências que suprimem qualquer possibilidade de homogeneidade dentro do movimento reformado em torno da linguagem e das práticas de leitura das Escrituras.

Eram grupos de leituras, práticas e conceitos relativamente distintos que de início se uniram para depois se dividirem em lutas pela verdade reformada em processos de constituição. O literal *encarniçamento* dessas batalhas lançaria à margem determinadas práticas com o texto, ao mesmo tempo que inauguraria a paulatina inscrição da hegemonia de outras.

Devido ao que poderíamos chamar na atualidade de *luterocentrismo*, afirma-se que ainda há um extenso trabalho a ser feito sobre essas lutas e alianças, combates e derrotas sobre os quais vão emergindo e se firmando as orientações gerais de leitura por intermédio das

Reformas. O embate entre Thomaz Müntzer e Lutero é o mais emblemático para uma compreensão dessas discontinuidades e conflitos em torno do texto.

Ambos ex-monges agostinianos, Lutero e Müntzer não deixam dúvidas sobre uma luta que tinha por centro práticas plurais em torno das Escrituras na primeira metade do século XVI. Assim, o palco político e religioso no qual aconteceu a *Guerra dos Camponeses* (1524–1525)⁷⁸ liderada por Müntzer, e contra a qual Lutero se posicionaria de forma veemente, ainda que inicialmente tenha sido simpático às reivindicações populares que a impulsionou, pode muito bem ser observada também como cenário de disputas em torno de modos de ler a Palavra.

Em tal sentido, enquanto o movimento camponês usaria as Escrituras para justificar a partilha fraternal da terra e dos recursos naturais, o alívio da excessiva carga de trabalho que ia sendo imposta de forma crescente ao campesinato, pagamentos justos no sistema de arrendamento, entre outras reivindicações (CALDAS, 2018), Lutero lançaria mão do mesmo texto para justificar o poder de príncipes e senhores, bem como o direito destes sobre as vidas dos revoltosos.⁷⁹ Leitura que vai sendo conformada à ideia de permanência do sujeito na ordem social que Deus lhe designara.

Müntzer havia se tornado um dos Profetas de Zwickau,⁸⁰ revoltosos religiosos e místicos que afirmavam receber profecias diretamente de Deus, cujas práticas discursivas se voltavam para o estabelecimento do reino milenar de Cristo (BLOCH, 1973). É nas revoltas religiosas do século XV, como a dos taboritas,⁸¹ que a insurreição camponesa do século XVI encontra suas raízes. Revoltas com origens nas camadas populares que partilhavam o ideal de uma comunidade cristã onde não haveria servos ou senhores, na qual ocorreria uma permanente partilha igualitária de bens (BUBENHEIMER, 2014).

Com a vitória dos príncipes e senhores, Müntzer seria decapitado e, sob tortura, lhe seria exigida a renúncia de suas *heresias* – *heresias* estas que diziam respeito à primazia da experiência espiritual sobre o grafado. Entre ele e Lutero pairavam sentidos plurais em torno

⁷⁸ Em termos foucaultianos, pode-se dizer que essa guerra se inscreve na esteira das revoltas de condutas que marcam o fim do Medievo e a transição para o Renascimento. A Guerra dos Camponeses foi uma das maiores revoltas populares do Ocidente, se estendendo, na Europa Central, a todos os países de língua alemã.

⁷⁹ Calcula-se que entre 100 a 300 mil camponeses tenham morrido na guerra. A história registra como importante documento que legitimou essa matança a carta de Lutero “Contra as hordas salteadoras e assassinas dos camponeses”, de 1525, ainda que a supressão do movimento já estivesse em curso à época da publicação do texto luterano.

⁸⁰ Anabatistas, Profetas de Zwickau, entre outros, são grupos situados nas referências historiográficas como parte da chamada ala da Reforma Radical, que têm como marcas principais o misticismo do baixo medievo e os anseios de transformações sociais, o que lhes rendeu perseguições tanto da parte do catolicismo quanto de outros protestantismos.

⁸¹ Grupo radical que se associou aos discípulos de Jan Huss, encampando uma luta político-religiosa. O grupo fundou a cidade de Tabor, em 1420, na Boêmia.

do que seria a *iluminação*. Ainda que para ambos Deus é luz que revela o conhecimento ao pensamento, na teologia de Müntzer esse não estaria encerrada aos limites do escrito, mas seria uma experiência viva que acontece sempre na ordem temporal do presente, como demonstra seu pensamento no Manifesto de Praga (1525, n.p., tradução nossa): “[...] você não conseguirá provar a fé cristã com as palavras mortas da Bíblia, por mais que você fale sobre isso”. No mesmo documento, Müntzer, situado na esteira do misticismo medieval, fala duas vezes sobre uma revelação que atravessa os sentidos e o corpo, denotando uma prática de leitura que difere tanto do catolicismo quanto da proposta por Lutero: “Mas a palavra de Deus, que penetra no coração, cérebro, pele, cabelo, osso, medula, suco, força e poder, deve vir até nós de forma diferente” (MÜNTZER, 1525, n. p., tradução nossa).

Diferentemente do que propunham *os teólogos de Wittenberg*, para Müntzer, ainda que o texto bíblico pudesse ser usado em comparação a uma experiência de revelação atual ou para ratificá-la, essa o transcendia, incluindo, entre outras, experiências, sonhos, visões e revelações. No estudo de Ulrich Bubenheimer (2014, p. 57, tradução nossa), encontram-se traços da proposta de Müntzer, em suas próprias palavras:

Ao limitar a revelação divina ao livro da Bíblia, os teólogos de Wittenberg adoram um Deus mudo.

A palavra divina que é verdadeira no presente não é dada ao escolhido pelos livros, mas pela boca de Deus que fala hoje.

A revelação que Deus fala ao coração do crente, pode, no entanto, ser comparada à revelação dos testemunhos da Bíblia.

A fé, no entanto, só pode ser criada na alma do homem por essa Palavra viva, não pela letra seca das Escrituras.

À semelhança do que seria paulatinamente considerado delírio, para Müntzer, a Palavra só era viva quando transcendia e extrapolava o grafado que dela tentava dizer: “[...] palavra espiritual, escrita não com tinta, mas com o dedo vivo, e é disso que dão testemunho os livros corpóreos da Bíblia” (MÜNTZER, 1525, n.p., tradução nossa).

Tomando os modos de leitura dos profetas bíblicos, Müntzer expressaria o que pode ser identificado como resumo de sua prática com a Palavra. Para ele, o texto sagrado não é aquilo que foi falado no passado, mas o que continua falando no presente. Em suas palavras, reproduzidas por Ernest Bloch (1973, p. 15): “Daí terem todos os profetas o hábito de dizer: ‘Assim fala o Senhor’, como se fosse passado, porém usando o tempo presente.” Texto e

presente estariam imbricados em uma eterna atualização da Palavra transcendendo *a letra seca das Escrituras*.

É com veemência que Lutero se dirige contra as práticas místicas de Müntzer e dos anabatistas. Ao tomar, por exemplo, a teologia mística da união matrimonial na qual, segundo ele, as pessoas afirmavam poder relacionar-se e lidar “[...] sem intermediação, nesta carne mortal e corrupta, com a inescrutável e eterna majestade de Deus”, o teólogo declarou: “[...] as mesmas estultícias espalharam entre o povo Müntzer e os anabatistas que, depois de afastado Cristo, insistiam em dizer que tinham revelações, que transitavam com Deus diretamente e falavam com ele” (LUTERO, v. 3, 1539/1992, p. 426).

Müntzer, por sua vez, além dos ataques à *teologia de Wittenberg*, também se voltou contra Roma, demonstrando um claro rompimento com a autoridade da tradição, bem como denunciando o uso que o catolicismo fazia das Escrituras: “Assim também são os sacerdotes usurários e roubadores de dízimos, que engolem as palavras mortas das Escrituras para depois vomitar a letra sobre a fé inexperiente dos verdadeiramente pobres” (MÜNTZER, 1525, n.p., tradução nossa).

Para nós, a prática discursiva de Müntzer encontrava-se em desvantagem em relação àquela que Lutero foi amalgamando, por duas razões principais: em primeiro lugar, por se encontrar naquele momento a serviço de uma revolução social que se opunha de forma radical ao poder político e econômico dos príncipes, cujo apoio Lutero reconheceu como fundamental à continuidade da Reforma. Em segundo, porque a fluidez de uma leitura-revelação que transcende o escrito, posto que sempre aberta a novos sentidos definidos pelo presente de quem lê, colocava-se na contramão de qualquer possibilidade de um movimento que viesse a enfrentar as seculares práticas católicas com o texto. Lutero parece se situar em outra perspectiva, reconhecendo a si mesmo apenas como instrumento que trazia à luz a mensagem verdadeira e clara das Escrituras. Palavra que anunciava outra e correta ordenação do mundo, não necessariamente pela demolição da ordem existente.

Outro importante rompimento no interior das reformas deu-se entre Lutero e Zwinglio. Novamente estava em disputa o que para Lutero era *a mensagem verdadeira* das Escrituras em sua apresentação literal, na Ceia, do corpo e do sangue de Cristo. Sobre a Ceia do Senhor, Zwinglio interpretava que pão e vinho *significavam* o corpo de Cristo, ao passo que para Lutero ocorria de fato a união entre as substâncias, o que foi chamado posteriormente de consubstanciação.

Zombando do fato de que não havia consenso interpretativo entre Zwinglio e seus partidários, Lutero (1992, v. 4, p. 226) se expressa em termos que permitem um vislumbre

dessas lutas: “[...] é neste ponto que perguntamos como é possível que entre os fanáticos o mesmo termo, palavra e interpretação esteja em desacordo consigo mesmo sobre o mesmo assunto, de modo que um diz sim, o outro, não”.⁸²

Se por um lado não se pode negar as ações de Lutero no sentido de acomodação da Reforma aos poderes políticos e econômicos de sua época, por outro é também verdadeiro a afirmação de significativos indícios que solicitam ponderações diante das críticas de Müntzer a uma atuação de Wittenberg sobre a Palavra na condição de “letra morta”. Nesse sentido é importante considerar a interrupção de interlocução e disputas entre os dois ex-monges com a morte de Müntzer em 1525 e a continuidade da composição da obra de Lutero por mais 26 anos.⁸³ Dada essa informação, afirma-se que a prática luterana com a linguagem transcende qualquer possibilidade das Escrituras como *letra seca*, como será apresentado adiante.

Igualmente se demarca que à complexidade e à profusão de lutas que desbordam do dualismo catolicismo *versus* protestantismo somava-se um jogo no qual se disputava todo um sistema de códigos culturais, práticas, linguagens, esquemas de recepções e regimes de verdade. Abalar tudo isso e propor sua superação estaria no cerne do acontecimento da Reforma Protestante.

Das intersecções discursivas entre Lutero, Müntzer e Zwinglio,⁸⁴ sublinha-se um golpe que, como já referido, há muito pedia passagem e viria a instituir uma nova ordem: a rejeição ao governo da Igreja de Roma. *Pari passu* essas lutas entabulariam uma nova relação entre palavras e coisas.

Desde o século XII as práticas de leitura na Eclésia católica foram se constituindo sob orientação do método escolástico, este, segundo a crítica protestante, posto a serviço da preservação da autoridade e, conseqüentemente, de uma ordenação social via instituição que se sustentava pelo poder da tradição. Enquanto no movimento camponês, as práticas de leitura da Palavra impulsionariam e fortaleceriam a desordem social rumo a um novo ordenamento, sob o pontificado romano a teologia escolástica havia sustentado a proeminência de um governo de pretensões universais.

⁸² A questão da ceia é demarcada pela historiografia como o principal cisma intra-reforma nesse momento inicial do movimento, vindo a dividi-lo (GONZALEZ, 1995; KLEIN, 2005). Tal configuração poralizava zwinglianos e calvinistas de um lado e luteranos de outro. Prevalceria posteriormente a compreensão do simbólico atravessando esse sacramento, como postulava os dois primeiros grupos.

⁸³ Lutero morreu em 1546.

⁸⁴ Uma extensa narrativa podia ser constituída sobre os embates entre Lutero e Zwínglio; no entanto, acreditamos que já se encontram bastante demonstradas as lutas em torno das verdades do texto que fundam um novo modo de conhecer as Escrituras, interesse central deste estudo.

A crítica à Escolástica, uma das primeiras censuras de Lutero, foi entrelaçada à crítica à tradição e aos usos que a Eclésia católica havia solidificado na relação com as palavras e principalmente com a alegoria. A nosso ver, será nesses enfrentamentos entre saberes, práticas discursivas e de poder, que a Reforma luterana irá constituir significativas dobras que farão emergir no campo da teologia uma nova relação com a linguagem e com a tradição.

No processo de *superação da Escolástica*, o discurso do ex-monge a expõe como *heresia tomista, moda diabólica*, e Aristóteles, um “[...] palhaço que, com sua máscara grega, tanto enganou a Igreja” (LUTERO, v. 1, 1517/1992, p. 13). Para o reformador, a escolástica encontrava-se na base de uma “[...] doutrina e vida [que] não vêm do Espírito de fé, mas é regida pelos ditames da razão natural, com a luz da natureza, iluminada por Aristóteles” (LUTERO, v.3, 1524/1992, p. 52).

Diferentemente do Deus cognoscente que a teologia escolástica aristotélica, segundo Lutero, fizera emergir a partir de Tomás de Aquino, no século XII, o que propunha a Reforma era uma volta à conversão pela fé, à revelação divina que irrompe no encontro com a Palavra e com a cruz. Apenas por meio desse enlace seria possível reconhecer-se como pecador: “Isso, porém, não é obra da ética de Aristóteles, mas da letra e do Espírito.” (LUTERO, v. 3, 1524/1992, p. 52), asseverou ao contestar qualquer poder da filosofia em negar ou confirmar a revelação de Deus ao mesmo tempo que apresenta as Escrituras como *letra* animada, vivificada.

Aqui se observa que não é contra a filosofia que Lutero se posiciona e sim contra o lugar que esta ocupara na validação teológica. É contra uma teologia que em sua crítica há muito se apartara da espiritualidade⁸⁵ que o reformador se empenha, ao mesmo tempo que apresenta o saber teológico como experiência que ultrapassa qualquer saber acadêmico. Posta à luz dos embates com Müntzer, a proposta é de uma leitura que nem está apoiada na mística dispersiva que relativiza o grafado, tampouco em uma que se funda apenas na razão como a que se firmou na escolástica aristotélica.

Em sua denúncia, o tomismo não apenas estava sob a autoridade do papado, como também relacionado a todo o sistema doutrinário que havia sido introduzido ao lado do Evangelho. Assim é que, se por um lado, a razão tornara-se suficiente para o conhecimento de Deus, por outro, o sistema de indulgências instituíra a salvação humana pelas próprias obras. Em ambas as frentes o poder institucional eclesiástico fora beneficiado e fortalecido, e a

⁸⁵ Aqui compreendida como as experiências com a verdade que implicam uma conversão do sujeito que, nesta relação, é modificado. Já no conhecimento filosófico, “[...] é a forma de pensamento que determina as condições de acesso do sujeito à verdade” (CASTRO, 2004, p. 95).

independência humana em relação à revelação e à salvação dispensava a necessidade da atuação divina.

Outro conhecimento da época posto em xeque por Lutero foi a astrologia. Se a escolástica se tornou suporte para a constituição de heresias, sobre a astrologia, ainda que considerada *arte racional*, nela também não se deveria fiar a direção da própria vida. Enquanto Philipp Melanchthon, principal discípulo de Lutero na Alemanha, empenhar-se-ia por um longo período na descoberta do dia e hora exatos do nascimento do reformador para daí elaborar seu mapa astral, Lutero se voltaria contra a consulta aos astrólogos. Assim é que se ao uso interpretativo da Palavra não se permitia um regime dispersivo ou um exercício meramente racional, sobre a construção da fé, essa também não deveria se fixar senão em Deus. Nisso residia a orientação do reformador para não se consultar astrólogos:

O que estamos dizendo então sobre Lichtenberger e seus semelhantes? Isto é o que eu digo. Em primeiro lugar, considero a base racional de sua arte celestial como certa, enquanto a arte em si é incerta. Ou seja, os sinais no céu e na terra não falham. Eles são obra de Deus e dos anjos, enviados para nos avisar, e não é nada fazer disso uma arte e atribuir tais conexões às estrelas. Em segundo lugar, próximo a isso, no entanto, pode ser que Deus ou seus anjos o tenham levado [Lichtenberger] a fazer muitas previsões que se tornaram realidade, mas para deixá-lo entender que a arte é incerta, Deus o deixou falhar.

E esta é a nossa conclusão: os cristãos não devem pedir tal profecia porque eles se dedicaram a Deus e, portanto, não precisam de tais leituras e previsões. (HOPPMANN, 1997, p. 50, tradução nossa).

Enquanto a leitura de sinais nos céus e na terra vai sendo posicionada nas fronteiras da certeza/incerteza, a confiança que não se apegava a nada, senão a Deus por meio de sua Palavra é formulada como única segurança para o cristão. Se é certo que existia uma real conexão entre aqueles, havia, porém, Deus, a quem se deveria confiar toda a orientação e sustento da vida. Ervas, benzeduras, o badalar dos sinos para afastar demônios, sal bento, água-benta, o enterro do morto com o capuz de um monge, tudo isso Lutero vai destrinchando, de modo a desfazer uma leitura de mundo carregada de encantamentos, ao mesmo tempo que propunha outros códigos de percepções e um novo processo de subjetivação pela Palavra de Deus. Segundo Bayer (2003), é sob essa perspectiva teológica que a chamada *secularização* proposta pela Reforma pode ser pensada.

Nas orientações sobre a confissão de si, o reformador elabora sentenças a serem reconhecidas pelo fiel em um regime de verdade a ser primeiro aprendido, de modo a substituir qualquer superstição. Parece-nos que o que estava em jogo nas orientações de Lutero (1519/1992, v. 1, p. 234) sobre a quebra do primeiro mandamento, por exemplo, é uma tessitura

delicada, minuciosa de práticas a serem extirpadas, ao mesmo tempo que se fabricava um novo sistema perceptivo para olhos e ouvidos:

Se quisermos confessar-nos, devemos confrontar-nos logo apenas com os Dez Mandamentos e dizer como pecamos contra eles, a saber, da seguinte forma:

Contra o primeiro mandamento de Deus:

Que procuramos ajuda junto a feiticeiros e feiticeiras quando em adversidade.

Que acreditamos nos sinais e conselhos dos astrólogos em relação a objetos e acontecimentos.

Que praticamos a feitiçaria.

Que observamos os dias escolhidos.⁸⁶

Que fizemos pacto com o diabo.

Que atribuímos a adversidade ao diabo ou às pessoas más.

Que acreditamos que figuras, benzeduras e ervas protegem contra perigo e adversidade.

Que não cremos que todas as coisas boas e a felicidade vêm somente de Deus.

Que não cremos que somente Deus pode ajudar na adversidade.⁸⁷

Escolástica, misticismo, superstições. Por intermédio da imprensa e conseqüente proliferação da leitura, todas essas frentes de batalhas em torno de um novo processo de subjetivação seriam entrelaçadas e popularizadas em uma profícua publicidade que, segundo Hill (2003), causaria inveja a qualquer autor da contemporaneidade. Diante dessa enxurrada de escritos: panfletos, tratados, cartas, sermões transcritos, canções e palestras aliadas a liturgias que saltavam do latim para o vernáculo, o arquivo nos convida a pensar sobre um paulatino amoldamento do olhar ao escrito e do ouvido à constituição de uma razão que vai encontrando na reflexão sobre o impresso importante elemento de conformação. Mais que isso, com a tradução da Bíblia para a língua do povo um novo e potente processo de subjetivação pelo grafado que a todos pretende alcançar:

Com a tradução de Lutero da Bíblia e da sua linguagem, das suas figuras e histórias, sejam de Abraão ou de Jó, de Sara ou de Rute, mas sobretudo da história da vida, do sofrimento e da morte de Jesus, um mundo inteiro foi apropriado – o mundo linguístico e imagine o mundo de arquétipos específicos, protótipos, modelos de orientação e possibilidades de identificação. Este mundo moldado linguisticamente interpretava os seus ouvintes e leitores, permitindo-lhes crescer nele – permitindo-lhes interpretar-se a si próprios através desta linguagem e das suas imagens e permitindo-lhes compreenderem-se a si próprios através dela. (BAYER, 2003, p. 74, tradução nossa).

Observa-se na prática luterana com a linguagem tanto uma reestruturação e criação de novos modos de articulação, como também uma massa discursiva em cujas unidades o

⁸⁶ Segundo o tradutor e comentador do escrito luterano, aqui o reformador está se referindo às três sextas-feiras subseqüentes à cada trimestre que, segundo a crença popular, determinavam o tempo.

⁸⁷ Em Genebra, Calvino levaria a um nível exponencial a superação de tudo o que lembrasse a *magia pagã*, bem como rituais comuns ao catolicismo, como veremos no próximo capítulo.

reformador faz funcionar essas novas práticas. Assim é que Klopstoc, acionado por Bayer (2003) propõe que em nenhuma nação uma única pessoa moldou tanto a linguagem de um povo como fez Lutero na Alemanha.

Os movimentos reformados não lograram êxito na supressão da escolástica, o que viria constituir o cerne da denúncia de Jacob Spener no fim do século XVII, sobre a qual falaremos no Capítulo 7. No entanto, Muller (2003) oferece uma interessante observação quando discorre sobre uma escolástica protestante que não necessariamente significou um retorno à escolástica tomista. O autor afirma que o uso acadêmico do método desde o século XII até o XVIII demonstra significativas mudanças que o retira de qualquer compreensão estática ou contínua. Nesse sentido, o estudo recomenda atentar para os princípios teológicos que vão conformando a teologia reformada. Em suma, completa o autor, “[...] elementos significativos do método nominalmente ‘escolástico’ da ortodoxia protestante derivam, não da escolástica medieval, mas do humanismo renascentista” (MULLER, v.1, 2003, n.p., tradução nossa).

Do que nos interessa do arquivo da Reforma sublinhamos o processo de irrupção, mas também o de revisão e atualização que toma a vasta codificação histórica do cristianismo, que vai pinçando palavras, linguagens, textos, colocando-os a serviço de uma discursividade que se opõe ao instituído de um presente ao mesmo tempo que conforma suas próprias relações de poder/saber.

Nesse contexto, a *ortodoxia dos antigos* não é negada, mas acionada sob a crítica e, ainda, apenas até onde fosse possível uma reconciliação com suas vozes. Agostinho encontra-se no centro do retorno aos pais da Igreja, ao mesmo tempo que é posto sobre o crivo da liberdade de consciência reclamada por Lutero: “Onde está aquela promessa mediante a qual fizemos o pacto de que queríamos tratar das próprias Escrituras, e não dos comentários de homens?” (LUTERO, 1525/1992, v. 4, p. 158), perguntava o reformador a seus oponentes. Sob esse princípio de liberdade, ele continuava desafiando seus inquiridores bem como a tradição:

Portanto, não crês nos ditos dos pais? Respondo: Devo crer? quem mandou crer neles? Onde está o mandamento de Deus a respeito desta fé? Por que não acreditaram eles em seus pais? especialmente Agostinho, que quis ser livre, e mandou que todos sejam livres em relação a todos os escritos humanos?
Pois que outra coisa fazem os pais senão procurar e proferir os testemunhos claríssimos e evidentes da Escritura? Miseráveis cristãos cuja palavra e fé ainda se baseia nas glosas de homens e espera pela elucidação da parte deles. (LUTERO, 1992, v. 4, p. 158).

Contra a confusão babilônica das *palavras*, Lutero desafiava a Alemanha um retorno à origem destas. Nessa esteira, destaca-se que já em 1516 Erasmo de Roterdã (1469-1536) havia

publicado o Novo Testamento em grego, resultado de um trabalho que incluía o método comparativo e a crítica que puseram a Vulgata em uma posição de tradução duvidosa. O Novo Testamento grego de Erasmo seria um dos textos adotados por Lutero para a tradução de seu Novo Testamento para a língua alemã.

Do caminho pavimentado por hereges e condenados às fogueiras, blasfemadores que há muito tentavam profanar a ordem instituída sobre o texto, humanistas e reformadores se uniam no mesmo movimento de retorno aos originais. O grego tornar-se-ia preferível ao latim, a filologia e a história mais confiáveis do que a teologia institucionalizada e a Vulgata submetida à análise como nunca antes.

Na defesa da restauração da *verdadeira* ordem discursiva em torno da salvação humana e da centralidade de Cristo nos Evangelhos, vocábulos seriam destacados pela potência na constituição de outra compreensão: “A menos que você entenda *estas* palavras *desta* maneira, você nunca entenderá esta carta de São Paulo ou qualquer livro das Escrituras”, dizia Lutero (1972, p. 6, grifos nossos) em sua introdução à carta de Paulo aos Romanos. Palavras como lei, Evangelho, pecado, punição, graça, fé, justiça, Cristo, Deus, boas obras, amor, esperança e cruz, entre outras, são apresentadas como fulcros da atualização do verdadeiro ordenamento salvífico: “Fique de guarda, portanto, contra qualquer professor que use essas palavras de maneira diferente, não importa quem ele seja, seja Jerônimo, Agostinho, Ambrósio, Orígenes ou qualquer outra pessoa tão grande ou maior do que eles” (LUTERO, 1972, p. 6).

Lutero não cessou de estabelecer novas relações com as palavras e com o funcionamento dessas no interior do discurso e sua prática textual parece não estar longe da assertiva de Michel Foucault em *Palavras e as coisas* (1999, p. 110): “mantendo a linguagem na irrupção de seu ser e questionando-a em direção de seu segredo, o comentário se detém perante o caráter íngreme do texto prévio e dá-se a tarefa impossível, sempre renovada, de repetir em si seu nascimento: sacraliza-o.”

Uma vez encontrada a linguagem em seu próprio ser, sem adicionais de quem quer que seja, Lutero se sente livre para fazer as Escrituras transitar livremente em ruas e mercados, em sua versão mais simples e transparente:

Pois não se tem que perguntar às letras na língua latina como se deve falar alemão, como fazem os asnos, mas sim há que se perguntar à mãe em casa, às crianças na rua, ao homem comum no mercado, e olhá-los na boca para ver como falam e depois traduzir; aí então eles vão entender e perceber que se está falando em alemão com eles. (LUTERO, 1530/2006).

Palavra eterna que pode habitar as línguas da terra: “Não conseguiremos preservar o Evangelho corretamente sem as línguas. As línguas são as bainhas da espada do Espírito.” Da

liberdade que continuamente reclama para a própria prática textual, destaca-se que esta não se estendeu somente à relação com a autoridade do instituído pelos antigos, mas também aos livros canônicos nos quais não conseguia encontrar as marcas do apostolado e da profecia. Assim é que existiam *livros e livros*. A epístola de Tiago era *palha*, pois não apresentava nenhum caráter evangélico, a de Judas uma cópia de 2 Pedro, tão parecidas eram todas as palavras, portanto deveria ser suprimida, o Evangelho de João era *de longe* preferível aos outros três (LUTERO, 1997). Sobre o Apocalipse de João, dizia no Prefácio de sua tradução da Bíblia, em 1522: “Sobre este livro do Apocalipse de João, deixo cada um livre para ter suas próprias opiniões. Eu não teria ninguém preso à minha opinião ou julgamento. [...] Sinto falta de mais de uma coisa neste livro, e isso me faz considerá-lo nem apostólico nem profético” (LUTHER'S Treatment of the 'Disputed Books'..., tradução nossa).

Apesar de lançar tais juízos sobre os livros de Judas, Tiago e Apocalipse, Lutero discorre sobre as Escrituras como texto inspirado que contém tudo o que a simplicidade da própria mensagem necessita para ser entendida. Escrituras, no entanto, que, como se pode ver, ultrapassava a idéia de um livro fechado referindo-se antes a uma mensagem viva. Assim é que, quanto mais um livro revelasse com clareza a mensagem - Cristo e a salvação pela graça - mais deveria ser prezado pela Igreja e considerado Palavra de Deus.

Sobre a premissa de que a Escritura interpreta a si mesma – tal proposição o impelia a se dirigir de modo imperativo a Catarino de Ambrósio nos seguintes termos:

[...] não te permito que dê a uma passagem da Escritura mais que um sentido. Para mim nada vale o que tentas tantas vezes: também se pode dizer assim; também se pode entender assim; pode-se responder também assim; literalmente pode-se dizer assim; misticamente pode-se dizer assim. Tira este “pode-se” [...].

Mas dize assim: isto deve ser entendido assim, e de nenhum outro modo, para que apresentes um único sentido da Escritura, constante e simples, assim como eu o faço e fiz. [...] Sabes que se deve lutar exclusivamente pelo sentido literal, que é único através de toda a Escritura. De nada vale Orígenes, de nada vale Jerônimo, de nada valem todos aqueles que lhe derem vários sentidos. (LUTERO, v. 3, 1524/1992, p. 21).

No engendrar de uma nova prática de leitura, a *alegoria* seria um dos principais alvos de Lutero. Na batalha pela superação da verdade institucional, o reformador invalidaria a interpretação que, alegoricamente, conectava a autoridade pontifical ao sol e o poder régio à lua: “Pois uma alegoria é dúbia e nada prova”. Aos usos do sentido figurado pelo catolicismo, seu ex-integrante dizia: “Fora com tais fantasmagorias! Uma figura nada prova” (1520/1995, v. 1, p. 314), para, em seguida, restabelecer o sentido *verdadeiramente bíblico* do que se discutia.

Apesar de um dos principais embates luteranos girar em torno da institucionalização papal via interpretação alegórica que naturalizava o poder do pontífice como continuidade da autoridade de Pedro, suas palavras deixam clara a possibilidade do uso de uma prefiguração, esta, no entanto, delimitada à *verdade* contida nas Escrituras:

O que desencaminha os judeus senão o fato de que aduzem as prefigurações segundo sua própria cabeça, sem Escritura? O que desencaminhou muitos hereges senão interpretar as prefigurações sem Escritura? Mesmo que o papa fosse uma coisa espiritual, de nada vale querer fazer de Arão sua prefiguração, a menos que houvesse uma passagem que dissesse claramente: “vê, Arão foi uma prefiguração do papa.” (LUTERO, 1995, v. 2, p. 219).

Acaso os romanistas têm o poder de interpretar figuras como e quanto queiram, sem qualquer Escritura? (LUTERO, 1995, v. 2, p. 223).

[...] mesmo que fossem suficientemente sábios e tivessem dado um cumprimento espiritual à prefiguração, ainda assim isso não teria validade a menos que tivessem uma passagem manifesta da Escritura que juntasse a prefiguração e o cumprimento espiritual. Do contrário, cada um poderia fazer disso o que quisesse. (LUTERO, 1995, v. 2, p. 228).

Sem negar a riqueza da Palavra em figuras gramaticais, hipérboles e metáforas, o reformador opera um corte entre o conhecimento por semelhança e o que é *o fato verdadeiro*. Em suas palavras: “No entanto, há que haver certa diferença entre a metáfora e o fato verdadeiro, porque semelhança (como dizem) não é identidade” (LUTERO, v. 3, 1521/1992, p. 145). Calvino, em seu comentário sobre o livro de Gálatas, ao falar sobre uma alegoria usada pelo apóstolo Paulo, emite sua reprovação, também de modo contundente, ao uso indiscriminado que se passou a fazer da alegoria desde Orígenes, no século 2:

[...] uma vez que estas coisas são alegóricas (ἀλληγορούμενα), Orígenes e muitos outros com ele aproveitaram-se desta ocasião para afastar, de toda maneira possível, as Escrituras de seu verdadeiro sentido (a genuíno senso). Eles concluem que o sentido literal é muito fraco e pobre e que, sob a casca da letra, existem mistérios mais profundos que não podem ser extraídos senão por meio de alegorias. E fizeram isso sem dificuldade; pois as especulações que aparentam engenhosidade, e não a doutrina sólida, sempre foi e será preferida pelo mundo.

Com essa aprovação, o sistema licencioso atingiu gradualmente tal dimensão, que todo aquele que usava as Escrituras para seu próprio entretenimento não somente deixou de ser punido, como também obteve o mais prolongado aplauso. Por muitos séculos, nenhum homem era considerado arguto, se não tinha astúcia e ousadia para, com engenhosidade e destreza, mudar em diversos significados a Sagrada Palavra de Deus. Isso, indubitavelmente, não passava de uma trama de Satanás, para enfraquecer a autoridade da Escritura e remover de sua leitura qualquer vantagem autêntica. Deus vingou esta profanação com um juízo justo, ao permitir que o significado puro das Escrituras fosse sepultado debaixo de falsas interpretações. (CALVINO, 2013, n.p.).

Diríamos que em Calvino se encontram tons bem mais fortes nos fios que acrescenta à trama discursiva iniciada por Lutero. Observa-se ao longo deste trabalho que, principalmente na discursividade do teólogo francês, o centro em aberto provocado por significativos rompimentos no campo da linguagem vai se fechando e a liberdade com o texto observada em Lutero, igualmente operada por Calvino, apresentar-se-á paulatinamente organizada de modo sistemático em suas Institutas (1559/2015).

É possível dizer que não apenas o trabalho de Calvino, mas também, e talvez principalmente, o de Philipp Melancthon, demarcariam a virada para uma leitura representacional do texto bíblico que foi sendo conformada nos séculos XVII e XVIII, atravessando as principais fontes dogmáticas dos protestantismos nos próximos séculos.

Para Foucault, o *modo de conhecer* que fora lançado, pela idade da razão ao *status* de ilusão, quimera, seria transformado em “[...] lembrança deformada de um conhecimento misturado e sem regra, onde todas as coisas do mundo se podiam aproximar ao acaso das experiências, das tradições ou das credulidades” (FOUCAULT, 1999, p. 70).

Em busca daqueles que teriam preservado uma forma outra de saber, paulatinamente adormecida entre as páginas dos livros, o filósofo encontra nos loucos e nos poetas os guardiões dos segredos da época em que se conhecia pela similitude. À margem desse saber que cindiu seres, signos e semelhanças, e como que para limitar os seus poderes, os loucos garantiriam uma função homossemântica de reunir todos os signos e preenchê-los “[...] com uma semelhança que não cessa de proliferar” e, por isso, acaba por apagá-los. Os poetas, por sua vez, inversamente, sustentariam o papel alegórico e, “sob a linguagem dos signos e sob o jogo de suas distinções bem determinadas, põe-se à escuta de ‘outra linguagem’, aquela sem palavras nem discursos, da semelhança” (FOUCAULT, 1999, p. 68).

Lutero chamou de *doce volúpia* essa forma de conhecer ao mesmo tempo que lançou as bases do que viria conformar uma nova episteme na teologia:

Pois a inteligência e a mente são extraordinariamente dispersas com esta variedade, enquanto, se fosse proposta (sempre que possível) uma única significação simples e se colocares de lado as demais imagens e figuras, reunirás em calma e facilidade toda aquela confusão no coração, e assim prestarás também uma ajuda extraordinária à memória e inteligência e não mais envolverás a mente simultaneamente na mais doce volúpia. (LUTERO, v. 3, 1521/1992, p. 143).

Quase um século depois, a discursividade cartesiana demonstraria a dispersão e a espessura que adquirira tal proposição no acesso à verdade:

Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos [...].

Toda a ciência é um conhecimento certo e evidente [...]. (DESCARTES, 1684/2010, n.p.).

A enxurrada assistemática da prática discursiva de Lutero foi seguida por uma conformação e atualização da ortodoxia cristã nas linhas gerais que marcariam a divisão do cristianismo entre catolicismo e protestantismo: a doutrina da graça, da justificação pela fé, do sacrifício salvífico de Cristo, da autoridade primeira da Palavra. Confissões, catecismos e tratados – todos constituídos na certeza de exposição da mensagem mesma, sem jamais pretender enunciar outra, senão aquela que representa.

No processo de subjetivação instaurado pela Reforma varria-se a ideia de mediação por meio da autoridade hierárquica, bem como a possibilidade do conhecimento de Deus sem a conversão e mediação do Espírito. A doutrina do sacerdócio de todos os crentes desembocaria em um exercício religioso leigo que, ao longo de cinco séculos, performaria permanentes atualizações do reformismo protestante.

A atualização do que se compreendeu como práticas primeiras do cristianismo primitivo ocorreu de modo paralelo à constituição de uma verdade sobre Deus que não deveria ultrapassar o texto e, ao mesmo tempo, somente acessível pela revelação. Assim, concomitantemente ao processo de fixação de significados para palavras e textos, constituía-se também a ideia de texto revelado no qual a Palavra é Palavra de Deus. Modificações conjugadas também aos ajustes nas relações com a imagem constituídos pelas Reformas. Texto e figura mais uma vez imbricados.

4.3 A atualização da figura nos protestantismos

Se o texto se constituiu a viga central sobre a qual o protestantismo foi performando sua relação discursiva com a Modernidade, no que se refere à imagem, enquanto a posição de Lutero foi marcada pela ambiguidade sobre sua remoção dos templos, a de Calvino foi de definitiva ruptura, reiterando em suas justificativas a proeminência da razão e do escrito. Nesse sentido, o caminho percorrido pelo cristianismo medieval na constituição de uma união com a imagem, bem como da potência de uma relação que se dava pela união de olhos e espírito, não escapou à percepção, nem à forja teológica calvinista:

Uma vez feitas as imagens que representam Deus, segue-se de pronto a sua adoração, porque nelas os homens pensam contemplar a Deus e nelas também O adoram. Como resultado disso, fixando nelas tanto os olhos quanto o espírito, os homens começaram

a embrutecer-se cada vez mais, deslumbrando-se com elas e nutrindo por elas admiração, como se nelas houvesse qualquer coisa de divindade! (CALVINO, v. 1, 1559/2003, p. 114).

A saída proposta foi a repulsa à imagem religiosa, paralelo ao reforço de um acesso ao verbo pela razão, pelo ensino. Reforçava-se o princípio moderno de acesso do sujeito à verdade por exigências cognitivas. É fincado no texto, em detrimento da imagem, que o teólogo francês exorta sobre o exercício de um programa pedagógico reformado:

Qual seria o objetivo de, nos templos, erguerem-se, por toda parte, tantas cruzes de madeira, de pedra, de prata e de ouro, se fosse ensinado honesta e fielmente que Cristo morreu na cruz para tomar sobre si a nossa maldição (Gl 3.13), sacrificando o próprio corpo para expiar nossos pecados (Hb 10.10) e lavá-los com o seu sangue (Ap 1.5), enfim, para reconciliar-nos com Deus, o Pai? (Rm 5.10). Só desse fato poderiam aprender mais do que mil cruzes de madeira ou de pedras (poderiam ensinar). (CALVINO, v. 1, 1559/2003, p. 113).

Destaca-se, no entanto, que a negativa de Calvino se dá apenas sobre a arte sacra; assim, desde que a pintura e a escultura se ativessem ao real, podiam ser meios de expressão, dentro delimites estabelecidos: “Resta, portanto, que se pinte e esculpa somente aquilo que está ao alcance dos olhos, de sorte que a majestade de Deus, que paira muito acima da percepção dos olhos, não se corrompa mediante representações descabidas e fantasiosas” (CALVINO, v. 1, 1559/2003, p. 118). Traços da conformação de um novo olhar e de uma nova sensibilidade diante da figurabilidade cada vez mais atrelados apenas ao que se vê e ao que se prova existir.

A iconoclastia protestante não produziu um efeito abrupto na negação da imagem. Durante um longo tempo esta foi mantida entre uma das principais justificativas de conflitos e tumultos entre católicos e reformados. Se no calvinismo e na Reforma Zwingliana a destruição das imagens sacras aconteceu em larga escala, no luteranismo, cenas como a da Santa Ceia, entre outras, continuaram sendo pintadas nas igrejas, muitas vezes com a caracterização dos rostos dos reformadores. Também por meio de gravuras avulsas o luteranismo permitiria o uso privado de litografias que performassem sua teologia, servindo estas de instrumentos domésticos de educação cristã.

Lucas Cranach, o velho, seria ainda o autor de doze xilogravuras que integrariam a Bíblia de Lutero. Destaca-se também que na intensa batalha panfletária entre Reforma alemã e Catolicismo, o uso de gravuras e caricaturas que retratavam um e outro lado de modos satíricos constitui-se interessante campo de análise sobre os usos da imagem no período. Segundo Michael D. Schmid (2017, p. 24, tradução nossa), “Os textos foram preferencialmente escritos em língua vernácula alemã e em forma de versos memoráveis e muitas vezes fornecidos com

ilustrações. Às vezes, as ilustrações eram até o elemento central e o texto servia apenas para interpretá-las”.

No estudo, *Apenas para os olhos da mente* [...] ⁸⁸ (2006), Susan Moore chama a atenção para um movimento nos estudos contemporâneos que tem se voltado para atualizações no conceito de imagens nos protestantismos do século XVII. A autora debruça-se sobre a transformação das imagens verbais das Escrituras em imagens mentais. Segundo Moore (2006, p. 82, tradução nossa), sob os limites estabelecidos pelas linguagens e imagens da Escritura, forjava-se uma iconoclastia interior que correspondesse à iconoclastia exterior; assim, “[...] palavras que caíam no ouvido, ou texto que era ativado para falar pelo movimento dos olhos do leitor, podiam transmitir imagens à mente sem cair na idolatria”. Moore discorre também a respeito de um certo consenso entre os estudiosos da atualidade sobre uma não ruptura protestante com o visual, mas de nova orientação teológica na forma como a cultura foi sendo moldada. Em síntese, a cultura reformada ter-se-ia enraizado na Europa e no Novo Mundo por meio da “[...] pregação de sermões como performance, em retratos, em arquitetura, paisagismo e planejamento urbano” (2006, p. 82, tradução nossa).

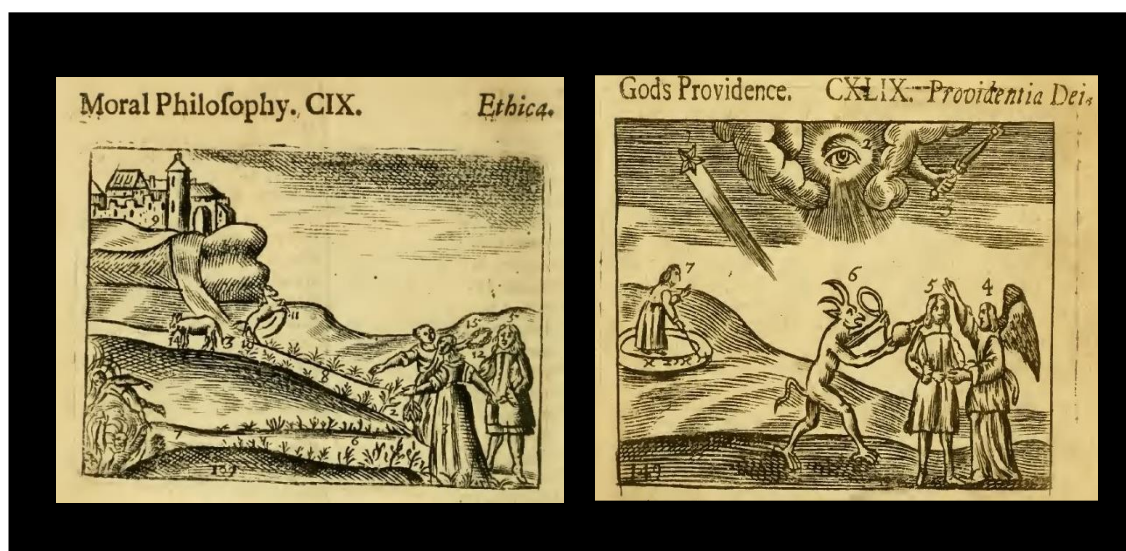
O estudo da autora impeliu-nos à busca pela obra do puritano Richard Bernard, *Imagens contemplativas com preceitos saudáveis*, ⁸⁹ de 1610, na qual, sem nenhuma ilustração e, portanto, avolumando o conceito de imagem no protestantismo, o autor discorre sobre Deus, a Trindade, entre outros temas. No primeiro tema do livro, *The Picture of God (A imagem de Deus)*, Bernard estende-se em uma descrição do Divino que de início é irredutível a qualquer possibilidade de contornos: “Incompreensível, infinito, invisível. Uma substância sem composição, ação sem movimento. Um ser espiritual, de si mesmo eterno”, para depois torná-lo puro movimento, poder, misericórdia, justiça, entre tantos outros atributos seguidos do preceito: “Tema este Deus, acredite nele, conheça-o corretamente, contemple-o invisivelmente, conceba-o sem idolatria [...]” (BERNARD, 1610, p. 1,11, tradução nossa).

Seria na obra educacional de Comenius que encontraríamos uma significativa *alocação da imagem* no magistério cristão protestante. As dificuldades no ensino do latim teriam impulsionado o educador morávio à produção da primeira cartilha ilustrada do Ocidente reformista. Assim, não mais nos vitrais e nas paredes das igrejas, não mais nas figuras das chagas de Cristo ou nas expressões piedosas dos olhares de santos e santas pintados em quadros, mas no livro didático a imagem encontraria espaço definitivo no cristianismo reformado.

⁸⁸ For the mind's eye only: puritans, images and ‘the golden mines of Scripture’.

⁸⁹Contemplative pictures with whole some precepts.

Quadro 10 - Filosofia moral e Providência divina



Fonte: COMENIUS, 1658, p. 136, 191.

Foi do *Orbis Pictus* comeniano, segundo o autor, uma *pequena enciclopédia de coisas sujeitas aos sentidos*, publicada inicialmente em 1657, tornando-se por mais de dois séculos, segundo Carlos Miranda (2011), a principal cartilha de alfabetização na Europa reformista, que foram recortadas as duas imagens acima. Ambas fazem parte de uma sequência de 150 unidades didáticas em quadros, cada uma apresentando “Uma imagem e nomenclatura de todas as coisas principais do mundo e das ações dos homens em seu modo de viver!” (COMENIUS, 1658, n.p., tradução nossa).

Longe de qualquer possibilidade de dispersão ou elevação mística antes encontradas na relação com a figura, o uso da imagem na cartilha teria por igual função educar as massas, mas com o acréscimo de uma elaboração textual que acompanha, explica e descreve seu modelo ao mesmo tempo que o fabrica.

Reapresentando um mundo dividido e ordenado em conjuntos, na *Orbis Pictus* podem ser observados as artes e ofícios, os governos humanos em suas diversas expressões, os mais diversos conjuntos dos seres vivos e inanimados, as virtudes, entre tantos outros elementos e espaços constitutivos do mundo e da vida dos homens como partes de uma realidade devidamente ordenada.⁹⁰ Ensino que se dava, simultaneamente, em latim, mas também no vernáculo do escolar, a exemplo da versão inglesa escolhida, datada de 1658.

⁹⁰ Para Michel Foucault, a *épistémê* clássica tem dois caracteres fundamentais: a ordem e a medida como principais sustentáculos das relações entre os seres, com primazia da primeira sobre a segunda, “De sorte que a relação de todo conhecimento com a *máthêsis* se oferece como a possibilidade de estabelecer entre as coisas, mesmo não mensuráveis, uma sucessão ordenada a quem sempre se pode reduzir os problemas da medida.”

Na apresentação da cartilha é aos *bons mestres* que Comenius dirige a palavra, reforçando a constituição de um mundo classificado e de uma inteligibilidade não dispersiva, representacional e empirista. Nas palavras do autor:

É um pequeno livro, como você vê, sem grande volume, mas um resumo de todo o mundo, e toda uma linguagem: cheio de imagens, nomenclaturas e descrições de coisas.

As imagens são a representação de todas as coisas visíveis (às quais também as coisas invisíveis são reduzidas à sua maneira) de todo o mundo.

[...] porque não podemos agir nem falar com sabedoria, a menos que primeiro entendamos corretamente todas as coisas que devem ser feitas e das quais devemos falar.

[...] pelas descrições das coisas acima mencionadas, as palavras e frases de toda a linguagem são encontradas ordenadamente em seus próprios lugares.

Então, que eles (os escolares) sejam examinados de vez em quando (especialmente agora na escola) o que esta ou aquela coisa é, e é chamada, para que não vejam nada que não saibam nomear, e que não possam nomear nada que não possam mostrar. (COMENIUS, 1658, n.p., grifo nosso, tradução nossa).

É no que nomeia por *incapacidade de abstração da infância* que o bispo morávio justifica seu método, pois os sentidos são “[...] os principais guias da infância, porque nela a mente ainda não se eleva a uma contemplação abstrata das coisas [...]” (1658, n.p., tradução nossa).

No mesmo texto também pode ser observada a dobra que ocorre entre a justificativa católica de educação pela imagem a uma massa que não sabia ler e a elaboração de uma explicação pedagógica que entrelaça figura e texto, tornando a infância espaço do visível explicado e do pensamento ordenado – objetivo de uma educação que intenta torná-la livre de qualquer dispersão ou desordem. Nesse sentido, pode-se dizer que, se em Lutero há uma elaboração teológica que busca superar a ideia de mundo-texto dispersamente interpretável de modo dissociado do grafado, em Comenius tal proposta é reelaborada em função da educação das crianças. Educação que objetiva apresentar-lhes um mundo no qual *nada vejam que não saibam nomear*.⁹¹

Há de se perguntar, no entanto, sobre as respostas das crianças ao longo da história a uma proposta de conhecimento que apresenta um mundo repartido, ordenado, mundo que já existe e sobre o qual tudo já foi falado. Mundo velho e desprovido de mistérios. É, portanto, diante do protagonismo das crianças no consumo, na criação e na reinvenção do que lhes é apresentado como devidamente nomeado que perguntamos: além dos loucos e dos poetas, não seriam as crianças também guardiãs de outras e ricas linguagens e formas de conhecer?

⁹¹ Para Foucault (1997, p. XV), “A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem.”

O recorte das duas imagens da *Orbis Pictus* apresentadas anteriormente não se deu de modo aleatório. Nelas foram identificados não apenas paralelos com o quadro de Charlotte Reihlen e Scharcher, mas também traços que permitem uma inferência sobre a constituição genealógica da governamentalidade protestante na Modernidade que se estendeu também à infância. Desta feita, apresenta-se a descrição da Figura 1 que discorre sobre Hércules diante da bifurcação do ípsilon de Pitágoras, tendo suas escolhas disputadas pela virtude e pelo vício.⁹²

No fim do caminho à direita, não o céu, mas uma cidade terrena encontra-se à espera daqueles que escolhem a virtude, ao passo que no caminho à esquerda o fim é a confusão. Na versão inglesa da obra de Comenius a imagem recebe o título de *Filosofia Moral*, acompanhada deste texto:

Filosofia moral

Essa vida é um caminho, ou um lugar dividido em dois caminhos, como a letra Y de Pitágoras; 1. caminho na trilha da esquerda, 2. estreito na direita; 3. isso pertence ao vício. 4. isso à virtude. 5. A mente jovem imita Hércules; 6. Deixe o caminho da esquerda, saia do vício; 7. a entrada é plana, mas o final é feio e íngreme. 8. Vá na mão direita. Embora seja espinhosa, nenhum caminho é intransponível para a virtude; vá por onde a virtude conduz, siga de lugares estreitos a lugares retos, 9. até a torre de honra. 10. Mantenha-se no caminho reto e você se manterá seguro. Cuidado para não ir além na mão direita. 11. Refreie o cavalo selvagem 12. de afeto à esquerda, do qual você cai de cabeça. 13. Veja que não andes mal na mão esquerda, 14. com preguiça de asno, 15. mas siga em frente com firmeza, persevere até o fim e serás coroado. (COMENIUS, 1658, p. 136, tradução nossa).

Sob a observação que reúne o ípsilon de Pitágoras e o quadro “*The Broad and narrow way*” (1883), percebe-se que, enquanto o quadro de Reihlen e Scharcher parece performar em boa parte o discurso de Lactâncio do século IV, atualizando-o e amalgamando-o às palavras de Jesus, a imagem da cartilha de Comenius recorre ao Hércules grego e à sua vida na terra. À semelhança da proposta luterana, a imagem do *Orbis Pictus* também aponta para a formação do habitante virtuoso na cidade terrena.

Considera-se, ainda, que a imagem também recupera a ideia grega da autonomia humana, apresentando as crianças⁹³ como sujeitos de escolhas entre o vício e a virtude, entre o bem e o mal. Autonomia a ser desenvolvida já na infância, na prática de escolhas antecedidas pela análise, o que ocasionaria, bem depois, a forja de uma criança capaz de decidir sobre a própria salvação, tornando-a sujeito direto da ação missionária evangelística.

⁹² Do latim, defeito, mas também ofensa, imperfeição e falta.

⁹³ Comparada com a primeira imagem da criança na cartilha, o Hércules da unidade pinçada parece um menino que chega ao limiar da adolescência.

O autogoverno e a autodisciplina protestantes que a todos se estende constitui a imagem de uma criança que, às portas da adolescência, difere da criança pequena extensivamente tutelada, presente, inclusive, na forja do autor morávio.⁹⁴ Posteriormente, no diapasão desses dois limites e de forma crescente, seriam constituídos discursos que fragmentariam a infância em etapas desdobradas de forma ascendente e prescritas pela pedagogia ocidental.

Partindo para o segundo recorte, observa-se que tanto a imagem quanto o texto da segunda composição apresentam indicativos de uma fronteira na qual o conhecimento por similitude que tomavam astros e estrelas em correlação direta com os destinos humanos persistia em existir. Eis o texto na íntegra:

Providência de Deus

1. Os estados dos homens não devem ser atribuídos à fortuna ou ao acaso, ou à influência das estrelas (cometas, de fato, não costumam pressagiar nada de bom), 2. mas ao olho providente de Deus, 3. e à sua mão governante. Até mesmo o que vemos, ou omitimos, ou mesmo nossas falhas. 4. Deus tem seus servos e anjos que acompanham o homem, 5. desde seu nascimento, como guardiões, contra os espíritos malignos, ou o diabo, 6. que a cada minuto o espera, para tentá-lo e aborrecê-lo. 7. Ai dos bruxos e bruxas loucos que se entregam ao Diabo (encerrado em um círculo, 7. invocando-o com feitiços) eles brincam com ele e se afastam de Deus! Por isso receberão dEle a sua recompensa. (COMENIUS, 1658, p. 191, tradução nossa).

Paradoxalmente, nesse regime de produção do verdadeiro e do falso, enquanto se diz que estrelas e cometas em nada influenciavam a sorte humana, assegura-se de imediato que eles *nada pressagiavam de bom*. A astrologia, lançada para fora da razão, fazia de *bruxos e bruxas* guardiões loucos de encantos demoníacos e portadores de uma linguagem desconhecida, cujos rabiscos se inscrevem em uma esfera circular onde Deus não se encontra.

Já as crianças, estas são alvo de satã mas também de cuidados dos anjos de Deus, cujo *olho providente* tudo vê e está pronto para levantar sua espada contra aqueles que com Ele brincam. Novamente, a criança/adolescente da pedagogia reformada é apresentada como protagonista das próprias escolhas, diferente, por exemplo, das crianças que aparecem na imagem de Reihlen, todas conduzidas pela mão por mulheres, símbolo da mãe educadora que posteriormente estende sua pedagogia e maternidade às crianças de outros, pressuposto que, entre outros, também estaria no substrato da inserção feminina na ação missionária.

O texto da Segunda Confissão Hevélitica, de 1562, demonstra os esforços de um tempo que punha em xeque seus modos de conhecer. Os dois excertos a seguir sintetizam o encadeamento de um regime de verdade que atravessa o discurso e sua representação, na qual

⁹⁴ Na obra *A didática magna*, as constantes referências às crianças como plantazinhas, peixinhos denotam um tratamento direcionado aos menores.

o signo em sua versão arbitrária tornar-se-á “[...] prescrito, rígido, incômodo, e o espírito não pode assenhorar-se dele” (FOUCAULT, 1999, p. 85), no qual, de forma similar, se suprime a liberdade de imagem da Palavra que se fez carne. Ainda, em alusão aos modos leigos de aprender através da imagem que persistira até então, doravante, o olhar deveria se fixar nas criaturas de Deus vivas e verdadeiras:

[...] reconhecemos como ortodoxa e genuína a interpretação das Escrituras que é extraída das próprias Escrituras segundo o gênio da língua em que elas foram escritas, segundo as circunstâncias em que foram registradas, e pela comparação de muitíssimas passagens semelhantes e diferentes, e que concorda com a regra de fé e amor, e mais contribui para a glória e a salvação dos homens. (SEGUNDA CONFISSÃO..., 1562, p. 2).

Imagens de Cristo. Embora Cristo tenha assumido a natureza humana, ele não a assumiu por isso para fornecer um modelo para escultores e pintores. (SEGUNDA CONFISSÃO..., 1562, p. 5).

A escritura dos leigos. Demais, para onde quer que volvamos os olhos, vemos as criaturas de Deus, vivas e verdadeiras ao nosso olhar, as quais, se bem examinadas como convém, causam ao observador uma impressão muito mais viva do que todas as imagens ou pinturas vãs, imóveis, frágeis e mortas, feitas pelos homens, das quais com razão disse o profeta: “Têm olhos, e não vêem” (Sal 115.5). (SEGUNDA CONFISSÃO..., 1562, p. 5).

Olhar conformado à evidência do visível. Conhecimento teológico que é constituído pela *comparação de muitíssimas passagens bíblicas semelhantes e diferentes*, pelo estudo das línguas e circunstâncias em que foram escritas. Se o acesso à verdade nos protestantismos dava-se pela conversão, o que se encontra embutido em tal proposição é a emergência de novos modos de se pensar a linguagem inseridos em um contexto de proliferação do grafado, do impresso e do letramento. Inflexões que operam novos modos de ver, ouvir, conhecer. Assim, o desenrolar de um movimento que havia sido deflagrado pela contestação ao Deus cognoscente da filosofia aristotélica, continha precisamente os elementos que vão conformando a própria Modernidade.

Os movimentos reformados demarcaram incisiva ruptura com a autoridade da interpretação institucional romana, desnudando as relações de poder que a estas estavam entranhadas sem, no entanto, reconhecer em si mesmos a conformação de um novo regime de autoridade e de verdade. Por se compreender como instrumento de redescoberta da verdade, acreditava-se arauto da mensagem eterna que se encontrava solapada pela Eclésia católica.

Nos protestantismos encontra-se um florescimento das perspectivas críticas do texto. Das vozes da tradição selecionam-se aquelas que estavam em harmonia com o que se

compreendeu como mensagem central do Evangelho. Percorre-se Velho e Novo Testamentos com o fim de estabelecer liames em todo o texto bíblico procurando-se conexões e centros da mensagem. A proposta é a de um texto simples que contém toda a verdade de si mesmo. Na superação de uma proliferação de sentidos, reclama-se para as palavras a compreensão de que estas não se encontram em um sistema de dispersão, pavimentando-se o caminho para o saber e para a linguagem da análise e da ordem do período clássico.

Da repulsa à imagem, esta é, antes de qualquer coisa, a tentativa da superação de um modo de ver para além do visível ou da razão. A imagem educacionalizadora da pedagogia reformada sintetizava a forja de novos códigos de percepção que foram sendo conformados em meio às lutas em torno da verdade. Nela deveria haver somente o real e apenas o mundo visível ela podia representar. Da emergência da *imagem mental*, assegurava-se que esta não ultrapassasse os limites do texto e jamais se constituísse em idolatria, ao mesmo tempo que se produziam significativas atualizações nesse campo.

Se foi pela popularização das Escrituras que boa parte dos domínios em Reformas aprendeu a ler, há de se sublinhar que outra viga que sustentava o movimento era a pregação do sacerdócio de si. No entanto, nos arquivos desta história, que em momento algum se revivem momentos de calma, encontram-se lutas que demonstram práticas, mas também limites e impossibilidades do exercício da liberdade de consciência nos movimentos reformados.

5. EVANGELICALISMO E O GOVERNO DE SI E DOS OUTROS QUE SE PRETENDE UNIVERSAL

Quadro11 – Os evangelistas



Fonte: Recortes do quadro *The broad and narrow way* (1883). Adaptação inglesa da litografia *Der breite und der schmale Weg* (1862).

As três cenas recortadas do quadro *The broad and narrow way* apontam para uma importante virada que ocorreu no protestantismo do século XVIII. Os três pregadores evangelistas apresentam uma prática já consolidada à época da circulação da figura, a qual teria sido fundamental para a diáspora missionária anglo-americana do século XIX: a vinculação da decisão pessoal pela salvação de si à disposição e ao movimento de outro que se dedica a proclamar os destinos humanos à luz do Evangelho. Duas vontades envolvidas: a do evangelista e a do evangelizado. Protagonismo humano que divide com Deus a responsabilidade da salvação de um mundo perdido, ao mesmo tempo que se constitui como passo adiante na forja da salvação de si por si mesmo.

Esta seção do estudo debruçou-se inicialmente em busca das raízes que historicamente constituíram a compreensão que os missionários da *Unevangelized Fields Mission* (UFM) tinham sobre a própria responsabilidade diante de um mundo perdido, compreensão que os guiava a uma entrega de si e a um empreendimento da própria vida em terras longínquas e desconhecidas. Não raramente o cotidiano desses homens e mulheres ocasionava extenuação do próprio corpo, dada a carga de trabalho a que se submetiam nos campos missionários.

Alcançar os perdidos muitas vezes fora demonstrado pela narrativa arquivística como um fardo que Deus havia posto em seus corações - significativa atualização da *via crucis* na qual o amor e a entrega sacrificiais são constantemente demarcados. Ainda sobre o sacrifício, em torno da constituição simbólica dos significados da cruz entre os povos indígenas, o arquivo

demonstrou, em diversas ocasiões, as dificuldades imensuráveis que emergiram na constituição das implicações da redenção expiatória entre povos que não conheciam a culpa cristã.

Ensinar o outro a constituição de si pela Bíblia, pelo grafado, era o objetivo primeiro do projeto missionário da UFM, o que, conseqüentemente, mesclava evangelização, alfabetização e escolarização. Não apenas isso, o arquivo demonstrou que era um novo modo de ler o mundo o que estava em jogo. Nesse sentido, esta seção do estudo dá continuidade ao que foi iniciado no capítulo anterior ao perscrutar os traços constitutivos das práticas de leitura do texto bíblico que foram sendo conformados nos cristianismos católico e protestantes.

O estudo revelou-se muito mais profícuo do que o esperado, demonstrando a significativa dobra em uma constituição subjetiva na qual o sujeito carente de salvação ao dizer “Eu sou pecador” precisou acrescentar a essa afirmação: “Eu escolho ser salvo”, intensificando, assim, o processo de conformação do eu moderno. Na perspectiva de solidariedade cristã a uma humanidade universal, as missões cristãs protestantes difundiram o que compreenderam ser a *pedra de toque* para a salvação do mundo: o Livro e suas práticas de leitura, constituindo e sendo constituídas nos solavancos de uma Modernidade que é primordialmente - mas não só - razão, mente, lógica e educacionalização. Por fim, o Capítulo ainda oferece pistas para a reflexão sobre a imensa massa discursiva acionada na contemporaneidade em torno da narrativa judaica do Velho Testamento.

*

David Bebbington (2005), historiador britânico, demarca a emergência do chamado *evangelicalismo* britânico nos anos de 1730. Antes, segundo ele, a designação *evangelicalles* já havia sido proferida por Thomas More em 1531, que a direcionou aos sectários da Reforma Protestante como um todo. Em 1789, ainda conforme o autor, o termo “religião evangélica” foi empregado por Joseph Milner para se referir aos seguimentos calvinistas e metodistas que se encontravam exteriores à igreja anglicana. Para sua pesquisa, *Evangelicalism in modern Britain* (2005), Bebbington utiliza o termo *evangélico*, significado pelo uso que lhe foi atribuído na *The Evangelical Magazine* em 1793, revista fundada para “[...] atender a membros de qualquer denominação dedicada a difundir o Evangelho” (2005, p. 1, tradução nossa).

Assim, Bebbington adota o termo para discorrer, de forma geral, sobre um movimento britânico interdenominacional comprometido com a evangelização do mundo. O evangelicalismo seria constituído por quatro características principais que atravessariam variados grupos protestantes na Grã-Bretanha da primeira metade do século XVIII até a

segunda metade do século XX, a saber: o conversionismo, o ativismo, o crucicentrismo e o biblicismo. Tal caracterização parece atender às delimitações do que, neste trabalho, chamaremos de *evangelicalismo missionário protestante*. Neste sentido, consideramos importante discorrer sobre as propostas conceituais do autor para cada uma dessas marcas, acrescentando a seus apontamentos o constituído em nossas próprias andanças arquivísticas, o que confluuiu para uma genealogia cuja circunscrição geográfica e temporal, por vezes, ultrapassa as delimitações propostas por Bebbington. Do conversionismo, extrapolamos os limites temporais proposto pelo autor e encontramos em um escrito de Richard Baxter, de 1658, a prática de um apelo à salvação que emerge primeiramente pelo impresso.

5.1 Conversionismo

As raças indígenas estão morrendo rapidamente, e o tempo de sua salvação deve ser AGORA ou NUNCA. (SLEEPING IN HARVEST TIME, L&L, may, 1937, n.p. tradução nossa)

Sobre o *conversionismo*, Bebbington (2005) fala de práticas já consolidadas nos séculos XIX e XX que incluíam o uso de *métodos planejados* para a conversão do outro via pregação evangelística. No evangelicalismo, a conversão do pecador passaria a ser o centro da mensagem proclamada com vistas a guiar os perdidos à reconciliação com Deus mediante uma decisão pessoal e em resposta a um apelo.

O autor menciona os desafios enfrentados pelos protestantismos em face da acomodação de uma prática que lidava diretamente com a melindrosa questão referente ao exercício da vontade humana diante da própria salvação, além do confronto direto entre esta e a importante viga da *regeneração batismal* apregoada pela ortodoxia anglicana.

Na temporalidade recortada por Bebbington (2005, p. 8) a conversão, a partir da prática do *apelo* proferido na pregação, encontra-se na emergência das atividades de “[...] evangélicos mais entusiasmados, ansiosos por maximizar as conversões [e *que*] começaram a ensinar que o fator crucial é a vontade de uma pessoa ser salva”. Para fortalecer sua afirmação, o historiador apresenta a obra do expoente pregador estadunidense Charles Finney (1792-1875), *Lectures on Revivals of Religion* (1835), na qual a decisão humana se une a métodos cuidadosamente planejados para o estímulo dessa vontade na conversão. Nas palavras de Bebbington (2005, p. 8, tradução nossa), “[...] o principal expoente americano dessa linha de pensamento apresentou o avivamento como uma ciência, uma técnica poderosa para garantir conversões em massa. [...]”

Finney chegou perto de negar a necessidade da intervenção do Espírito Santo [na conversão humana]”.

A decisão humana em resposta a um apelo à conversão que o autor encontra como prática consolidada no século XIX, identificamos sua possível emergência no interior do protestantismo anglicano e puritano ainda no século XVII, sintetizada na obra de Richard Baxter, *Uma palavra sincera aos não convertidos*, de 1658, conforme a pesquisa genealógica nos permitiu localizar.

A obra de Baxter, parece-nos, concentra-se no acesso à verdade de si pelo exercício do autoexame cujo objetivo é a própria salvação. Em comparação a práticas de confissão cristã nos séculos anteriores, é possível dizer que, enquanto o autoexame no sistema monástico tinha por exercício o relato permanente a um diretor da consciência sobre o outro que em si habita com o fim de mortificá-lo, no protestantismo de Baxter tratava-se do reconhecimento de um estado de perdição, cuja responsabilização de consequências futuras o autor faz recair sobre o pecador.

A dupla predestinação sistematizada por Calvino que afirmava a decisão divina não apenas sobre a salvação de alguns, mas também sobre a condenação de outros, é claramente rejeitada por Baxter e igualmente o seria pela maior parte do movimento evangélico que despontaria pouco tempo depois à sua cúria. No exercício pastoral do ministro a eternidade do céu ou do inferno é uma escolha que cada um faz na vida presente e sobre a qual o reto juiz proferirá sua justa sentença. Assim, no apelo que escreve, Baxter forja importantes considerações que guiarão o pecador a uma nova percepção sobre a própria salvação:

[...] rogo-lhes, então, que agora façam uma investigação nos seus corações, e não lhes deem descanso até que descubram sua condição. O inferno não estaria tão cheio, se as pessoas estivessem apenas dispostas a conhecer sua situação, e a ouvir e pensar sobre ela.

Não descansem satisfeitos, até que saibam se são verdadeiramente convertidos.

Ainda que não possam ser convertidos, sem a graça especial de Deus, contudo, devem saber que Deus dá a sua graça no uso dos santos meios que apontou para esse fim.

Se, após isso tudo, os ímpios não se converterem, *não é culpa de Deus que eles pereçam, mas de si mesmos; sua própria vontade é a causa de sua condenação; portanto, eles morrem porque querem morrer.* (BAXTER, 1658/2015, n.p., grifo nosso).

Estiolava-se no discurso anglicano e puritano de Baxter o princípio da salvação como obra exclusivamente divina mediante a eleição. Ainda que se perceba em sua prática maior proximidade com o postulado luterano de salvação pela fé precedida pelo reconhecimento, à

luz da Lei,⁹⁵ do próprio estado de danação, há de se reconhecer, no entanto, a pequenina e significativa dobra que os diferencia: a conclamação do puritano, não apenas ao exame individual do coração, mas também a um clamor do pecador pela própria salvação.

O apelo de Baxter à salvação pessoal era, naquele momento, um apelo *a ser lido*: aos vizinhos e familiares incrédulos, ou de forma individual e solitariamente. O resultado ideal era o de um pecador ajoelhado que confessa o próprio estado de perdição e roga a Deus por seu perdão:

[...] leiam seriamente este pequeno tratado – se em suas famílias houver alguém necessitado dele, que leia para ele repetidas vezes – e se os que temem a Deus forem eventualmente aos seus vizinhos ignorantes, e lerem este ou algum outro livro neste assunto para eles, podem ser meios para ganhar almas.

Rogo-lhes que leiam esta folha novamente e a marquem, pois nestas poucas palavras têm uma verdadeira descrição de nosso estado natural [...].

[...] quando houverem lido por completo este livro, eu lhes imploro a ficarem a sós e ponderarem um pouco sobre o que leram, e pensem, estando na presença de Deus, se isto não é verdade, e se quase não toca suas almas, e se não é tempo de se moverem. Também lhes imploro que se coloquem de joelhos e roguem ao Senhor que abra os seus olhos para entenderem a verdade, e converta seus corações para o amor de Deus. (BAXTER, 1658/2015, n.p.).

De largada, não deixa de chamar atenção o fato de que a obra de Baxter, segundo o próprio autor (1658/2015, s. p.), “[...] verdadeiro apelo ao autoexame e à decisão humana”, antecede em 27 anos à obra pietista, *Pia Desideria*, de Spener (1675), com a sua convocação ao exame de si e a um cristianismo prático, e em 31 anos a obra de John Locke: *Ensaio acerca do entendimento humano* (1689), na qual o autor propunha a razão empírica como lócus de conhecimento das coisas. Seria demais lembrar que também a *Orbis pictus* de Comenius, sua *pequena enciclopédia de coisas sujeitas aos sentidos*, na qual a criança reformada é apresentada como sujeito que decide por si entre o bem e o mal, foi publicada em 1657? Enfim, chamamos atenção para a intersecção de uma rede discursiva que coincide temporalmente com a convocação do sujeito ocidental ao exercício do autoexame, da sensibilidade, da reflexão e da autonomia.

Do contexto de circulação do *breve tratado* de Baxter, termo adotado pelo próprio autor, aquele fora impresso no último ano do governo puritano de Oliver Cromwell (1658) que tem em sua trajetória de governmentação a criação dos *Atos de Navegação*, em 1651, base para a emergência da Revolução Industrial a partir da segunda metade do século XVIII. Além de ser publicada depois de dez anos de governo puritano, o texto também está situado em um período

⁹⁵ Referente à Lei de Moisés, especificamente os Dez Mandamentos.

pós-confissão e catecismos de Westminster (1643–1646) e pós-disparo do axioma cartesiano do acesso à verdade pelo exercício da razão, o *cogito ergo sum* (1637).

Cores de uma trama que revela, ponto a ponto, a constituição ocidental do indivíduo autônomo e de decisões, e que extrapola tanto a ideia de uma forja abrupta desse sujeito como demonstra uma tessitura de fios que se entrelaçam em meio a uma pluralidade de esferas. Tecido multicolor no qual a religião desempenha papéis fundamentais não apenas no que se refere aos processos de subjetivação, mas também, e de modo contundente, à ordenação do mundo.

Sobre a circulação da obra de Baxter, destaca-se o significativo movimento de *Um chamado aos não convertidos* (1658/2015), sobre a qual o autor discorre no Prefácio da segunda edição, inscrevendo-a em uma ordem transnacional:

[...] houve cerca de vinte mil exemplares impressos com meu consentimento, e cerca de dez mil desde então, além de muitos milhares que saíram em impressões roubadas, que os pobres roubaram visando ao “lucro”. [...] Pela misericórdia de Deus, tenho informações de famílias quase que inteiras convertidas por este livrinho, o qual tanto desprezei; e, como se isso tudo na Inglaterra, Escócia e Irlanda não fosse misericórdia o suficiente para mim, Deus (desde que fui silenciado) enviou sua mensagem para muitos além-mar. Pois quando o Sr. Elliot tinha imprimido toda a Bíblia na língua indígena, o próximo material que traduziu foi este meu “Chamado aos Não Convertidos”, como nos escreveu. E, ainda assim, Deus lhe faria uso adicional, pois o Sr. Stoop, o pastor da Igreja Francesa em Londres, sendo expulso dali pelo desagrado de seus superiores, agradeceu-se de traduzi-lo ao francês. (BAXTER, 1658/2015, n.p.).

É Max Weber (1920/2004, p. 142) quem faz alusão à atitude *irênica* de Richard Baxter que, desvencilhado do dogmatismo original do calvinismo “[...] orientou seu campo de ação essencialmente na direção do fomento prático à vida moral religiosa — sendo um dos mais bem-sucedidos curas de almas que a história já viu nascer”. Se Baxter é o pastor que dá o tom e orienta o *éthos* pastoral puritano do seu tempo, acrescentaríamos, pela composição da obra aludida, que seu pastorado também parece oferecer o lugar de germinação do evangelicalismo que vicejou a partir do século XVIII e convocou os homens às suas próprias responsabilidades diante da salvação de si.

Assim, o apelo à salvação que inicialmente emergia sob a forma de um grafado, tempos depois transformar-se-ia em pequeninos folhetos evangelísticos usados em larga escala por colportores e por agências missionárias transnacionais. Antes, no entanto, seria amalgamado a efusivas pregações ao ar livre em campanhas de evangelização grandes e pequenas que atravessariam os séculos XVIII (a partir da segunda metade), XIX e XX no fluxo do movimento

evangelical e de seus reavivamentos.⁹⁶ Disjunção com o longo e exigente processo de seleção do catecumenato dos primeiros séculos, bem como com a ausência de convite ou apelo à salvação na pregação reformada até então.

Segundo o estudo de Bebbington (2005), o tempo de conversão no movimento evangélico foi sendo forjado como um período que poderia ser o de um tempo catártico antecedido por culpa, agonia, seguido de grande alívio, ou progressivo e um pouco mais demorado. Neste sentido, mais uma vez precisamos mencionar a obra de Baxter (1658/2015), demarcando que esta emergiu após quarenta anos do Sínodo de Dort, ocorrido entre 1618 e 1619, contando com a participação de representantes de oito países e cuja pauta era a reafirmação das vigas calvinistas em face das demandas discursivas provocadas pelo arminianismo.

Como se sabe, enquanto no *calvinismo* postula-se uma eleição incondicional baseada unicamente na vontade de Deus; a morte de Jesus em favor apenas dos que são eleitos; a graça salvadora como irresistível àquele que foi escolhido e a perseverança dos fieis até o fim (CALVINO, v. I, 1559/2003), no *arminianismo*, proclama-se a existência de uma pré-ciência divina daqueles que irão crer, resultando em uma eleição condicional; compreende-se que Cristo morreu por todos, ainda que sua morte tenha efeito apenas para aqueles que creem; acredita-se na possibilidade de resistência humana à graça salvadora de Cristo, por fim, e ainda em correlação contrária ao calvinismo, admite-se a probabilidade de desvio do fiel e consequente perda de sua salvação (ARMÍNIO, v. I, 2015).

Subsistiria a afirmação calvinista da salvação humana como decisão apenas divina em meio a uma Modernidade que inclusive é protestante, na afirmação de um processo de individuação e autonomia crescentes? Inserida na esteira desses embates, a litografia de Reihlen e Scharcher (1867) parece nos dar pelo menos parte de um *feedback* para essa questão.

Observado segundo o prisma das disputas entre calvinismo e arminianismo, o quadro parece estar fincado sobre apenas uma das duas concepções. Um olhar mais demorado permite observar que a escolha humana é a mensagem que se impõe desde o primeiro plano, onde as pessoas decidem sobre um dos dois caminhos, até quase o fim da imagem. Assim é que, no recorte 3, alguns transeuntes que já se encontram depois da segunda metade na jornada do caminho largo, têm, mais uma vez, a possibilidade de decisão entre as duas eternidades mediante a pregação de um evangelista que se empenha em resgatá-los adentrando o caminho cujo fim é o lago de fogo. Nos mesmos limites, dois adolescentes parecem usar a abertura na

⁹⁶ Nos Estados Unidos chamados de Primeiro e Segundo Grande Despertar e na Grã-Bretanha de Reavivamentos Evangélicos.

cerca para mudar de caminho, saindo da via que conduzia à salvação para a que resulta em danação eterna: ideia de uma salvação que pode igualmente ser perdida por uma decisão pessoal.

A decisão individual pela salvação é embasada biblicamente no quadro e mais uma vez esmiuçada por Reihlen em seu livreto no seguinte apelo: “E agora, caro leitor, permita-me, em conclusão, dirigir-lhe algumas palavras, se você já decidiu ou não por uma dessas duas maneiras que nossa imagem e essa explicação pretendem esclarecer [...]”, e mais adiante: “Portanto, decida, pois a decisão deve ser tomada [...]” (REIHLEN, 1888, n.p.). Escrita e imagem que demonstram a naturalização de uma prática que apela às vontades individuais na decisão da salvação de si. Igualdade das faculdades da consciência formadas em meio a um processo de subjetivação de um período temporal que trazia todos, ricos e pobres, para o palco da salvação na mesma condição.

Edward Thompson (v. 2, 1987), apontando para o que considera limitações da proposta weberiana, para ele, concentrada na coerência social dos grupos médios que consideravam a si próprios “vocacionados”, chama atenção para o que ocorreu na Inglaterra do século XVIII que viu o Metodismo se espalhar de forma substancial entre as densas camadas da pobreza. O historiador então trabalha em torno da questão: “[...] como foi que o Metodismo conseguiu desempenhar com tamanho êxito o duplo papel de religião dos exploradores e dos explorados?” (THOMPSON, v. 2, 1987, p. 255).

A doutrina do igualitarismo espiritual que traduziria a universalidade tanto da graça de Deus quanto do pecado humano é a saída encontrada por Thompson diante do problema que havia proposto, qual seja, qualquer homem que confessasse seus pecados poderia receber a graça e ser redimido pelo sangue de Cristo.

Poder de decisão que subjaz a um sujeito racional, capaz de autoexame – pressupostos intrínsecos à constituição de uma ação missionária protestante que veria a si mesma como evangelizadora, mas também civilizadora, mediante a forja de um outro que é criança e selvagem. Transformar o irracional em sujeito da razão, o *enfant* em ser de fala, tornar-se-ia fundamental a um empreendimento que veria na educação escolar alfabetizadora sua grande aliada.

A eleição condicional, provisória, era outra ressignificação metodista da justificação pela fé operada sobre o calvinismo. Nesse sentido, para a conservação da graça foi sendo constituído um *éthos* que abarcava três práticas principais: serviço à igreja; cultivo da própria alma e disciplina metódica em todos os aspectos da vida (THOMPSON, v. 2, 1987).

A defesa calvinista da graça irrecusável, bem como a assertiva sobre a impossibilidade de decisão humana no processo de salvação, fora interpretada por John Wesley (1703–1791) como possíveis catalizadores da indiferença à lei moral, o que fez irradiar no metodismo a ideia de cooperação humana tanto na salvação quanto no processo de santificação e autoaperfeiçoamento. Nessa perspectiva, o fiel coopera diretamente com Deus transformando a si mesmo em um peregrino que dia a dia luta para conservar a própria salvação. No entanto, contrariando as ressalvas de Wesley, no calvinismo, ainda que toda a ação salvífica recaia sobre a escolha divina, as marcas de um intenso investimento de si sobre si constituem o atestado de salvação do fiel no mundo.

Desta feita, deixando de lado a imensa massa discursiva que opera uma cisão radical entre calvinismo e arminianismo, sublinhamos a zona cinzenta na qual se interseccionam os dois sistemas teológicos, a saber: a forte ênfase no indivíduo, na sua vontade e poder de decisão, bem como na laboriosa constituição de si. Nesse sentido, torna-se interessante observar que a interpelação antinomianista que funcionou como base de acusação entre os dois séquitos não se sustenta, visto que ambos têm por fim a vida ordenada: um para garantir que o sujeito não perca a salvação e outro para comprovar, pela própria vida, que ele é um eleito de Deus. Sobre esse quadro, replicamos mais uma vez a pergunta de Michel Foucault, reinscrevendo-a em uma perspectiva da pluralidade protestante:

Os protestantismos o que foram, afinal de contas, serão certas maneiras de retomar o ato de fé enquanto adesão a um conteúdo dogmático na forma de uma subjetividade que possibilita ao indivíduo descobrir em si mesmo, no fundo de si mesmo, conforme a lei e o testemunho de sua consciência, esse conteúdo? (FOUCAULT, 2014, p. 79).

Em suma, diferentemente do processo subjetivador católico, fincado não apenas no intenso trabalho do pecador sobre si e nos poderes de uma instituição que assegurava a salvação ao fiel, o que encontramos tanto nas duas proposições teológicas quanto na imagem de Reihlen e Scharcher (1862) é o sujeito responsável pela forja de si mesmo, processo no qual o olho de Deus funciona como perscrutador que tudo e a todos vê. Sobre tal processo, fabrica-se um sermão específico direcionado na forma de apelo às vontades dos viventes, solicitando-lhes uma decisão, ao mesmo tempo que se opera na secularização da prática monástica de um contínuo perscrutar de si, acrescentando a este sujeito a responsabilização individual e perspectiva eterna das próprias escolhas. Paulatinamente, ao invés de Deus ou de uma instituição, é o homem que vai se constituindo artífice de si mesmo e da própria salvação.

Diríamos, então, em tal sentido, que o *conversionismo* – emergente de forma potente a partir do século XVIII – tem como pano de fundo algo muito mais complexo do que uma

simples resposta a um apelo de salvação. Na verdade, faz parte de uma complexa maquinaria no interior da qual estava sendo forjada a chamada *idade da razão*, na qual o indivíduo se debruça sobre si para se reconhecer e tomar as próprias decisões. Neste sentido, não nos parece frutífera uma análise que considera, por exemplo, o movimento evangelicalista como “[...] adaptação da tradição protestante através do contato com o Iluminismo [...]” tal como propõe Bebbington (2005, p. 53, tradução nossa). A título de um simples exemplo, a construção até aqui apresenta traços de um *locus* no qual se interseccionam redes discursivas plurais na emergência do sujeito da racionalidade moderna. Seguindo o mesmo raciocínio, não parece demais atentar para o fato de que a própria expressão *acesso à verdade pela iluminação*, quando submetida ao escrutínio genealógico, revela um pertencimento que pode ser remetido à filosofia grega platônica, atualizada por Agostinho e reatualizada por Lutero no século XVI, e assim por diante. Para além de situar o evangelicalismo na esteira do Iluminismo, antes, o que esses traços sugerem ser interessante, é a operação sob a ideia de um contexto que é, a um só tempo, multi e unificado, no qual tais movimentos, difíceis de serem captados no momento do vivido, se mesclam e se constituem reciprocamente.

A rede discursiva que forjou a proposição de que a salvação dos pecados podia ser aceita ou rejeitada via pregação do Evangelho, foi a mesma que elaborou a necessidade do empreendimento de esforços na busca daqueles que se encontravam fora do governo de Deus, ou perdidos em um falso cristianismo. A responsabilidade pela divulgação da mensagem recairia, obviamente, sobre os fiéis já evangelizados, os quais sentiriam seu coração arder pelo desejo de alcançar o outro. O próprio Baxter (1658/2015, n.p.) faz referência à busca por esse outro em sua obra: “[...] se em suas famílias houver alguém necessitado dele, que leia para ele repetidas vezes – e se os que temem a Deus forem eventualmente aos seus vizinhos ignorantes, e lerem este ou algum outro livro neste assunto para eles, podem ser meios para ganhar almas”.

Passou-se a entender tal convocação como ordem proferida pelo próprio Deus, Criador de uma humanidade universal, esta, no entanto, como já aludido, distribuída em diversos estágios civilizacionais e perdida em escuridão. Constituições discursivas que desembocariam na compreensão generalizada do enlace da evangelização com projetos econômicos e colonizadores justificados em suas campanhas *civilizacionais*.

Ao encurtamento de distâncias operado pela empresa mercantil ativou-se o discurso de que o completo estabelecimento do Reino de Deus aconteceria depois da pregação de seu Evangelho a todas as nações. Na mesma esteira, também nos parece razoável pensar que, sob tal racionalidade, é possível estabelecer conexões entre o tempo da evangelização e o tempo da produção modificado pelo tear mecânico.

5.2 Ativismo

Como você perceberá, sem dúvida, em trabalhos pioneiros desse tipo, o tempo está totalmente ocupado e, portanto, você desculpará esta circular ser tão curta. Ela sai como um chamado e um lembrete para suas orações sinceras em nosso favor, e para que Seu reino realmente venha. (CIRCULAR-LETTER... L&L, v. 1, n. 3, Dec. 1931/Jan. 1932, p. 56, tradução nossa).

O que posso dizer do trabalho em Colônia? Está além de qualquer enaltecimento; é obra de Deus e é maravilhoso aos nossos olhos. Durante nove meses o Sr. Thomas estava sozinho, com exceção da companhia de um rapaz brasileiro, e eu o encontrei morando em um quartinho que mal dava para pendurar sua rede. Os livros estavam empilhados em todos os cantos imagináveis. Copos, potes, caixas, roupas, frigideiras e pratos — Tudo parecia amontoado nas paredes. Ele não parecia estar vivendo para nenhum conforto terreno, mas para fazer a obra de Deus (REPORT ON JOURNEY AMONG THE GUAJAJARAS... L&L, v. 1, n. 3, Dec. 1931/Jan. 1932, p. 57, tradução nossa).

A segunda característica do evangelicalismo apresentada por Bebbington é o ativismo, demonstrado pelo autor por excertos de evangelistas como Jonathan Eduard e John Wesley, aos quais podem ser acrescentados vários do arquivo da *Unevangelized Fields Mission* (UFM). Trata-se de uma exponência do exercício de práticas religiosas, cujo afã pode ser claramente identificado no registro do planejamento do domingo de um casal metodista em 1774, reproduzido pelo autor:

-5 às 8 da manhã: culto de oração
 -10 horas: culto público na Fundação
 -6 horas: culto com a sociedade em geral
 -7 horas: culto de oração novamente e depois voltar para casa para ler as Escrituras e orar por nós mesmos. (BEBBINGTON, 2005, p. 10, tradução nossa).

Isso ocorre também, e principalmente, na intensa atividade que vai se constituir no século XVIII no seio do movimento metodista e das campanhas evangelísticas em torno do alcance das *almas perdidas*. Nesse ínterim, a escassez do tempo entra de forma crescente nos discursos dos evangélicos, instaurando-se a ideia de urgência no trabalho evangelístico dos convertidos:

Aprender, por exemplo, poderia ser considerado um luxo dispensável. No início do século XIX, os ministros independentes eram treinados não em teologia ou grego, mas simplesmente em pregação. Teria sido “altamente impróprio”, [...], “gastar em aquisições o tempo e os talentos tão imperiosamente exigidos no campo da colheita.”⁹⁷ (BEBBINGTON, 2005, p. 11, tradução nossa).

Urgência que lembra o redimensionamento do tempo provocado pela produção industrial, pois o que foi o movimento evangelical senão a elaboração de estratégias crescentes em torno de respostas em larga escala ao apelo da salvação sob uma ideia de economia do

⁹⁷ Referente ao ganho de almas através do trabalho evangelizador.

tempo, tal como a produção mecanizada? O que foi aquele senão a conformação de uma comunidade transnacional de fiéis atravessados por princípios essenciais e universais, facilmente reconhecidos como pertencentes a uma mesma matriz?

Na esteira do puritanismo de Baxter e a forja de um apelo escrito direcionado a uma resposta individual precedida pelo autoexame, percebe-se uma inspeção de si que, depois da conversão torna-se perene pela proposta de um programa devocional de análise permanente de si à luz da leitura das Escrituras. Traços que vão demonstrando um autoexame que atravessa puritanismo e pietismo e que, em nossa cartografia, encontraria no movimento metodista uma espécie de *hub* no qual se entrecruzariam e seriam atualizadas características desses dois movimentos.

O Metodismo emergiu no interior do anglicanismo sob o impacto do pietismo morávio na vida sacerdote britânico John Wesley. A piedade e a teologia morávias, bem como a comunhão com um grupo pietista que se instalou em Londres, encontram-se entrelaçados à narrativa de conversão de Wesley, conhecido na historiografia por “experiência de Aldersgate”, sublinhada pelo caráter místico de *iluminação e aquecimento do coração*, descritos pelo próprio Wesley como a experiência que o transformara. A prática da religião do coração com sua ênfase no relacionamento com Deus, bem como a justificação pela fé, estaria na base de emergência desse potente movimento que entrelaçaria em suas práticas a evangelização e a ação social, esta última também performada no quadro de Reihlen e Scharcher (1862) mediante a instituição pietista, Casa de diaconisas, já apresentada no capítulo anterior.

Depois dessa experiência de conversão, Wesley lançou-se a uma organização de pequenos grupos para seus paroquianos que, à semelhança dos *collegius pietatis* de Spener,⁹⁸ se exercitariam na leitura das Escrituras, nas orações, bem como em práticas de uma espiritualidade intimista e individualizante e, ao mesmo tempo, de grande impacto social.

Os metodistas entrariam de forma substancial em questões de filantropia, escolarização das crianças pobres, trabalhos em hospitais, dentre outras estratégias – marcas fundamentais da inserção social metodista por onde quer que se tenha espreado. Na máxima wesleyana, “O mundo é a minha paróquia”, encontra-se o resumo de um intenso movimento entre os protestantismos de prática conversionista, acrescentando-se a esta uma pregação para o reavivamento do ardor espiritual. Não demoraria para que a mensagem saltasse do grafado para os púlpitos, quer de igrejas ou de campanhas evangélicas realizadas ao ar livre. Daí se têm

⁹⁸Colégios de piedade correspondendo a pequenas reuniões nas quais as pessoas liam a Bíblia e oravam umas pelas outras. Sobre essa prática falaremos no último capítulo.

os registros da chamada primeira onda de avivalismo espiritual a partir de 1730 na Grã-Bretanha.

No evangelicalismo, os reavivamentos espirituais iniciados a partir de 1730, que se espraiaram pela Grã-Bretanha e pelas treze colônias inglesas na América do Norte, igualmente entreteceriam novas noções de tempo acrescidas a seu escopo eclesial, ocasionando a emergência de respostas individuais crescentes e em larga escala aos apelos de conversão e consagração: iluminação, reconhecimento dos próprios pecados, conversão individual e experiência de salvação já no presente que resultava em sentimentos exultantes (COFFEY, 2016).

O confessar-se publicamente como pecador que deseja ser salvo tornou-se, paulatinamente, o passo inicial do novo nascimento seguido de um tempo de doutrinação que autorizaria o fiel ao batismo. O programa de instrução cristã no movimento evangelical foi se constituindo no sentido de guiar o convertido à maturidade na condução de si, a ponto de tornar-se apto à instrução de outros, fazendo, assim, mover uma cadeia permanente de retroalimentação pela chegada de novos convertidos.

O Grande Despertar e o Segundo Grande Despertar britânicos, inspirados pelo fervor milenarista desencadeado pela pregação evangélica, constituem parte de uma rede discursiva que fez emergir outra relação entre o protestantismo e o paganismo além-mar. A pesquisa de William Carey, *Um inquérito acerca das obrigações dos cristãos de utilizarem meios para a conversão dos pagãos, no qual o estado religioso de diferentes nações do mundo, o sucesso de tentativas anteriores, e a praticidade de futuros esforços são considerados*,⁹⁹ publicada em 1792, sintetiza a rede discursiva que vinha sendo constituída em torno da ideia de salvação humana que extrapola a ação unicamente de Deus, responsabilizando o fiel pela anunciação da salvação aos perdidos que se encontram alhures e que, a nosso ver, pode enriquecer a ideia de ativismo evangelical proposto por Bebbington.

5.2.1 Um tratado, uma virada – o espraiamento protestante no século XIX

Há pouco mais de um século da data do quadro de Reihlen e Scharcher (1862), a publicação da pesquisa de William Carey expôs o que o autor, à época, considerou as principais

⁹⁹“An enquiry into the obligations of christians, to use means for the conversion of the heathens. In which the religious state of the different nations of the world, the success of former undertakings, and the practicability of further undertakings, are considered.

razões para a letargia missionária protestante em relação às missões estrangeiras, o que o impulsionou a sistematização e a proposição de uma racionalidade, um *modus operandi* para a ação missionária protestante que se espalharia de modo crescente no século XIX.

O documento, com circulação exponente na Grã-Bretanha, apresenta uma consistente divisão em cinco partes, nas quais podem ser encontradas uma estrutura que lembra o da pesquisa científica: problema, fundamentações teóricas (no caso, teológica e histórica), dados estatísticos e, por fim, a proposição de um modelo de organização, bem como de ações que sintetizam o que aqui chamaremos de *moderna racionalidade missionária*.

Visto de uma perspectiva foucaultiana, o documento de William Carey, ou mesmo as práticas missionárias do autor na Índia – que juntas lhes renderam o título de *pai das missões protestantes modernas* – são encarados como pertencentes a uma plataforma que mescla acontecimentos e linhas de racionalidades ligadas a um conjunto de saberes que, por vezes, antecedem e transcendem o campo religioso que os conformam.

5.2.1.1 O Problema

O ponto de partida que o autor estabeleceu no documento encontrava-se na crença do protestantismo britânico firmada, segundo ele, no seguinte pressuposto: “[...] se Deus deseja a salvação dos pagãos, ele os levará de uma forma ou de outra ao Evangelho, ou o Evangelho a eles” (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa). Assim, o estudo tinha por objetivo investigar se a ordem dada aos discípulos no Novo Testamento ainda estava valendo à época da contemporaneidade do autor: “A fim de que o assunto possa ser levado em séria consideração, devo inquirir se a comissão dada por nosso Senhor aos seus discípulos ainda é obrigatória para nós [...]” (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa).

Observa-se que a carta de Carey, mesmo emergindo em meio a um considerável período de existência do movimento conversionista, com raízes ainda no fimdo século XVII (em nossa análise, com Baxter), precisou forjar um salvo que se considerasse responsável pelos perdidos que se encontravam além-mar. Apesar de esse outro já ter sido inserido há mais de dois séculos no imaginário europeu por “descobertas”, como a do *novo mundo*, apenas nesse período é que a discursividade protestante irá adquirir espessura sobre a perdição e a salvação desse outro que, no discurso de Carey, assume as marcas já constituídas sobre ele como *o infantil e o pagão bárbaro*.

O atraso da empresa missionária protestante não passaria despercebida nem internamente ao protestantismo, nem ao catolicismo. Sobre esse movimento tardio, Agnelo

Rossi diria o seguinte, em forma de queixa, contra a ação evangelizadora protestante aos católicos:

No fim do século XVIII, desenvolvendo-se o comércio e o interesse pelas viagens, as seitas protestantes, graças à reação de alguns elementos, despertaram do letargio em que haviam caído. [...] querendo recuperar o tempo perdido, lançam-se, com entusiasmo e atividade febril à evangelização não só entre gente pagã e infiel, como nas povoações católicas. (ROSSI, p. 26, 1938).

Do campo protestante, a retrospectiva que Judson Smith fez em 1901, sem mostrar números do início de 1800, afirmava que, das poucas dezenas de missionários atuantes no início daquele século, no seu fim, os números chegavam a 13.607, muitos dos quais, segundo Smith, pioneiros em várias partes do mundo, auxiliados por um exército de 73.615 ajudantes nativos e mais de cinco mil estações missionárias implantadas. “Tudo isso é a conquista do século que está atrás de nós”, arremata o autor ao falar sobre um cenário que apontava para um domínio universal de Cristo (1901, p. 397, tradução nossa).

A narrativa de Smith, que silencia sobre o empreendimento católico, argumenta que o avanço missionário protestante no século XIX encontrava precedentes apenas nos três primeiros séculos da era cristã com a cristianização de Roma, e nos três primeiros séculos da Idade Média com a conversão do centro e do norte da Europa. Entre outros índices apresentados pelo autor, chamam atenção os números do campo educacional protestante, imediatamente relacionados por nós à proposição do campo historiográfico da educação sobre o século XIX como recorte temporal de intensificação da escolarização - estratégia de coesão nacional dos emergentes Estados-nação, fator fundamental à formação dos estados nacionais. Smith apresentou os seguintes números do protestantismo em 1901:

Existem 93 faculdades em campos missionários, com 35.414 alunos, dos quais 2.275 são mulheres: das escolas teológicas e de formação são relatadas 385, com 11.905 alunos. Os internatos e liceus têm 857 e 83.148 alunos; as classes industriais e médicas contam com 197 e matriculam 6.998 alunos; enquanto nas escolas comuns ou diurnas os alunos atingem o número de 904.442. O total geral daqueles sob instrução é de 1.046.309, um terço deles meninas. A Bíblia, inteira ou em partes, foi traduzida em 421 línguas ou dialetos diferentes; uma obra de trabalho e valor incalculáveis, por si só suficiente para desafiar para esta grande empresa o profundo respeito do mundo civilizado. (SMITH, p. 397, 1901/2014, tradução nossa).

O visível otimismo de Smith seria matizado por críticas internas nove anos depois apresentadas no relatório da Conferência de Edimburgo em 1910. Como principais fraquezas da Missão educacional protestante¹⁰⁰ foram arroladas logo no primeiro capítulo: 1) a

¹⁰⁰ Logo na introdução do relatório, a comissão que o organiza informa a ausência de dados da educação missionária da igreja da Rússia bem como a insuficiência de informações da rede educacional católica. O comitê esclarece que a exposição ficou restrita às missões anglófonas em Índia, China, Japão, África e Oriente Próximo,

“desnacionalização dos convertidos” implicada no uso hegemônico da língua inglesa e de métodos americanos e ingleses na educação missionária; 2) a ênfase na transmissão de informações e na memorização em vez de em um treinamento “para a vida social doméstica e para o trabalho”; 3) a baixa qualidade da educação missionária em comparação àquela ofertada pelos estados nacionais no avanço do controle educacional em seus territórios; 4) a atuação docente de missionários escolhidos por suas qualificações espirituais em vez do envio de “professores devidamente equipados e treinados” para os campos. Críticas que emergem de um contexto educacional transnacional marcado por discussões em torno do método ativo, do papel da educação na formação dos Estados nacionais e do status que adquirira a formação de professores e que sinalizam, mais uma vez, para a constituição discursiva de um cristianismo protestante que se transformava numa versão mais conservadora e que, posteriormente, se autodenominará “fundamentalista”.

Voltemos ao fim do século XVIII e sigamos na reconstituição arqueológica do século das missões protestantes, o século XIX.

5.2.1.2 Um levantamento histórico

O panorama da ação missionária cristã sobre a qual Carey (1792) constituiu sua narrativa vai desde a igreja primitiva no primeiro século, passando pelo medievo, até o protestantismo que lhe era contemporâneo, deixando claras as principais diferenças entre a ação missionária católica e a protestante. O estudo apresenta as iniciativas protestantes que já estavam sendo operadas, bem como a preferência do autor pela ação missionária dos morávios, em detrimento, por exemplo, de missões custeadas pela empresa mercantilista – a exemplo, segundo ele, das que estavam sob a iniciativa e patrocínio da protestante Companhia Holandesa.

O agenciamento fora do governo estatal ou de companhias comerciais, além da prática do autossustento por parte dos missionários, o envolvimento com o povo e o aprendizado das línguas indígenas, marcas das missões morávias, possivelmente constituem as razões para tal destaque: “[...] nenhum dos modernos se igualou aos Irmãos da Morávia neste bom trabalho; eles enviaram missões para a Groenlândia, Labrador e várias das ilhas das Índias Ocidentais, que foram abençoadas para sempre. Eles também enviaram para a Abissínia, na África [...]” (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa).

por falta de retornos à pesquisa que havia sido enviada no ano anterior às missões educacionais cristãs no mundo. A lista dos correspondentes que responderam à pesquisa aponta para a composição de um relatório que se tornou protestante.

Dado o exemplo que o inspira, Carey passa a traçar um perfil para um novo empreendimento missionário protestante, destacando o desenvolvimento da autossustentabilidade missionária sobre a qual incentiva as práticas de cultivo agrícola e criação de animais. Acêrca da apreensão da linguagem, chega até mesmo a sugerir o tempo de aprendizado de um novo idioma para o missionário: um ano, recomendando que, “ao chegar ao local de destino, seu primeiro negócio deve ser o de familiarizar-se com a língua dos nativos, e por todos os meios legais se esforçar para cultivar uma amizade com eles” (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa). Observa-se o incentivo a uma autonomia que, fora do agenciamento estatal, tornava-se responsável por constituir a própria inserção por meio de práticas que visavam, principalmente, a coexistência com aqueles que seriam evangelizados.

O aprendizado das línguas faladas nos campos missionários constituiu-se historicamente um dos fulcros da empresa missionária protestante que viria a se tornar, pelo afã da tradução e da popularização das Escrituras em várias línguas, expressiva agência na redução escritural de culturas linguísticas ao redor do mundo. Não deixa de ser interessante pensar que o intenso empreendimento de tradução protestante do texto bíblico, principalmente a partir do século XIX, leva em seu bojo a constituição da autoridade do livro, das Escrituras e do leitor. Movimento que coincide também, como já apresentado, com o espraiamento da educação escolar, fluxos que parecem se interseccionar na definição do grafado como destino da humanidade¹⁰¹ e de práticas de leitura profundamente enraizadas em certo modo de organização da vida e das relações no mundo.

5.2.1.3 A universalidade do reino de Deus

É evidente ao longo do texto de Carey a oposição do autor à teologia católica. No que consideramos o mais emblemático excerto sobre o tema, encontram-se implícitos fios que fizeram girar a irrupção da Reforma no século XVI e que seriam continuamente atualizados pelos dois cristianismos onde quer que se encontrassem, reforçando dogmas e rivalidades do *modus operandi* de cada um:

Os jesuítas de fato fizeram muitos convertidos ao papado entre os chineses, mas o objetivo mais elevado parecia ser a conquista de sua aceitação; pois embora os

¹⁰¹ Em 1804, foi criada na Inglaterra a *British and Foreign Bible Society* e, no mesmo ano, a *Sociedade Bíblica de Basileia*; em 1816, nos Estados Unidos, a *American Bible Society*, seguidas de imensa lista de outras sociedades. O objetivo principal dessas organizações, em geral interdenominacionais, era a disponibilização das Escrituras em línguas vernáculas a preços acessíveis. Esse movimento encontrava-se no bojo dos movimentos avivalistas, estes entrelaçados à diáspora protestante missionária do século XIX.

convertidos se professassem cristãos, ainda assim eles foram autorizados a honrar a imagem de Confúcio, seu grande legislador. (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa).

No pensamento de Ernst Troeltsch (1931), teólogo protestante que, em parceria com Max Weber, elaborou diversos conceitos utilizados no campo dos estudos da religião cristã, pode ser encontrada uma constituição que procura esclarecer as diferenças entre protestantismo e catolicismo no que respeita às relações que ambos estabelecem com os contextos sociais e culturais que lhes são circundantes.

Segundo Troeltsch (1931, v. 2, p. 461, tradução nossa), no *corpus* teológico da igreja do tipo universal (eclésia católica) prevaleceria a compreensão de que toda a vida secular se encontra situada em um estágio sobrenatural da vida humana “[...] que prepara o caminho para o estágio sobrenatural superior, para a ética da graça e do milagre, para a organização espiritual e hierárquica do mundo”. Desse éthos, emerge uma igreja que assume o caráter institucionalizado salvífico que se adapta e faz de si educadora dos povos.

Enquanto para a Igreja universal a ordem mundana faz parte de um propósito supramundano, os grupos que dela emergiram se dirigem a um propósito transcendental da vida. Nos princípios que atravessariam esses grupos dissidentes se encontram o exercício pessoal e individual de uma santidade ético-prática, a participação em uma comunidade de fiéis pela conversão consciente e, na sua relação com os valores e instituições seculares, nas palavras de Troeltsch (1931, v. 2, p. 461, tradução nossa) tais grupos:

[...] não reconhecem as instituições, grupos e valores que existem fora do cristianismo, ou, em um espírito tolerante de desapego do mundo, os evita, ou sob a influência de uma escatologia “entusiástica” atacam essas instituições e as substituem por uma ordem de sociedade puramente cristã.

Observa-se que na carta de Carey, o que prevalece é a ideia de um mundo em estado de completa danação, sobre o qual Satanás havia estendido seu reino. Mundo de trevas e de paganismo. Em sua narrativa, o outro, longe da ideia do bom selvagem rousseauiano, oscila entre a barbárie, a infantilidade, a carência, a subumanidade, mas também tem algo em comum com os já civilizados: como estes, ele também é *filho de Adão*.

Além do pecado original transmitido pelo mesmo pai, a escatologia era outro ponto que unia selvagens e civilizados na mesma universalidade de cunho protestante. Nesse sentido, a intensa conexão mundial, à época ocasionada pelo mercantilismo, guiou Carey (1792, n.p., tradução nossa) a uma leitura atualizada de Isaías 20:9 (BÍBLIA SABRADA, NVI, 2007): “Certamente as ilhas me aguardarão; os navios de Társis primeiro, para trazer meus filhos de

longe, sua prata e seu ouro com eles, ao nome do Senhor, teu Deus”. Para o futuro missionário na Índia, seu tempo presenciava a possibilidade de cumprimento desse texto profético, prenunciador da vinda de Cristo, cujo acontecimento se daria depois que seu reino fosse apresentado a todos os povos, ao mesmo tempo em que legitimava o imperialismo europeu em nome de Deus, compreensão que é igualmente atualizada na discursividade da UFM, como se pôde ver no Capítulo 3.

Se, por um lado, a universalidade do pecado e da escatologia tornar-se-iam discursos fundamentais para o reconhecimento da humanidade desse outro que se tornava cada vez mais conhecido, por outro, há que se reconhecer a pertinência da ratificação de Achille Mbembe (2013) de que a ideia de universalidade cristã carrega em si, também, a escatologia ocidental para todas as culturas, dado o modo de leitura cristão que se entende como absoluto na recapitulação de toda história humana.

É neste ponto que voltamos a Troelsch (1931, v. 2) para daí podermos pensar em uma escatologia que, principalmente em sua versão evangélica, parece oferecer outros elementos que desbordam da ideia de evento apocalíptico para se estender à tentativa de aniquilação, já no presente, do incompreensível que circunda esse outro e que sempre escapa à forja que dele se faz. Não excluindo as missões católicas desse fenômeno, as proposições de Troelsch podem ajudar a pensar sobre os graus de rejeições às culturas, valores e instituições indígenas por parte das missões protestantes, incluindo evidentemente a UFM, dadas as diferentes compreensões (em relação ao catolicismo) que subjazem a seu sistema dogmático em suas relações com a cultura.

Se o dogma do pecado original intersecciona catolicismo e protestantismo, ambos os cristianismos apresentariam soluções diferenciadas para a regeneração humana, sobretudo distintas concepções da natureza humana pós-queda. Enquanto no protestantismo predominaria a ideia de total depravação humana, na teologia católica prevaleceria a proposição tomista do século XII de que a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa, o que, segundo Avery Dulles,¹⁰² foi reafirmado no Concílio do Vaticano de 1870: “O Concílio Vaticano I, em sua Constituição sobre a Fé Católica, ensinou que a razão humana, no presente estado de natureza decaída, mantém sua capacidade de afirmar a existência de Deus” (1985, p. 52, tradução nossa).

No entanto, quando se pensa nas rupturas provocadas pelo Movimento do Evangelho Social, aludido no Capítulo 2, pode-se dizer que a compreensão sobre a completa danação do mundo, ou mesmo da natureza humana, também não seria um discurso linear e absoluto no

¹⁰² The Catholicity of the Church.

interior dos protestantismos a partir do século XIX. Tal compreensão também nos ajuda a refletir sobre até onde os discursos que o Evangelho Social fez circular sobre a regeneração da sociedade, sobre a melhoria do estado humano e ainda sobre o progresso social, também não acabaram permeando as ações missionárias constituídas segundo uma dogmática conservadora.

No arquivo da UFM, por exemplo, enquanto nas primeiras décadas observa-se uma constante justificativa do alcance das almas pelos esforços missionários através dos trabalhos de escolarização e saúde, no fim encontra-se uma compreensão atualizada na qual se reconhece o status legítimo do bem-estar do corpo e da ação social cristã. De mera estratégia evangelística, tal ação transforma-se em algo intrínseco ao cristianismo, demonstrando as pequenas rachaduras pelas quais o cristianismo progressista começava a circular na discursividade fundamentalista da Missão. O segundo excerto a seguir demonstra a dimensão dessas atualizações quando comparado ao primeiro:

Especialmente, nestes dias de afastamento da fé, precisamos garantir que nosso dinheiro sustente a sã doutrina. Há uma grande quantidade de doações hoje que meramente apoiam a educação, e muito que é usado para a disseminação do Modernismo – Modernismo pobre, cego e confuso, enlouquecido por muito aprendizado. As Escrituras proíbem claramente o apoio ou a comunhão com aqueles que negam o Senhor Jesus Cristo de alguma forma. (THE WORLD'S SUPREME NEED, Jul./Aug., 1941, s. p. tradução nossa).

Alguns ignorariam o campo problemático do trabalho em orfanatos e diriam: “Deixe as sociedades filantrópicas seculares fazerem isso e nos entreguemos ao trabalho mais importante”. Tal atitude não é bíblica, pois a adoração expressa em atos externos é visitar e cuidar de órfãos em suas aflições e necessidades. (IS ORPHANAGE WORK IMPORTANT?, L&L, v. 22, n. 2, 1960, p. 9, tradução nossa).

5.2.1.4 Saberes estatísticos

Dos saberes que William Carey aciona em sua pesquisa, os resultados sobre a população mundial foram definidos pelo autor nos seguintes termos: “As tabelas a seguir apresentarão o que proponho sob uma visão mais abrangente do que qualquer coisa que se possa oferecer sobre o assunto” (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa). Emergia no discurso missionário algo até então inédito em sua constituição: um retrato estatístico do mundo, inserido em uma narrativa que sugere a precedência do cálculo e do planejamento sobre a ação intentada. Proliferação sob outra dimensão do conversionismo do movimento evangelical, fornecendo-lhes novas estratégias:

Nesta pesquisa, considerarei o mundo dividido, de acordo com sua divisão usual, em quatro partes, EUROPA, ÁSIA, ÁFRICA e AMÉRICA, e observarei a extensão dos

vários países, sua população, civilização e religião – uma ideia de ação sobre o mundo em sua totalidade e quantitativo no que diz respeito à sua população. (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa).

Extensão territorial, números populacionais, pertencimentos religiosos. O estudo de Carey segue o fluxo de um tempo no qual o Estado voltava cada vez mais seu olhar sobre a população, acionando e dispondo dos saberes estatísticos em torno de um novo modo de governamento. Posteriormente, as pesquisas empreendidas pelo campo missionário seriam refinadas, mas, naquele momento, o que Carey põe à disposição é a ideia de mundo em seu caráter universal e sua população definida em termos numéricos, geográficos e religiosos. Sobre este último aspecto, o pesquisador define vários pertencimentos religiosos: católicos, luteranos, protestantes, maometanos, morávios, calvinistas, judeus, cristãos gregos e pagãos. Em seus cálculos, dos 730 milhões de habitantes estimados, 420 milhões ainda se encontravam no *paganismo*, números que, *sem dúvida*, deveriam *atingir toda mente atenciosa*, visto que “[...] grande proporção de filhos de Adão que existe ainda permanece no mais deplorável estado de escuridão pagã, sem qualquer meio de conhecer o Deus verdadeiro, exceto o que lhes é proporcionado pelas obras de natureza” (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa).

Observa-se nos excertos a seguir que o empreendimento missionário proposto por Carey tem suas razões espirituais fincadas em um discurso que apresenta um mundo sob o domínio de Satã e de um Deus que reitera seu desejo de destruição desse reino e consequente estabelecimento do próprio governo. Implícita e explicitamente, mais uma vez, emerge a contribuição humana no processo de salvação do outro, do estabelecimento do governo de Deus sobre a terra pelo esforço humano, compreensão alçada a níveis universais. Nessa construção discursiva, a tessitura desse outro que, sob o olhar cultural eurocêntrico era o selvagem, adquire a espessura da condenação espiritual:

Deus repetidamente tornou conhecida sua intenção de prevalecer finalmente sobre todo o poder do Diabo, de destruir todas as suas obras e estabelecer seu próprio reino e interesses entre os homens, estendendo-os tão universalmente quanto Satanás havia estendido os seus.

Em muitas dessas partes também são canibais, alimentando-se da carne de seus inimigos mortos com a maior brutalidade e avarice.

Eles são em geral pobres, bárbaros, pagãos nus, tão destituídos de civilização quanto de religião verdadeira.

Bárbaros como esses pobres pagãos são, eles parecem ser tão capazes de conhecimento quanto nós.

Podemos nós, como homens, ou como cristãos, ouvir que grande parte de nossos semelhantes, cujas almas são tão imortais quanto as nossas, e que são tão capazes

quanto nós de adornar o Evangelho e contribuir com sua pregação, escritos ou práticas para a glória do nome de nosso Redentor e para o bem de sua igreja, estão envolvidos na ignorância e na barbárie? (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa).

Sobre a forja desse *outro*, a sociedade inglesa já conhecia pela peça de Shakespeare, *A tempestade* (1611/2002), o personagem Caliban – herdeiro de uma ilha da qual o personagem Próspero se apoderou e dela se fez senhor, transformando seu proprietário em escravo. A constituição de Caliban dá-se em oposição à concepção europeia do civilizado, e a selvageria do personagem é encontrada desde o anagrama do seu nome “canibal” até a descrição de sua filiação: monstro filho de feiticeira e de um ser que era metade homem, metade peixe. Nas palavras de Miranda, filha de Próspero, Caliban era aquele a quem ela havia ensinado a falar, cuja animalidade original o tornava incapaz do pensamento racional: “Quão difícil me foi ensinar-te a falar! Antes de o aprenderes, selvagem, nem o teu próprio pensamento entendias. Balbuciavas como uma besta, e eu ensinei-te as palavras que traduziam teus pensamentos” (SHAKESPEARE, 1611/2002, p. 18).

O poema de Rudyard Kipling *O Fardo do Homem Branco* (1899) demonstra que as reverberações discursivas que forjaram a animalidade desse outro já havia acrescentado a *infância* à sua *selvageria*: “*Vossos cativos, tristes povos/ metade demônio, metade criança*”, ao mesmo tempo que demonstrava as acomodações produzidas por um Imperialismo que performava sobre si uma face humanitária: “*Tomai o fardo do homem branco / As guerras selvagens pela paz / Enchei a boca dos famintos / E proclamai o cessar das doenças*”. Para a cura do primitivismo, o Ocidente apresentaria a esses povos a ciência, a escolarização e a verdadeira religião. O empreendimento missionário encontrar-se-ia assentado tanto em uma concepção científica racializada, na qual o Ocidente era o parâmetro, como na ideia da salvação cristã a ser anunciada ao mundo inteiro.

Entre Shakespeare (1611) e Kipling (1899) encontra-se o *espaço do meio* ocupado por Carey (1792), cuja narrativa transforma o selvagem em bárbaro-criança, entrelaçando na mesma tessitura o outro além-mar e o infantil, ligados pela mesma condição ágrafa. Assim, nessa moderna racionalidade missionária o outro vai sendo constituído não apenas como bárbaro e infantil, mas também como aquele destituído de uma das principais marcas da Modernidade ocidental: suas práticas de leitura e escrita. No claro-escuro da própria imagem, esse outro, além de ágrafo, é antropófago e portador de costumes e tradições pueris:

[...] eles não têm uma linguagem escrita, conseqüentemente nenhuma Bíblia, e são guiados apenas pelos costumes e tradições mais infantis. Podemos ouvir que eles estão sem o Evangelho, sem governo, sem leis e sem artes e ciências e não nos esforçamos para introduzir entre eles os sentimentos dos homens e dos cristãos? (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa).

Percebe-se nos excertos os contundentes enlaces entre evangelização e civilização. Nessa forja e em outras, nega-se a consistente rede de conhecimentos que o sistema colonizador fez circular dos povos colonizados à sua própria constituição, sem falar no sistema de riquezas que foi acumulado por meio do mesmo sistema.

O realce do documento à filantropia e a uma benevolência de caráter universal, parece se pôr, quase sob igual medida, ao lado das razões espirituais que deveriam motivar o empreendimento missionário protestante. Sentimentos, talvez, já permeados pelo que já se encontrava em marcha na elaboração da empatia que subjazia às lutas abolicionistas da época, bem como o enlace entre o próprio sofrimento imposto pela degradação da vida na fábrica e o sofrimento daquele que se encontrava alhures. É assim que a construção que reconhece a alma como elemento que iguala o outro a um “nós” aciona uma rede discursiva que circularia de forma abundante no século XIX, esta, fincada nos *sentimentos de humanidade*. Nas palavras de Carey,

[...] como este é um objetivo que devemos ser levados a perseguir, não apenas pelo Evangelho de nosso Redentor mas pelos *sentimentos de humanidade*, então uma inclinação para a atividade conscienciosa seria uma das mais fortes provas de que somos os sujeitos da graça e participantes daquele espírito de *benevolência universal e genuína filantropia* que parecem tão eminentes ao caráter do próprio Deus.

Piedade, portanto, *humanidade*, e muito mais Cristianismo, clama em voz alta por todos os esforços possíveis para introduzir o Evangelho entre eles. (CAREY, 1792, n.p., tradução e grifos nossos).

Tais argumentos também seriam usados pelo neocolonialismo europeu do século XIX que avançou sobre a África, a Ásia e a Oceania, travestido de cruzadas humanitárias e civilizacionais e, ao mesmo tempo, acompanhado pela emergência das teorias mais letais da história humana, fundamentos discursivos de genocídios inimagináveis: o racismo científico, o darwinismo social e a eugenia. Racismo cujas raízes se encontravam fincadas nos primórdios da colonização do século XVI, tornando-se fundamental ao domínio europeu sobre outros povos, estes postos sob escrutínios investigativos que tentam circunscrevê-los a diversos projetos: exploração, civilização, evangelização, extinção, todas com duração e atualizações inscritas nos próximos séculos.

É sobre esse terreno de lavas caudalosas que a ninguém deixaria intacto que a Missão protestante se espraiaria de modo ostensivo no século XIX, constituindo uma história repleta de paradoxos, fato que indica um especial cuidado por parte dos estudiosos do tema que, ao lidarem com a história das práticas missionárias, não deixam de ter diante de si as ambiguidades de um projeto de evangelização que, se por um lado finca suas bases na ideia de humanidade universal, por outro mantém o evangelizado no lugar daquele a ser civilizado, acabando por

contribuir com a difusão de uma gramática moral favorável ao empreendimento imperialista. É evidente que aliada a essa ressalva se destaca também a potência dos arquivos dessas agências que, ainda que não intencionalmente, demonstram as práticas de consumo e recriações culturais dos povos evangelizados diante da circulação desses projetos de subjetivação.

5.2.1.5 Mercantilismo como modelo

O *boom* missionário que ocorreu no século XIX deu-se pela confluência de vários saberes, poderes e discursos, mas também pelas condições materiais, econômicas e de circulação ensejadas pelo mercantilismo que, nas palavras de Carey, proporcionava “[...] meios que a providência colocou em nosso poder” (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa). Para o autor, as companhias mercantis ajudariam a ação evangelística entre outros povos não apenas no que se referia à locomoção de missionários, mas também por oferecer um modelo operacional para a formação e o funcionamento de sociedades missionárias.¹⁰³

A proposição de Carey subentende uma administração via organização de um comitê central que investiga, planeja, regulamenta, recruta trabalhadores de acordo com os propósitos do empreendimento, define regras, planos, administra despesas e manutenções. Seu texto sistematiza a ordem discursiva para a constituição do que poderíamos chamar de *profissionalização da ação missionária protestante*:

Quando uma empresa comercial obtém seu alvará, geralmente vai ao seu limite máximo; e seus estoques, seus navios, seus oficiais e homens são escolhidos e regulamentados de maneira que possam atender a seus propósitos.

Suponha que uma empresa de cristãos sérios, ministros e particulares se constituísse em sociedade e fizesse uma série de regras a respeito do regulamento do plano e das pessoas que deveriam ser empregadas como missionários, os meios de custear as despesas, etc. [...].

De tal sociedade, um comitê pode ser nomeado, cujo negócio deve ser obter todas as informações que puderem sobre o assunto, receber contribuições, investigar candidatos, temperamentos, habilidades e pontos de vista religiosos dos missionários, e também fornecer o necessário para seus empreendimentos (CAREY, 1792, n.p., tradução nossa).

A proliferação das denominações protestantes originaria diferentes sociedades e agências missionárias com seus escritórios e equipes de apoio nos países de origem dos muitos missionários enviados, estes, paulatinamente transformados em trabalhadores remunerados que

¹⁰³ No mesmo ano da circulação do seu estudo, seria formada a Sociedade Missionária Batista de Londres e Carey seria um dos primeiros missionários daquela Agência em Bengala, na Índia.

periodicamente passariam a fazer relatórios de suas atividades, bem como dos resultados do trabalho, em geral significando o número de convertidos. Entrelaçavam-se, assim, profissionalização e administração da empresa na moderna racionalidade missionária protestante. Empreendimento cujo estandarte era a cruz e a morte expiatória de Cristo.

5.3 Crucicentrismo

Eles concordavam vigorosamente com quase tudo, mas riam abertamente de coisas como os sofrimentos da cruz. (JOHNSTONE, W. L&L, N. 21, Sep., 1937, p. 9, tradução nossa).

O registro do missionário inglês chama a atenção por dois aspectos. O primeiro, por suas razões indecifráveis no que se refere à aparente correspondência do sacrifício de Cristo com algo risível na cultura kayapó, e o segundo, ao apontar para um choque do missionário diante da ausência de um suposto universal representado pela incompreensão do sacrifício restitutivo.

Para Bebbington (2005), o crucicentrismo evangelical britânico emergiu como reação ao Deísmo e sua forja de um ser criador indiferente ao curso da própria criação que, depois de ter recebido todas as leis para seu desenvolvimento natural, não necessitava de intervenção. Em meio ao racionalismo de David Hume, ao empirismo de John Locke, à teologia natural de Matthew Tindall, entre outras emergências, tornou-se necessária a centralização teológica da cruz no protestantismo anglo-saxão, principalmente a partir da segunda metade do século XVIII.

Mais uma vez o autor situa tais transformações como que seguindo um fluxo do Iluminismo, proposição sobre a qual já demonstramos discordância por entendermos o protestantismo como importante fio de uma rede que vai constituindo a Modernidade e não uma reação a esta.

Da discursividade pinçada por Bebbington do campo batista britânico, destacam-se, primeiramente, modificações em torno do significado da morte de Cristo. Segundo o autor, a tentativa de relacionar o Evangelho com a cultura de seu tempo, ou seja, com o Iluminismo do século XVIII - para nós, a mesma ala a que pertencia Carey, cujo panfleto de larga circulação encontrava-se na esteira da relativização de um hipercalvinismo -, elaborava uma maior extensão para o alcance do sacrifício da cruz: a abrangência da expiação da cruz era tão infinita quanto quem a ofereceu. Aumentava-se de modo considerável o número daqueles que poderiam ter suas culpas expiadas, concomitantemente ao vigor em torno da pregação de que o Evangelho devia ser anunciado mundialmente.

A outra dobra foi operada no sentido de atrelar um tipo de teoria governamental da expiação ao lado da doutrina da substituição. Desse ponto de vista, segundo o autor (2005, p. 7), sobre o governo de um Deus Todo-Poderoso elaborava-se a ideia da defesa de uma autoridade na qual se exigia “[...] uma demonstração pública dos horrores do pecado”. Às mentes iluminadas, tal política seria imprescindível à conformação do medo nos malfeitores, segundo entendimento teológico de espessa circulação. Ordem que se estendia tanto ao universo quanto ao Estado, punição que se atualizava anunciando menos retribuição do que dissuasão.

Entrelaçadas a essa construção, o próximo capítulo trará mais elucidções sobre as construções protestantes em torno do governmento civil. Observar-se-á que a tentativa de ordenação do mundo via Estado temporal sempre esteve nas aspirações do protestantismo, quer via pregação, quer via participação real na elaboração de leis seculares.

Da próxima virada, situada no romantismo que emergiu no fim do século XVIII e se estendeu por boa parte do século XIX, Bebbington apresenta uma sequência discursiva que transformou a figura do Deus juiz em um Deus pai amoroso. A ênfase no sacrifício de Cristo em nome da justiça daria, paulatinamente, lugar à sua encarnação como base de uma discursividade sobre um cristianismo ético e moral. Cruz com significados modificados que se voltariam mais à ética, à moral, mais à ciência e que se tornaria mais metafórica.¹⁰⁴

No bojo dessas atualizações, da Alemanha, Bebbington cita Schleiermacher, considerado o “pai da teologia liberal”, e também Wilhelm Ritschl, e dos Estados Unidos Horace Bushnell, os três igualmente situados na chamada teologia liberal. No próximo tópico serão mais bem demonstrados os acontecimentos que demarcam as práticas de leitura das Escrituras no período em que viveram. Por enquanto, e para abreviar as minúcias dos movimentos que ocorreram em torno da doutrina da cruz desde a Reforma, são apresentados dois excertos elucidativos: um de Calvino e outro de Bushnell, que demonstram melhor o giro entre uma concepção teológica da cruz como expressão de uma expiação substitutiva em moldes jurídicos (Calvino), e outra na qual o emissor oferece uma compreensão que nega os pressupostos contidos em tal compreensão (Bushnell):

Pois, de fato, o Pai anulou o poder do pecado quando a maldição foi transferida para a carne de Cristo. Indica-se, portanto, com esta afirmação, que em sua morte Cristo foi imolado ao Pai como vítima expiatória, para que, efetuada propiciação por seu sacrifício, não mais nos apavoremos com a ira de Deus. (Calvino, v. 2, 2003, p. 263).

Aqui, então, temos a verdadeira lei da interpretação, quando a relação vicária de Cristo com nossos pecados se torna visível. *Isso não significa que ele os leve literalmente sobre si*, como alguns dos antigos teólogos e muito pouco dos modernos parecem

¹⁰⁴ Na contramão dessa compreensão um grupo de evangélicos continuaria apregoando um sacrifício no qual Cristo que é *verdadeiro Deus e verdadeiro homem* assume o castigo pelos pecados de toda a humanidade.

acreditar; isso não significa que ele assumiu o deserto deles por algum ato misterioso de imputação, ou teve sua punição transferida. [...] Uma doença pode ser transferida, mas um pecado não pode, por nenhuma possibilidade racional. Isso *não significa que ele literalmente* entrou no inferno de nossos males retributivos sob o pecado e satisfaz, por seu próprio sofrimento, a justiça violada de Deus; pois esse tipo de sofrimento penal não satisfaria nada além da pior injustiça.

[...] o fato de levar nossos pecados significa que Cristo os carregou em seus sentimentos, por sua simpatia como amigo, entregou a si mesmo e sua vida, até mesmo, a um esforço de restaurar a misericórdia; em uma palavra, ele carregou nossos pecados exatamente no mesmo sentido em que carregou nossas doenças. Entenda que o próprio amor é um princípio essencialmente vicário. (BUSHNELL, 1847, p. 19, tradução nossa, grifos nossos).

Observa-se em Bushnell a ideia de sentidos de um texto que se atualiza a uma contemporaneidade, afastando-se de uma interpretação fixada e representacional. A reação da ala conservadora a práticas textuais semelhantes viria por meio de conferências, documentos e divisões denominacionais, mas também por modificações discursivas no que foi chamado de *grosseria da imputação penal* e revisão da afirmação de um *Deus irado*, cujo furor precisava ser aplacado pela demonstração da violência. A cruz, no entanto, como instrumento de remissão e expiação de pecados permaneceria central na discursividade conservadora, cuja dogmática sobre a morte vicária de Cristo encontra-se sintetizada tanto na declaração de fé da UFM britânica quanto estadunidense e canadense:

Cremos na necessidade imperativa da morte substitutiva de Cristo e que todos os que creem são justificados com base em Seu sangue derramado.

Fé na necessidade imperativa e plena suficiência do sacrifício expiatório de Cristo e na obra regeneradora e santificadora do Espírito Santo.

5.4 Biblicismo

Não há graus de inspiração. As palavras são inspiradas por Deus ou não são. Tampouco há distinção entre a mensagem das Escrituras que tratam da redenção e as porções que tratam de fatos históricos ou científicos do universo no que diz respeito à sua veracidade. Cada parte é mantida contra erros e são totalmente verdadeiras. (WHY I HAVE FAITH IN THE INSPIRATION... L&L, V. 24, N. 3, 1962, p.7, tradução nossa).

A quarta característica do evangelicalismo definida por David Bebbington (2005, p. 12, tradução nossa) é o biblicismo, ou a devoção que os evangélicos dedicam à Bíblia, “[...] resultado da crença de que toda verdade espiritual pode ser encontrada em suas páginas”, ao que acrescentaríamos: não apenas espiritual, como se pode ver no excerto acima que circulou por intermédio da *Light and Life*. Na concepção evangélica, história, ciência e redenção compunham um texto que, por ser palavra de Deus e não de homens, é todo verdade. Afirmação,

no entanto, constituída sobre escombros que faziam certezas desmoronar. À época da afirmação da revista, por exemplo, a deidade de Cristo, seu nascimento virginal, a redenção pela cruz, a Bíblia em sua compreensão representacional, em outras palavras, em sua inerrância, todos encontravam-se sob novos escrutínios.

Segundo Bebbington (2005), o profundo respeito às Escrituras não guiou os evangélicos a interpretações mais rebuscadas, tampouco os conduziu à concentração em passagens obscuras do texto. Seguiam intrínsecos ao evangelicalismo, desde sua emergência, os princípios de um texto simples, claro e que explica a si mesmo. Assim é que a fluidez da compreensão da Bíblia como um texto divino continuou como princípio de fé comum aos grupos oriundos das Reformas Protestantes, e a ortodoxia que sobre ela se debruçou seguia como reduplicação da Palavra em sua forma discursiva.

Para o historiador britânico, a prática evangélica com o texto bíblico sofreria consideráveis modificações a partir da segunda metade do século XVIII, fazendo emergir, desde o início do século XIX, importantes lutas em torno da inerrância e da inspiração verbal do texto bíblico. Seria nesse período que teriam surgido as primeiras obras sobre a inerrância bíblica no evangelicalismo inglês. Nossa pesquisa retrocedeu mais uma vez ao período recortado por Bebbington, demonstrando a transnacionalidade de lutas em torno das Escrituras que jamais conheceram trégua desde o século XVI.

As interpretações historiográficas que demarcam a emergência de uma densa rede discursiva em defesa da autoridade do texto bíblico no século XIX estendendo-se até a contemporaneidade, têm como ponto em comum narrativas sobre as reações à emergência do *liberalismo teológico*, um movimento teológico plural, comumente lido sob a chave de uma tentativa de adequação protestante ao Iluminismo e à Modernidade.

Da interlocução com a proposta foucaultiana arriscaríamos dizer que, no acontecimento da Modernidade do século XIX, é como se a ortodoxia representacional das Escrituras fosse vista em sua própria nudez e os pressupostos metafísicos, até então acionados em sua constituição, fossem paulatinamente relativizados. Por outro lado, o que a pesquisa genealógica nos permitiu observar sobre o fluxo constitutivo do método histórico-crítico, este, comum ao fazer teológico de muitos dos chamados “teólogos liberais”,¹⁰⁵ é um acontecimento que se inscreve na duração de mais de três séculos, cujos movimentos se encontram intimamente relacionados à historicidade da teologia católica.

¹⁰⁵ O termo nunca foi reclamado pelos teólogos inscritos nesse grupo. Demarca-se, ainda, que o chamado liberalismo teológico foi/é um movimento plural que se inscreve na liberdade do pensamento no campo da teologia.

A proposição de Foucault (1999) sobre a virada epistemológica que ocorre entre o fim do século XVIII e XIX nos inspira a uma leitura que retira o liberalismo teológico do lugar de resposta protestante à Modernidade e, mais uma vez, nos impele a pensar as práticas de leitura das Escrituras não apenas como reações, mas também como possíveis e importantes elementos constitutivos dessa outra dobra na episteme ocidental. Além disso, parece-nos possível dizer que o espetáculo da nudez escritural do texto bíblico que provocou as disputas entre os chamados liberalismo e fundamentalismo protestantes no fim do século XIX ao século XX, manterá os dois movimentos entrelaçados em volta do texto, ainda que segundo perspectivas diferentes. Sob o fluxo caudaloso de ambos, a razão ocidental em seus processos de atualizações, saíria fortalecida.

Dos campos que selecionou para demonstração do conjunto de relações e suas viradas epistemológicas do período clássico - as trocas, os seres vivos e a linguagem - Foucault (1999, p. XVII) demarca as transformações que as organizaram e as ordenaram: “[...] das trocas, tais como foram praticadas, nossa cultura manifestou que havia ordem e que às modalidades dessa ordem deviam as permutas suas leis, os seres vivos sua regularidade, as palavras seu encadeamento e seu valor representativo”, para então perguntar sobre os enlaces que conformaram os suportes positivos para a emergência, na Modernidade, da filologia no campo da gramática, da biologia no solo da história natural, e da economia política no estudo das riquezas.

Como tais transformações tornaram-se possíveis? Essa pergunta persiste na reflexão do filósofo e inspira-nos a continuar rastreando traços genealógicos de um novo modo de ler as Escrituras que vai sendo conformado pelos evangelicalismos protestantes desde o final do século XVIII. Partimos, então, de fios que já havíamos encontrado na composição de capítulos anteriores.

5.4.1 O que é Palavra de Deus

Até a segunda metade do século XVIII vários questionamentos já haviam sido levantados sobre a autoria mosaica dos cinco primeiros livros¹⁰⁶ constitutivos da Bíblia Hebraica. A exemplo, Thomas Hobbes havia registrado na obra *Leviatã* a impossibilidade de

¹⁰⁶ O Pentateuco, no judaísmo, a Torá, a Lei inscrita nos livros: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, estes os cinco primeiros livros dos cânones católico e protestante.

Moisés ter escrito sobre a própria morte, referindo-se ao texto do último capítulo do livro bíblico de Deuteronômio nos seguintes termos:

Lemos no último capítulo do Deuteronômio, versículo 6, a respeito do sepulcro de Moisés, que ninguém conhecia seu sepulcro até este dia, isto é, até o dia em que essas palavras foram escritas. Portanto é manifesto que essas palavras foram escritas depois de seu funeral. (HOBBS, 1651/2003, n.p.).

Também Baruc Spinoza na obra *Tratado teológico-político* (1670/2009), depois da minuciosa busca comparativa no próprio texto bíblico, expunha, por meio de várias razões, as impossibilidades da autoria única (mosaica) do Pentateuco. Ao rejeitar a Bíblia hebraica como oriunda de uma revelação, Spinoza a circunscreveu à condição de um texto que deveria ser lido a partir dos métodos histórico, crítico e filológico. As Escrituras, para ele, conformavam um texto moral, político e religioso, cuja interpretação deveria ser buscada nos usos do hebraico, nas intenções e circunstâncias do autor, nos seus personagens e destinatários.

Além dos dois autores, outros ainda poderiam ser arrolados na mesma questão desde o século XVII; no entanto, como assinala Kenneth A. Kitchen (1965), proposições como estas se encontravam em um regime de dispersão e assim teriam permanecido até o século XVIII.

A crítica bíblica teria sua discursividade avolumada e entraria em um estatuto singular que entrelaçaria, na exegese do texto, o regime historiográfico, a hipótese documental e a filologia. A obra do médico francês católico, Jean Astruc – *Conjecturas sobre as memórias originais das quais parece que Moisés se serviu para compor o livro de Gênesis*,¹⁰⁷ de 1753, irrompeu em nosso estudo como marco da crítica bíblica alçada a um novo nível.

A obra de Astruc tem como principal objetivo confirmar a autoria do Pentateuco por Moisés, demonstrando, pela composição histórica do livro, bem como pela análise filológica, que as críticas, principalmente de Spinoza, não se sustentavam. Para comentadores como Aulikki Nahkola (2001), embora Astruc pretendesse que seu trabalho fosse uma defesa da autoria mosaica, a implantação de um método na análise do texto bíblico foi chave para a emergência da chamada *alta crítica das Escrituras*.

As principais proposições de Astruc na defesa da autoria mosaica do Pentateuco foi a de que Moisés usara duas diferentes fontes principais na escrita do Gênesis, as quais podem ser distinguidas pelo uso de duas distintas designações para Deus: *Elohim* e *Iave*. Assim, o estudo demarcou a existência de duplicações de narrativas, anticronismos,¹⁰⁸ bem como origens

¹⁰⁷ Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moyses'est servi pour composer le livre de la Genèse (1753).

¹⁰⁸ Eventos relacionados fora de uma sequência cronológica.

diferentes entre elas: “as memórias que constituem o Gênesis não vêm só dos hebreus, embora essas memórias sejam escritas em hebraico, isso não impede que Moisés as tenha tomado emprestadas de outras nações” (ASTRUC, 1753, p. VII, tradução nossa).

O método proposto por Astruc estava fundado tanto no conhecimento do hebraico quanto na proposta comparativa de estilos textuais, principalmente no que se referia às marcas linguísticas e filológicas do texto, lançando-se mão, também, do que viria a ser chamado de *hipótese documental*. Em sua obra, o autor opera com quatro colunas, nas quais divide os textos do Gênesis que teriam sido escritos partindo de diferentes fontes documentais,¹⁰⁹ e nas outras duas colunas separa as narrativas que se repetiam quando organizadas por essas diferentes fontes, prática textual que pode ser corroborada pela seguinte assertiva de Michel Foucault (1999, p. 323) sobre a emergência de um novo estatuto da linguagem:

[...] a linguagem não é mais constituída somente de representações e de sons que, por sua vez, as representam e se ordenam entre si como o exigem os liames do pensamento; é, ademais, constituída de elementos formais, agrupados em sistema, e que impõem aos sons, às sílabas, às raízes, um regime que não é o da representação.

Origens heterogêneas, narrativas duplicadas, combinação de materiais de mais de uma fonte, crítica literária. O texto, antes inspirado por Deus, ganhava historicidade mundana. Iconoclastia do grafado que lançaria as Escrituras à condição de “[...] entidade heterogênea, originada de um prolongado processo literário de composição, edição e cotejo por diversos autores e editores” (NAHCOLA, 2001, p. 76, tradução nossa).

Como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa? Diante do desnudamento da Metafísica que anima o pensamento representacional, surge o homem por traz do pensamento empírico-transcendental clássico. Ele mesmo, aquele que não se reconhecia como artesão de uma trama que fora elaborada diante inumeráveis possibilidades.

Estamos na segunda metade do século XVIII e a obra de Astruc teria passado quase despercebida ou mal compreendida, vindo à tona no meio protestante quase um século depois, quando o alemão Julius Wellhausen (1844–1918) acrescentou mais duas fontes àquelas propostas por Astruc, passando-se a contar, então, além das eloístas e javistas, a sacerdotal, que demarca contradições quando se compara narrativas do Pentateuco que se inscrevem antes e depois da prática do exercício sacerdotal entre os Hebreus, e a deuteronomista que opera de modo contrário ao pressuposto judaico-cristão da escrita mosaica dos 5 primeiros livros da Bíblia hebraica, ao destacar o livro de Deuteronômio como escrito que atravessa a historicidade

¹⁰⁹ Hipoteticamente essas fontes podiam ser orais ou escritas, e inclusive anteceder a existência do próprio autor.

judaica no período que antecede e sucede o exílio babilônico, no qual se identifica uma reunião de fontes variadas, revisões e acréscimos (SILVA, 2012).

Pensar a historicidade desses processos, mapeando seus principais traços e acontecimentos, interessa a este estudo uma vez que tal busca pode nos ajudar a compreender os processos de conformações arqueológicas das práticas de leitura das Escrituras presentes no arquivo da UFM, quiçá, da atualidade. Doravante, trabalhamos com a perspectiva de que a obra de Astruc se insere em um regime de dispersão que tem seu disparo ainda no século XVI e vai conformando, *pari passu*, a constituição de importantes práticas de leitura tanto nos protestantismos quanto no catolicismo.

No estudo, “O sonho de um texto perfeito: crítica textual e inerrância bíblica no início da Europa Moderna”,¹¹⁰ Ronald Hendel (2017) analisa traços históricos da intersecção entre filologia e teologia na busca pelo *texto perfeito* que vai sendo requerido pelos protestantismos e tomando caminhos diferentes em sua constituição no catolicismo. Interessa-nos a distinção dos conceitos de *inerrância* constituídos nos dois cristianismos conectando os apontamentos de Hendel a outros estudos ora feitos.

O autor propõe como ponto inicial para sua narrativa a obra do monge italiano Agostino Steuco (1497–1548), *O Antigo Testamento revisado pela verdade hebraica*,¹¹¹ datada de 1529, mais de uma década depois dos primeiros disparos de Lutero, apresentando-a como primeiro trabalho “[...] que aplicou sistematicamente o modelo renascentista de crítica textual à Bíblia hebraica”¹¹² (HENDEL, 2017, p. 518, tradução nossa). Segundo Hendel, Steuco operou seu estudo pela comparação das “[...] variantes textuais no Pentateuco — concentrando seu estudo na Vulgata, no texto hebraico e na Septuaginta, com referência aos Targuns e comentários medievais — a fim de lançar as bases para uma edição corrigida da Vulgata Pentateuco” (2017, p. 518, tradução nossa). Para o monge, as pequenas variantes localizadas no texto hebraico massorético não o tornavam menos perfeito, e as encontradas na Vulgata¹¹³ e na Septuaginta foram imputados a “[...] erros de tradutores e copistas” (HENDEL, 2017, p. 519, tradução nossa). O intento de Steuco, conforme Hendel, era a reafirmação da autoridade institucional, a

¹¹⁰ The dream of a perfect text: textual criticism and biblical inerrancy in early Modern Europe.

¹¹¹ Veteris Testamenti ad veritatem Hebraicam recognitio (1529).

¹¹² A Bíblia Hebraica, aqui, corresponde ao texto hebraico da Bíblia judaica sobre o qual se debruçaram os massoretas, grupo de judeus que se dedicaram à preservação fiel dos textos que consideravam divinamente inspirados. Eram estudiosos das academias talmúdicas da Babilônia e da Palestina que, segundo a Enciclopédia Britânica (2010), do séc. VI até o X, se uniram em um esforço para reproduzir, tanto quanto possível, o texto original hebraico do Antigo Testamento.

¹¹³ Tradução da Bíblia para o latim, conformada entre o fim do século IV e início do século V.

correção dos erros da Vulgata à luz do texto hebraico, sem, no entanto, jamais propor substituí-la.

A reconstituição continua dizendo que o interesse filológico do estudioso não atraiu adeptos e gerou no magistério escolástico a veemente afirmação da Vulgata como texto autêntico. Para os resistentes, afirma Hendel (2017, p. 521, tradução nossa), “[...] o conhecimento linguístico e filológico era uma isca para a heresia, não um meio para a purificação textual (ou doutrinária)”, em uma clara demonstração do enlace entre texto e poder no seio da Eclésia católica. Erasmo de Roterdam, que também havia organizado um Novo Testamento grego pela comparação de variadas fontes, teria sido a voz solidária ao método crítico operado por Steuco à Vulgata.

A próxima dobra demarcada por Hendel é a posição da Igreja quanto à Vulgata no Concílio de Trento (1545–1563), no qual foi reforçada como texto institucional cuja interpretação estava restrita ao magistério eclesiástico:

Considerando também que deste mesmo Sacrossanto Concílio, do qual se poderá tirar muita utilidade à Igreja de Deus, se declara que a edição da Sagrada Escritura deverá ser autêntica entre todas as edições latinas existentes, estabelece e declara que se tenha como tal, as exposições públicas, debates, sermões e declarações, esta mesma antiga edição da Vulgata, aprovada na Igreja pelo grande uso de tantos séculos, e que ninguém, por nenhum pretexto se atreva ou presuma desprezá-la.

Decreta também com a finalidade de conter os ingênuos insolentes, que ninguém, confiando em sua própria sabedoria, se atreva a interpretar a Sagrada Escritura em coisas pertencentes à fé e aos costumes que visam a propagação da doutrina Cristã, violando a Sagrada Escritura para apoiar suas opiniões, contra o sentido que lhe foi dado pela Santa Amada Igreja Católica, à qual é de exclusividade determinar o verdadeiro sentido e interpretação das Sagradas Letras; nem tampouco contra o unânime consentimento dos santos Padres, ainda que em nenhum tempo se venham dar ao conhecimento estas interpretações. (CONCÍLIO DE TRENTO, seção IV, 8/4/1546).

É salutar a lembrança de que nesse contexto Lutero já havia apresentado, desde 1522, sua tradução do Novo Testamento em alemão, e desde 1534 uma tradução completa e igualmente vernácula da Bíblia, textos constituídos pelo estudo comparativo de fontes e escritos variados. Observando-se tais movimentos do reformador em torno do texto é importante lembrar, também, que em sua reclamação por um sistema educacional para as cidades alemãs, se encontrava no centro de sua proposta a aprendizagem das línguas grega, hebraica e latina, além do alemão. Segundo o próprio reformador, o intento era um encontro com as Escrituras livres das amarras eclesiásticas: “[...] quero as Escrituras puras em seu poder, livres de todo contato humano e também dos santos, isentas de todo o acréscimo terreno” (LUTERO, v. 3, 1992, p. 163), denotando a compreensão de um ser da linguagem que é soberano.

Tal compreensão, inserida no contexto de outros enunciados, parece perspectivar, nesse primeiro momento, uma *pureza textual* que alude: 1) a uma leitura não interpretada previamente; 2) a um nascedouro transbordante dos textos gregos e hebraicos, chamados por ele de *fonte*: “prefiro beber da fonte ao invés de beber do riacho” (LUTERO, v. 3, 1521/1992, p. 162). Neste sentido, parece-nos que não é possível encontrar, nos discursos luteranos, nenhuma prática que compreenda o conceito de inerrância atrelada ao grafado que veio a ser conformada em pouco tempo na dogmática protestante.

Sob a morte de Lutero (1546), um ano depois do início do Concílio de Trento (1545–1563), Calvino assumiu a responsabilidade de resposta diante do decreto tridentino sobre as Escrituras, promulgado já em 1547, contestação que veio a circular naquele mesmo ano. No panfleto *Cânones e decretos do Concílio de Trento, com o antídoto*¹¹⁴ (1547), a construção de Calvino recrudesceria as críticas protestantes à Vulgata, concentrando-as em torno de quatro pontos definidos pelo Concílio: 1) a afirmação da autoridade da tradição ao lado das Escrituras; 2) a igualdade de autoridade dos livros apócrifos aos outros; 3) o uso apenas da Vulgata e repúdio a outras traduções; e 4) o direito de interpretação da Igreja sem contestação. “Estas quatro coisas sendo estabelecidas, quem pode negar que a guerra acabou?”, perguntou Calvino (1547/2011, n.p., tradução nossa), demonstrando uma percepção clara de uma batalha na qual o texto e suas práticas de leitura continuavam no centro das disputas entre os dois cristianismos.

Esses debates, postos ao lado dos disparos operados por Lutero contra uma linguagem conformada a serviço de um poder, demonstram que os enfrentamentos por ele acionados continuavam sendo requeridos e atualizados, apontando para a consolidação de novas práticas com a linguagem, o que ficará mais claro na síntese a seguir.

Continuando com Hendel, o autor discorre que a oposição protestante a Trento ocasionaria uma resposta do magistério católico que deixaria exposta a viga fulcral da Reforma, o *Sola Scriptura*, o que suscitaria, a nosso ver, diferentes constituições do conceito de inerrância escritural em ambos os lados. O autor cita várias respostas do magistério católico à crítica protestante e então apresenta a atuação do jesuíta italiano Robert Bellarmine (1542–1621),¹¹⁵ que inauguraria um novo nível das batalhas entre católicos e reformados em volta do texto.

Em uma obra de três volumes, publicada nos anos de 1586, 1588 e 1593, *Discussões sobre as controvérsias da fé cristã contra os hereges desta época*,¹¹⁶ Bellarmine faz uma nova

¹¹⁴Canons and decrees of the Council of Trent, with the antidote.

¹¹⁵Importante personagem na condenação de Giordano Bruno à fogueira e nas retratações de Galileu Galilei sobre a composição heliocêntrica do cosmos.

¹¹⁶Disputationes de controversiis christiana e fidei ad versus hujus temporis haereticos.

afirmação sobre as Escrituras hebraicas, fonte dos dois cristianismos. Segundo o jesuíta, as fontes hebraicas existentes não eram intactas ou intocadas e continham alterações que, por ele, foram imputadas à negligência ou à ignorância dos copistas “[...] e, em parte, devido à ignorância dos rabinos que adicionaram os pontos vocálicos” (HENDEL, 2017, p. 526, tradução nossa). Destaca-se que tal proposição apenas aparentemente punha-se na contramão de Trento.

O axioma de Bellarmine em torno das corrupções textuais do texto hebraico que se torna perfeito pela intervenção de uma igreja inerrante, acompanhada por outra que estendia essa perfeição às questões de fé, moral e costumes, atingia frontalmente o protestantismo, “[...] pois se a Bíblia hebraica às vezes não era confiável, então o princípio protestante do *Sola Scriptura* era falho” (HENDEL, 2017, p. 526, tradução nossa). Golpe contundente que desencadearia a continuidade de uma impressionante batalha, e, principalmente, a emergência de importante dobra na constituição discursiva protestante que iria atrelar as Escrituras a uma perspectiva, que nos parece inexistente até então no movimento reformado: a de um texto uniformemente perfeito.

Se na Eclésia católica a perfeição do texto foi atrelada a seu magistério, no protestantismo o movimento foi outro: o texto passou a ser perfeito em si mesmo. Assim, a ideia de revelação da Palavra como verdade que se revela, presente na perspectiva teológica tanto de Lutero como de Calvino, atualizou-se sob a ideia de uma revelação verbal das Escrituras que resultou em um texto original perfeito.

Com a *Palavra de Deus* amarrada ao grafado, cujas palavras já haviam sido restituídas em seus sentidos originais no momento inicial da Reforma, o Livro tornar-se-ia autoridade máxima. Diferente do tripé da autoridade da Eclésia católica que se afirmava na *tradição*, nas *Escrituras* e na *Igreja*, o protestantismo, parece-nos, teria diante de si a conclusão do processo que forjaria seu modo representacional de leitura das Escrituras. Doravante, passou-se a limitar a Palavra de Deus aos *insights* iniciais da Reforma como autoridade primeira. O que viria a seguir seria a adequação e a sistematização do que se disse ser a Palavra de Deus em um momento anterior de significativa abertura e de liberdade.

Na composição da obra, *Tópicos comuns* (1521),¹¹⁷ de Philip Melanchthon, colega e sucessor de Lutero na Reforma alemã, é possível observar aspectos importantes e necessários ao nosso estudo no que se refere à constituição das práticas de leitura das Escrituras que se cristalizariam a partir do século XVII. Primeiro, aproveitando a observação do tradutor e comentador, Christian Preus, sobre o uso que Melanchthon fez da expressão aristotélica *loci*

¹¹⁷*Loci communes* (1521), a primeira teologia sistemática luterana.

communes, em latim, advinda do grego *topoi konoi*, destaca-se que o uso de tal locução no título da obra não significava uma adequação ao método dialético atualizado pelo tomismo escolástico. Antes, segundo Preus (2014, n.p., tradução nossa), “Enquanto Melanchthon pensa em tópicos comuns em termos ciceronianos, ou seja, como índices ou guias que mostram onde encontrar o material para defender uma proposição, Aristóteles pensava em tópicos comuns como proposições comuns à investigação dialética.”

O que o comentador propõe a seguir é bastante elucidativo sobre a conformação do caráter representacional que foi sendo constituído, sobre os quadros que vão sendo atualizados nessa nova prática de leitura das Escrituras:

A diferença é importante porque sublinha a abordagem retórica de Melanchthon ao método teológico, especialmente nesta primeira edição de seus *Loci*. O assunto da teologia *já está presente nas Escrituras*. O trabalho do teólogo é aprender os tópicos comuns das Escrituras, as veias doutrinárias das Escrituras, de modo que ele possa ser conduzido ainda mais nas Escrituras para confirmar o que as Escrituras *expressam claramente em outro lugar*. (PREUS, 2014, n.p., tradução nossa, grifo nosso).

Essa compreensão, que ainda permanece como guia das práticas de leitura no conservadorismo evangélico contemporâneo, parece demonstrar com clareza a suprema autoridade do texto em sua versão mais transparente (literal?), além de apontar para a constituição de um discurso teológico que se pretende duplicação da verdade.

Segundo Preus, a *Loci communes* teve ampla circulação na Europa reformada, constituindo-se principal obra de teologia sistemática nas academias protestantes. Em sua última versão, em 1541, segundo o comentador, a obra tinha um volume quatro vezes maior do que sua primeira versão, de 1521, acrescentando a seguir outra importante informação sobre uma dogmática que, a um só tempo, ia sendo constituída, atualizada e sistematizada. Um texto conformado em seu tempo e para seu tempo:

E como Melanchthon continuou a editá-lo ao longo de sua vida, tornou-se cada vez mais um livro de teologia sistemática do que o guia das Escrituras que esta primeira edição reivindica para si. Simultaneamente, com essa mudança de guia bíblico para tratamento sistemático (ou escolástico) de tópicos doutrinários, houve diferentes ênfases, acréscimos e alterações diretas na doutrina. (PREUS, 2014, n.p., tradução nossa).

É em meio a uma voraz produção protestante, cuja autoridade maior proclama ser o texto, que a ação de Bellarmine acontece. Na astuta proposição do jesuíta de que o texto massorético fora corrompido, as Escrituras não se tornaram menos perfeitas, pelo contrário, diz Hendel (2017), a Eclésia católica encontrava-se em vantagem pois na ausência de um escrito perfeito, a autoridade de seu magistério desempenhava o papel da leitura perfeita, assegurando

à Sé romana coesão e verdade ao sanar equívocos e esclarecer o que era obscuro: “O problema dos erros textuais só pode ser resolvido por uma Igreja inerrante” (HENDEL, 2017, p. 526, tradução nossa). Tal axioma reafirmava, assim, o poder romano, ao mesmo tempo que intentava demonstrar fragilidades do movimento adversário, este, fincado na alegação do grafado como única fonte de autoridade.

Em outras palavras, o conceito de inerrância das Escrituras na Eclésia católica transformou-se em uma questão de fé decorrente da ação das três instâncias acima aludidas. Assim, como faces de uma mesma moeda, se, por um lado, por meio da referida trinca o texto propagava-se como verdade a ser aceita pela fé, por outro, o magistério eclesiástico, como instância autorizada, continuaria dizendo o que seria a verdade.

Destaca-se, ainda, que Bellarmine reafirmara a ideia de um texto aberto a vários sentidos, visto que o infinito (Deus) não se revela por completo por meios finitos (uma única interpretação do texto). Nesse sentido, Hendel (2017, p. 539, tradução nossa) replica Bellarmine: “[...] Deus pretenda dar múltiplos significados, tanto literais quanto espirituais, a qualquer texto em particular, pois os múltiplos sentidos são o resultado de um Deus infinito falando através de um meio finito”. Necessário assinalar, no entanto, que independentemente de qualquer regime plural de autoridade como o constituído pela Igreja Católica, o centro da batalha continuava sendo os processos de subjetivação pelo Livro ainda que assentados em diferentes princípios de autoridade.

Se no catolicismo a ideia de inerrância fora atrelada como nunca à autoridade eclesiástica e à tradição, no protestantismo aconteceria uma significativa atualização da autoridade escritural pela constituição da ideia de um texto ausente de erros em si mesmo, o que, a essa altura, nos fez conjecturar sobre a importância de tal axioma para a consolidação da linguagem representacional clássica, na qual o ser da linguagem seria suprimido.

Acionando outros estudos, Hendel (2017) propõe que, até então, não havia no protestantismo a defesa de uma inerrância uniforme do texto bíblico. Tanto Lutero quanto Calvino trataram com indiferença erros e inconsistências de escritos que não atingiam a mensagem central do Evangelho.

Viria da Inglaterra a resposta protestante a Bellarmine. Em 1588, William Whitaker, na obra *Disputa sobre a Sagrada Escritura – contra os papistas*, estendeu a inerrância das Escrituras a cada detalhe do texto hebraico, reafirmando a primazia bíblica e mais uma vez enfatizando os limites que separavam os dois cristianismos: “Dizem eles que a igreja nunca erra; o papa nunca erra. Mostraremos que ambas as afirmações são falsas no lugar apropriado. Nós dizemos que as Escrituras nunca erram” (WHITAKER, 1588/1849, p. 475, tradução

nossa). Adiante, ao refutar ponto por ponto os trechos do hebraico que Berllamine havia selecionado para revelar os erros na cópia hebraica, Whithaker (1588/1849, p. 160, tradução nossa) afirma:

Estas são as passagens que Belarmino foi capaz de encontrar falhas nos originais, e ainda assim, não há realmente nada que exija censura ou correções. [...] Devemos sustentar, portanto, que temos agora aquelas mesmas escrituras que Moisés e os outros profetas publicaram, embora não tenhamos, talvez, exatamente as mesmas formas e formatos das letras.

Assim, o estudo de Hendel demonstra que na trincheira protestante foi sendo edificada a defesa de uma doutrina uniforme de inerrância, incluindo o sentido, as palavras e até mesmo as vogais do texto hebraico, e que, à semelhança da Sé católica, unificava questões doutrinárias e de moral nessa inerrância. Segundo ele,

Whitaker sustentou que a Bíblia Hebraica no MT¹¹⁸ é inerrante em todas as coisas, incluindo texto e vocalização. A perfeição do texto sustentava um discurso divino perfeito. Aqui vemos o nivelamento de toda a Bíblia a um estado de perfeição. A distinção anterior entre “assuntos de fé e moral/costumes” e assuntos desconectados da salvação não existia mais. Era tudo um discurso divino, cada palavra ditada por Deus e necessariamente verdadeira. (HENDEL, 2017, p. 530, tradução nossa).

No mesmo sentido vale a pena reproduzir a citação de Amandus Polanus (1561–1610) da ortodoxia reformada de Zurique apresentada pelo autor: “Porque a Escritura do Antigo Testamento foi transmitida por Deus através dos Profetas, não apenas *quanto ao significado, mas também quanto às palavras* e, conseqüentemente, também quanto às vogais, sem as quais nenhuma palavra pode ser entendida” (POLANUS apud HENDEL, 2017, p. 531, grifo nosso) e outro ortodoxo protestante e hebraísta, Johannes Buxtorf (1564–1629): “Deixamos o texto hebraico na mais antiga verdade de sua pureza e substância [...] É ímpio acrescentar ou remover qualquer coisa, ou modificá-la de qualquer maneira” (BUXTORF apud HENDEL, 2017, p. 531, tradução nossa).

Hendel prossegue em sua análise afirmando que a guerra textual em torno das questões da perfeição e da corrupção do texto hebraico sobreviveria entre os dois cristianismos. Nessa próxima fase, enquanto o catolicismo passou a lançar mão da crítica filológica para demonstrar a fragilidade do *Sola Scriptura*, o protestantismo sofreria um impacto lancinante e ironicamente conformado no próprio meio reformado pela obra de Louis Capel, *Crítica Sagrada*, texto concluído em 1630, mas que, devido ao perigo de seu conteúdo, foi publicada apenas em 1650.

Hebraísta e filólogo, Cappel também se lançou, segundo Hendel, à coleta e à análise, à semelhança de Steuco um século antes, das abundantes variantes do Texto Massorético da

¹¹⁸ Texto massorético.

Bíblia Judaica, argumentando que se deveria “[...] usar todas essas fontes em uma forma analiticamente rigorosa na reconstituição do texto original” (HENDEL, 2017, p. 532, tradução nossa). Sua luta, dizia Cappel replicada por Hendel, não era contra a autoridade, e sim uma *luta racional*. Desta feita, o filólogo fazia emergir do seio protestante a afirmação de que o texto hebraico, que para ele continuava autoridade, tinha falhas: falhas a serem contornadas pelo exercício da razão. Hendel (2017, p. 533, tradução nossa) então comenta: “O protestante ortodoxo agora tinha de lutar não apenas com os católicos, mas também com um estudioso protestante que elevou a razão a uma posição sem precedentes”, constituindo o método moderno de crítica textual da Bíblia hebraica. Importa destacar que a obra de Cappel também entraria nos textos proibidos pela Igreja Romana mediante a desautorização da Vulgata promovida pela obra.

Dos movimentos reformados, demarca-se a composição da Fórmula do Consenso Helvético, de 1675, na qual a ortodoxia protestante, 25 anos depois da obra de Cappel, fixaria, à semelhança da proposição de William Whitaker (1588), a inspiração de palavras e vogais do texto hebraico. O Consenso dizia em seu segundo cânone:

[...] o original hebraico do AT que recebemos e até hoje retemos como transmitido pela Igreja Hebraica, “que recebeu os oráculos de Deus” (Rm 3:2), é, não apenas em suas consoantes, mas em suas vogais, ou em seus próprios pontos vocálicos, [...] não apenas em sua matéria, mas em suas palavras, inspiradas por Deus. Forma assim, junto com o original do NT, a única e completa regra de nossa fé e prática; e ao seu padrão, como a uma pedra lídia, todas as versões existentes, orientais ou ocidentais, devem ser aplicadas e, onde quer que difiram, devem ser conformadas. (FÓRMULA DO CONSENSO... 1675/2012, cânone 2).

Observa-se no cânone replicado uma contundente reafirmação da autoridade bíblico-textual que certamente diz da impetuosidade de um contexto no qual os protestantismos encontravam-se sob o Iluminismo que ajudaram a constituir. O sujeito que podia decidir sobre a própria salvação e encontrar a verdade pela iluminação interior, chegara às raias do pensamento racional e a compreensão de tal conformação pode explicar por que muitos ordenados ao pastorado em Genebra, uma das cidades a adotar a Fórmula, se recusavam a assiná-la.

Em uma tentativa de equilíbrio entre o rigor da Fórmula Helvética e as resistências que contra ela se mantiveram, Francis Turrentin (1623–1687), teólogo genebrino, conformaria uma revisão do que havia sido balizado, e faria uma pequena e limitada concessão à crítica do texto massorético, desde que seu uso fosse interno ao próprio texto, assegurando, assim, a existência de um texto perfeito, como propõe o excerto de Turrentin replicado por Hendel (2017, p. 537, tradução nossa):

Embora atribuamos integridade absoluta às Escrituras, não sustentamos que os copistas e impressores tenham sido inspirados, mas apenas que a providência de Deus cuidou tanto dos copistas pois, embora muitos erros pudessem ter ocorrido, eles não o fizeram, ou pelo menos eles não entraram nos códices de tal maneira que não possam ser facilmente corrigidos em comparação com outras cópias ou com [outras partes da] própria Escritura. Portanto, a base da pureza e integridade das fontes não repousa na inerrância dos seres humanos, mas na providência de Deus.

A prática de Turrentin, que admite o uso de uma crítica capaz de recuperar o texto original inspirado por Deus, é a principal proposição que fundamenta a atual ortodoxia conservadora evangélica. Essa história ainda tem importantes dobras que se inserem igualmente nas viradas epistemológicas e da linguagem nos séculos XVIII e XIX; no entanto, o traçado até aqui é o suficiente para duas observações pertinentes ao estudo presente.

Primeiro, o mapeamento arqueológico operado parece demonstrar que a atual ideia de inerrância bíblica, tal como entendida na atualidade, tem, em suas bases, uma construção histórica que a desnaturaliza e a circunscreve nas batalhas em torno do texto entre catolicismo e protestantismos. Em segundo, chama-nos atenção a possibilidade de conexões entre a constituição histórica em torno da inerrância bíblica que foi sendo canalizada em torno da Bíblia Hebraica, o Velho Testamento, e o que nos parece ser o centro da discursividade evangélica conservadora na atualidade.

O capítulo a seguir demonstrará, segundo novo ângulo, como as práticas de leitura do Velho Testamento pelo protestantismo puritano anglo-americano se conduzem em sua relação com o governo social e se espriam transnacionalmente.

6. ESCRITURAS, PURITANISMO E GOVERNAMENTO SOCIAL

Quadro 12: O Dia do Senhor



Fonte: *The broad and narrow way* (1883) [1,2,3]; REIHLEN; SHARCHER, *Der breite und der schmale Weg* (1867).

Na versão inglesa do *The Broadway and Narrow Way* (1883), o encontro com uma pequena e significativa atualização britânica à litografia de Charlotte Reihlen e Scharcher (1867) suscitou uma imersão no contexto cultural da época de sua circulação, o que nos permitiu situá-la em uma multiplicidade de leituras, interesses, objetivos e, principalmente, nos impeliu a conhecer as raízes da compreensão teológica que subjaz a esse período.

Trata-se da referência ao *domingo* que, à semelhança da litografia original (1862), aparece duas vezes: uma no frontispício de um prédio do caminho largo sob a insígnia *profanação do domingo* (recorte 1), e outra, no caminho estreito, designando o prédio onde se supõe serem ministradas as aulas da *Escola Dominical* (recorte 2). No entanto, na versão inglesa foi acrescentada uma terceira referência ao primeiro dia da semana, esta, designando o trem que se encontra no fim do caminho largo, identificando-o como um *Sunday Train* (recorte 3) que, como se pode observar, não se encontrava no exemplar alemão de 1867 (recorte 4), resultando, assim, em três alusões ao chamado *Dia do Senhor* – o domingo, separado entre os sete dias da semana para descanso e adoração a Deus no cristianismo.

Destaca-se que no folheto explicativo que acompanhava o quadro, a autora, Charlotte Reihlen, apesar de fazer menção aos benefícios que a invenção das ferrovias havia trazido para o Reino de Deus destaca que seus males eram muito maiores pois promovia o reino do anticristo pela profanação do sábado. Assim, observa-se que a atualização operada na imagem inglesa apenas projetou acima do trem uma compreensão evangelical que era tanto germânica como britânica a respeito da observação do domingo como Dia do Senhor. Seria essa terceira menção no exemplar britânico que nos lançaria à composição do presente capítulo.

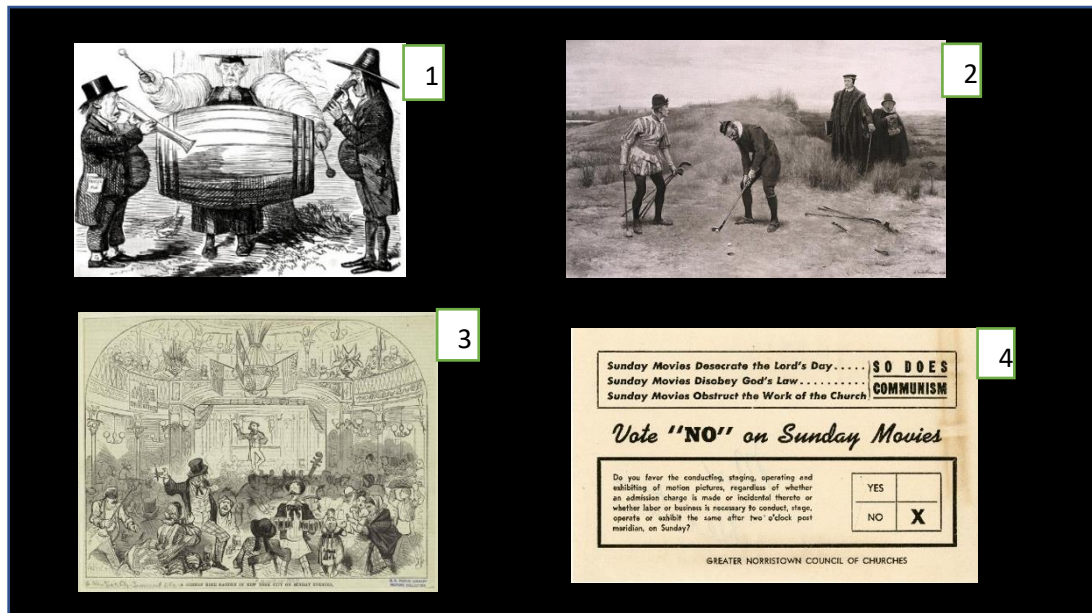
Se relacionarmos 1) a elaboração da explicação de Reihlen, 2) a identificação dominical do trem acrescida na Inglaterra e, ainda, 3) a denúncia do parlamentar estadunidense Alonzo Jones que, em 1888, se opunha ferrenhamente ao que se conformou ao longo do tempo sob a definição de *leis dominicais* nos Estados Unidos, a exemplo do excerto a seguir,

Todos eles mostram claramente que o objetivo real e secreto de todo o movimento pela lei dominical é levar as pessoas à igreja. O trem de domingo deve ser parado, porque os membros da igreja viajam nele e não vão à igreja o suficiente. O jornal dominical deve ser abolido, porque o povo o lê em vez de ir à igreja, e porque aqueles que o leem e também vão à igreja não estão tão bem-preparados para receber a pregação [...]. (JONES, 1892 p. IV, tradução nossa).

teremos diante de nós uma pequena amostra de uma rede discursiva que atravessou fronteiras não apenas geográficas, mas também temporais e, como veremos, foi sendo imbricada pelos protestantismos a projetos de governo civil pela religião.

Os recortes a seguir, situados entre os séculos XIX e XX, constituem outra amostra da espessura de uma discursividade sobre o chamado *Dia do Senhor* que foi sendo atualizada nos protestantismos:

Quadro13: O sábado puritano



Fontes: SUNDAY Music as..., (31/5/1856) [1]; DOLLMAN, John Charles (1896) [2]; A GERMAN beer... (15/10/1858) [3]; SAVE our Sundays, (1947) [4].

No primeiro recorte, um cartum da revista *Punch* (31/5/1856), *Sunday Music as Cant Would Have it Punch*, satirizava a hipocrisia das leis dominicais ao apresentar o arcebispo de Canterbury com um barril de cerveja transformado em tambor, ladeado por um evangélico com

um folheto no bolso que o acompanhava na música e um puritano, ambos com garrafas que lembram igualmente o consumo do álcool.

No segundo, *The Sabbath Breakers* (1896), de John Charles Dollman, apresenta os dois violadores do domingo que entrariam para a história escocesa, John Henrie e Pat Rogie, processados em 1592 por jogarem golfe no mesmo horário do sermão dominical. A gravura demonstra os vínculos que uniam quase três séculos de história do mesmo tema.

Na terceira gravura, *A German beer garden in New York City on Sunday Evening*,¹¹⁹ (1859), apresenta a reunião de vários segmentos estadunidenses que, sob a *American Society for Promoting Civil and Religious Liberty* (ASPCRL) e a Associação Alemã para Resistência a Todos os Domingos Arbitrários e Leis Proibitórias (GARASPL), foram mobilizados em reuniões dominicais regadas a cerveja, apresentações musicais e vários discursos contra a arbitrariedade das leis dominicais nos Estados Unidos.

O quarto recorte é de um referendo feito ainda em 1947 na cidade de Norristown (PA), Estados Unidos, sobre a exibição de filmes a partir das 14h do domingo. A delinquência de crianças e jovens fazia parte das plataformas discursivas dos dois lados em disputa. Se, para os oponentes da proposta à liberação aumentaria a marginalidade dos mais jovens, que se desviariam da Igreja, para os que eram favoráveis, o contrário seria verdadeiro, visto oferecer à juventude espaço de lazer e distância do crime (SAVE OUR SUNDAYS, Historical Society... 2018).

Em série, os recortes apresentam traços de uma discursividade marcada por táticas e resistências que demonstram os obstáculos em torno de técnicas de governo pelas leis dominicais, estas elaboradas segundo determinada leitura das Escrituras entrelaçada a saberes e poderes.

Operando com o objetivo de compreender a arqueologia das práticas de leitura das Escrituras que subjazem às práticas da *Unevangelized Fields Mission* (UFM) e suas relações com os governamentos sociais e políticos nos campos em que a Agência se inseriu, este capítulo, guiado pela cartografia da atualização britânica do quadro de Reihlen e Sascher (1862/1883), requer de antemão as seguintes observações:

1. Primeiro, não é do sábado, sétimo dia da semana propriamente dito, que trata o protestantismo puritano, principal canteiro de interlocução nessa seção do estudo, e, sim, do

¹¹⁹Uma cervejaria alemã em Nova York na noite de domingo.

deslocamento operado entre judaísmo e cristianismo que definiu o domingo como o *Dia do Senhor*. No entanto, destaca-se que a bibliografia pesquisada usa extensivamente a palavra “sábado” como homóloga ao domingo e ao Dia do Senhor. Neste capítulo usaremos as três referências: sábado, domingo e Dia do Senhor, mas sempre significando a observação cristã protestante do domingo. Tampouco a discursividade apresentada no capítulo se refere à denominação cristã conformada a partir de 1863, o Adventismo do Sétimo Dia, ainda que se reconheçam possibilidades não exploradas de significativos enlaces entre o sábado puritano e a emergência da referida denominação.

2. Em segundo lugar, demarca-se que a forja do sábado protestante é apenas uma dentre várias possibilidades de reconstituições arqueológicas que podem demonstrar as mesclas entre leitura protestante das Escrituras e governamentos sociais.

3. Em terceiro, informa-se que não há uma recorrência discursiva densa no arquivo da UFM sobre a observação do domingo, ainda que seja possível o encontro com uma conformação do chamado *Dia do Senhor* no Congo Belga muito similar à constituição puritana que foi sendo atualizada por séculos, bem como abundantes referências às atividades de culto no *Dia do Senhor* na Papua-Nova Guiné, e ainda referências indiretas sobre a constituição da mesma compreensão sobre esse dia entre os indígenas brasileiros, presentes em excertos como os apresentados a seguir:

Outros problemas considerados foram o mercantilismo praticado por alguns membros da igreja e a observância do Dia do Senhor com relação à compra e venda em mercados e lojas. Estes apresentavam problemas reais, difíceis de resolver, mas a opinião unânime da conferência era que não é certo um cristão comprar e vender no Dia do Senhor. Um delegado falou de um lojista cristão congolês que fechava sua loja aos domingos, embora esse fosse o dia em que havia mais negócios. Seus vizinhos previram que ele perderia muito dinheiro, mas quando ele abriu sua loja na segunda-feira, havia muito mais clientes chegando à sua loja do que a qualquer uma das outras. (AFRICA, L&L, n. 19, Jul./Aug., 1950, p. 6, tradução nossa).

Frequentemente 1.000, ocasionalmente 1.600, aglomeram-se na igreja no Dia do Senhor, a maioria deles cristãos fervorosos. (STORY, L&L, Sep./Oct., 1959, p. 12, tradução nossa).

Outra festa levou todos os nossos índios por alguns dias. Não sabemos o real significado de tudo isso. Todos eles partiram no domingo, exceto um casal que está realmente desejoso de seguir o Senhor. Eles esperaram até segunda-feira para ir. Este casal diz que a festa em si não é má, mas iniciá-la no dia do Senhor é. (TRAPP, L&L, v.22, n. 4, 1960, p. 13, tradução nossa).

No entanto, para além de uma recorrência discursiva no arquivo da Missão, a composição deste capítulo se refere, antes, à conformação de uma prática de leitura das Escrituras que se constituiu historicamente nos protestantismos em torno do quarto

mandamento judaico como expressão estratégica do desejo de governo social que os protestantismos performaram com a Modernidade. É o imbricar do saber teológico/dogmático a um modo de governar o mundo implícitos nas práticas de leitura de um dos mandamentos da Lei de Moisés o que nos interessa, por entendermos que os projetos missionários protestantes, incluindo o da *Unevangelized Fields Mission*, não se encontram excluídos desses anseios.

Este capítulo segue apresentando traços da historicidade e atualizações operadas pelo protestantismo puritano em torno do quarto mandamento. Apresenta o governo político, social e religioso de Genebra como inspiração ao puritanismo anglo-americano, além dos fios para a reflexão sobre atualizações de práticas de leitura representacionais do texto bíblico imbricadas com projetos de poder na contemporaneidade.

De acordo com a narrativa bíblica, a guarda do sétimo dia da semana foi ordenada aos hebreus nos seguintes termos no quarto mandamento do decálogo:

Lembra-te do dia de sábado, para santificá-lo. Trabalharás seis dias e neles farás todos os teus trabalhos, mas o sétimo dia é o sábado dedicado ao Senhor, o teu Deus. Nesse dia não farás trabalho algum, nem tu, nem teus filhos ou filhas, nem teus servos ou servas, nem teus animais, nem os estrangeiros que morarem em tuas cidades. Pois em seis dias o Senhor fez os céus e a terra, o mar e tudo o que neles existe, mas no sétimo dia descansou. Portanto, o Senhor abençoou o sétimo dia e o santificou. (BÍBLIA SAGRADA, Êxodo 20, 8-11, 2007).

Diferente do *shabat* judaico, no cristianismo o *Dia do Senhor* passou pelo significativo deslocamento que o emoldurou no primeiro dia da semana como celebração da ressurreição de Cristo e que, ao longo da história cristã, demarcava o distanciamento do judaísmo e da sua lei cerimonial.

Em Roma, pela primeira vez, o descanso dominical tornar-se-ia lei de Estado pelo Édito de Constantino de 7 de março de 321 d.C., em referência ao deus sol,¹²⁰ portanto, não relacionado ao cristianismo, ocorrendo apenas a posteriori a cristianização desse dia no convertido Império. No cristianismo católico, como se sabe, além do domingo outros dias da semana foram sendo convencionados ao longo da história como dias de guarda e de

¹²⁰ O Decreto: “Que todos os juizes, e todos os habitantes da cidade, e todos os mercadores e artífices descansem no venerável dia do Sol. Não obstante, atendam os lavradores com plena liberdade ao cultivo dos campos; visto acontecer amiúde que nenhum outro dia é tão adequado à sementeira do grão ou ao plantio da vinha; daí o não se dever deixar passar o tempo favorável concedido pelo céu” (CODEX JUSTINIANUS, 321, d.C).

comemorações cristãs que estabeleceram uma espécie de gradação entre dias comuns e dias santos.

Se esta é a primeira e mais geral descrição da observação do domingo cristão, o acréscimo na litografia inglesa aponta para uma forja no discurso teológico do protestantismo puritano britânico, cujas raízes demonstram significativos ajustes na relação protestante com as Escrituras e com o Estado secular por meio de uma específica e peculiar observação do *Dia do Senhor*. Tal fabricação não emergiria no vazio ou do imperativo de consciências individuais, mas as atualizações operadas pelo puritanismo seriam de fato significativas, podendo oferecer uma compreensão do proposto pelo clérigo conformista Peter Heylyn em sua obra *The history of the sabbath* (1636), ao afirmar que as especulações sabáticas dos puritanos não encontravam apoio nem em Calvino, nem em qualquer igreja protestante.

Nosso interesse sobre o tema diz respeito à hipótese que emergia do contato com os arquivos de uma *prática de leitura* que foi sendo forjada em meio à constituição de um regime moral que a produziu em concomitância à própria formação. Prática evidentemente submetida a disputas e ajustes com outros regimes de verdade. Da perspectiva genealógica o estudo demonstra uma tessitura que envolveu o calvinismo genebrino e o puritanismo britânico, irradiando-se posteriormente por intermédio da colonização da Nova Inglaterra, constituindo, assim, importante plataforma para uma análise que se inspira em uma reconstituição genealógica das leituras das Escrituras nos protestantismos.

Há uma vasta produção historiográfica sobre a observação do *Dia do Senhor* na Inglaterra e em suas ex-colônias, e o estudo dessa produção não deixa dúvidas sobre a riqueza que a investigação sob a perspectiva genealógica sobre o tema pode oferecer. Na impossibilidade de arrolar a densidade arquivística do que conseguimos acessar da construção historiográfica e documental de cinco séculos, acreditamos que, do Canadá, o relatório *Report on Sunday observance* (Relatório sobre a observância do domingo), de 1976, oferece uma boa síntese das leis de observância do sábado naquele país, desde sua condição de colônia inglesa. Da Austrália, *Inherited imperial Sunday observance or Lord's day acts* (Herança do domingo imperial ou Atos do Dia do Senhor), de 1987, igualmente apresenta a história do sábado e das leis referentes à sua observação na ex-colônia inglesa, apresentando as razões para uma total regulação de resquícios dessas leis pelo Estado contemporâneo em sua versão laica. Ademais, sobre o sábado na Alemanha, na Inglaterra e nos Estados Unidos serão apresentadas várias referências documentais e bibliográficas ao longo deste capítulo.

O resultado das andanças por arquivos de diversos lugares propiciou a observação de que a questão do quarto mandamento, sobre a qual se escreveu de forma abundante, aponta para

uma relação com as Escrituras que se configurou, a nosso ver, expressão direta de um regime de codificação doutrinária fincada na análise e na ordenação do texto. Leitura que sistematiza, recorta, remonta, propõe-se transparente ao escrito e, por isso, performa a verdade, sem, no entanto, fazer qualquer pergunta sobre a legitimidade do que institui. Saber entrelaçado a relações de poder que, ao longo do tempo, se configuraram de diferentes formas e no interior de diversas redes e correlações de forças.

O arquivo acionado evidencia que foi na tentativa de demarcar uma versão mais radical da Reforma Protestante na Inglaterra, e em repúdio aos elementos católicos que subsistiam no anglicanismo, que um grupo de fiéis começou a engendrar uma série de práticas religiosas que desbordavam das práticas litúrgicas e teológicas da igreja estatal. Tratava-se de um núcleo minoritário de reformados que se autointitulavam *piadosos* e viam a si mesmos como fiéis e eleitos de Deus, produzindo uma incessante rede discursiva que desafiava a autoridade da Igreja estatal e, de forma mais direta, o próprio Estado.

Enquanto na Alemanha, a Reforma luterana foi engendrando uma salutar vinculação com o poder dos príncipes como forma de garantir a própria sobrevivência e continuidade, na Inglaterra, foi pela contestação ao poder temporal do Estado que o grupo em questão construiu outros caminhos, cujas trajetórias os guiariam, inclusive, a uma tomada do poder estatal no século seguinte. A obrigatoriedade do uso *do Livro de Orações* de 1559, bem como o uso da sobrepeliz nas liturgias,¹²¹ são aspectos, entre outros, situados nos distanciamentos iniciais entre conformistas e não conformistas e que sinalizam para o fato de que as primeiras divergências foram em relação a usos e não a doutrinas.

A questão sabática na Inglaterra desbordou das disputas litúrgicas e sua constituição parece demonstrar um processo que, a nosso ver, ensejou uma trama entre Estado, Escrituras e sociedade, tornando-se enunciativa de um projeto disciplinar e moral fincado em uma prática específica de leitura da Bíblia.

O grupo que na Inglaterra do século XVI se autointitulava *piadoso* seria chamado por seus contemporâneos, pejorativamente, de *puritano*, alcunha que denotava seus componentes como extremistas e intolerantes religiosos. No teatro, Shakespeare satirizaria o puritanismo na peça *Noite de Reis* (1601) por intermédio do mordomo Malvolio que, sob a pena do dramaturgo, é um hipócrita arrogante e um desmancha-prazeres. Para Rachid Mehdi (2018), esta seria uma *caricatura* que perpassaria muitas obras literárias e não leva em consideração a pluralidade do puritanismo.

¹²¹ Referente a uma veste específica que o ministro religioso deve usar na realização da cerimônia litúrgica.

De fato, o movimento puritano não pode ser historicamente descrito por meio de uma ideia de homogeneidade, especialmente no que diz respeito às estratégias de enfrentamento do poder real e níveis de tolerância aos elementos católicos que subsistiram na Igreja Anglicana. A mesma coisa pode-se dizer em relação ao radicalismo de exigências morais que parte do grupo tentará impor a toda a sociedade.

Da perspectiva de atualizações discursivas que perpassam vários séculos, há de se pensar, ainda, sobre as simbioses operadas entre puritanismo, pietismos, movimentos avivalistas e as diversas denominações religiosas que vão surgindo e agregando aos próprios *éthos* parte dos substratos desses movimentos, reinventando-os ou simplesmente naturalizando suas práticas. No que se refere ao puritanismo, sua pulverização é antecedida pela constituição de uma identidade que, embora não unificada, vai se fazendo mediante práticas que lhe renderiam uma clara diferenciação tanto do catolicismo quanto do anglicanismo estatal britânico.

A observação estrita do *Dia do Senhor* tornar-se-ia, para o puritanismo, importante palco de reivindicações em torno de uma completa Reforma Protestante da qual a Igreja de Henrique VIII apenas *dera notícias* na percepção daqueles que desejavam uma *verdadeira Reforma* do Estado e da Igreja.

Em seu estudo sobre a construção do *sábado*¹²² pelo puritanismo, Richard Greaves (1981) toma discursos da era elizabetana para demonstrar a crescente intervenção puritana entre 1570 e 1580, na tentativa de impor práticas mais austeras na observação do *Dia do Senhor* a toda a sociedade inglesa. Para o autor, a partir desse período é que se registra uma ruptura mais incisiva entre anglicanismo e puritanismo britânicos. Greaves alude às notas de rodapés e de margens inscritas na Bíblia de Genebra,¹²³ publicada em 1560, como importante marco que embasaria uma defesa mais incisiva do quarto mandamento pelo puritanismo no contexto britânico. Nosso estudo apresenta caminhos diferentes para a emergência do sábado puritano na Inglaterra, ainda que não negue a importância das observações do autor.

Observando a Bíblia de Genebra por outro ângulo, convém destacar que até a ruptura de Henrique VIII com o catolicismo qualquer um que tivesse uma cópia da Bíblia em inglês seria considerado herege pela Coroa britânica (HILL, 2003). Naquele mesmo século, a Bíblia de Genebra, traduzida por puritanos perseguidos no reinado de Maria I, em parceria com

¹²³ Principal Bíblia traduzida para o inglês e usada no século XVI. Em 1557 havia sido traduzido apenas o Novo Testamento.

integrantes da segunda geração de calvinistas, seria popularizada na Inglaterra, contendo em seu interior um compêndio que podia tornar qualquer leigo em um exímio estudioso indutivo do texto sagrado.

Uma rápida olhada no conteúdo da versão de 1560 da Bíblia de Genebra é o suficiente para se perceber que, pelo sistema de notas explicativas acrescidas em cada página, é possível o cruzamento de diversas referências entre versículos pelo leitor. Há também uma introdução para cada livro, índices, imagens em xilogravura, tabelas, enfim, todo um sistema de informações que demarca a brusca transformação entre um regime de censura e outro que não apenas permitiu o acesso às Escrituras, mas também disponibilizou a cada alfabetizado a possibilidade de estudo, verificação e comparação ao longo de um texto que se tornava cada vez mais claro, unificado, acessível e autoexplicativo. Desta feita, não se pode deixar de lado que tal ideia se constituía lado a lado ao controle interpretativo que essas anotações agregadas ao texto performavam. Práticas que parecem indicar uma leitura comandada por um sistema já unificado em torno do que foi *redescoberto* como a Palavra de Deus.

Voltando ao sabbatarianismo, para Keith Sprunger (1982), este se constituiu, no início do século XVII, núcleo central da teologia puritana pela transformação do quarto mandamento em regra de estrita obediência, e a Inglaterra, a nação cristã mais escrupulosa na observação do domingo. Sprunger destaca a força impositiva do domingo puritano como lei que entrará no governo de Estado na Grã-Bretanha e em suas colônias como importante regulador na configuração de uma sociedade baseada em um calendário preestabelecido com seis dias de trabalho, seguidos por um de descanso. Essa regularidade, segundo a autora, teria sido importante para os ajustes da noção moderna de tempo, sem descartar os elementos que compunham tal calendarização: trabalho, moral, disciplina, lei e ordem.

Tendo por objetivo analisar a tentativa de imposição puritana de tal observância na Holanda por imigrantes ingleses, estes, também perseguidos por Maria I, Sprunger discorre sobre um processo de transposição marcado por dificuldades/impossibilidades. A pesquisadora conclui que as elites mercantilistas da Holanda, também compromissadas com o calvinismo e, até certo ponto, com o arminianismo, além de já ter uma identidade protestante amadurecida, não aderiram à observância puritana do *Dia do Senhor* devido ao fator econômico. Diferentemente do que acontecerá, por exemplo, nas colônias norte-americanas inglesas, marcadas pelo atravessamento puritano e pietista dos variados grupos religiosos que as constituiriam.

Em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Marx Weber (2004) faz uma rápida menção à publicação do *Livro dos esportes* por Jaime I (1618), posteriormente

reeditado por seu filho Carlos I (1633). Para o autor, as lutas em torno da observação do domingo, tal como propunha o puritanismo, advinha de uma ascese racional na constituição de uma sociedade ordeira e de controle do corpo. Nossa proposta concorda com a observação weberiana, no entanto expõe também a primazia da forte convicção teológica e doutrinária que subjaz à conformação do sábado puritano, além de perspectivá-lo como estratégia discursiva na desigual correlação de forças entre não conformistas¹²⁴ e Estado.

Em outra passagem, Weber afirma que a doutrina da predestinação teria sido o centro das divergências dogmáticas entre puritanos e Estado. Em suas palavras,

[...] a cisão da Igreja inglesa tornou-se incontornável sob Jaime I pelo fato de a Coroa e o puritanismo nutrirem divergências também dogmáticas — *e justamente em relação à doutrina da predestinação* — e foi esse dogma a primeira coisa no calvinismo a ser considerada um perigo para o Estado e combatida pelas autoridades. (WEBER, 2004, p. 9, grifo nosso).

A publicação da Lei dos Esportes (*Book of Sports*) por Jaime I em 1618, limiar do período em que aconteceria o ápice da migração puritana para a Nova Inglaterra (1620–1640), parece sugerir um centro diferente dessas divergências. O documento ataca diretamente os puritanos e as regras austeras que tentavam impor à sociedade quanto à observação do *Dia do Senhor*. A proibição de qualquer tipo de lazer no dia sabático foi tomada como afronta direta à autoridade do rei, cuja reação foi veemente: ou o grupo se conformaria ao Estado e à sua Igreja, ou deixaria o país. Nas palavras do rei:

Que o Bispo dessa Diocese tome a mesma ordem direta com todos os Puritanos e Precisistas nesta mesma direção, *seja obrigando-os a conformar-se, ou a deixar* o país de acordo com as Leis de nosso Reino e Cânones de Nossa Igreja, e assim atacar igualmente em ambos os lados os desprezadores de nossa Autoridade e adversários de nossa Igreja. (BOOK OF SPORTS,... 1618/1633, tradução nossa, grifo nosso).

Voltando ao fim do século XVI, sublinhamos do contexto no qual foi tecido o sábado puritano a publicação do *The Act Against Puritans*, de 1593, pela rainha Elizabeth. O abjuramento contido no *Ato contra os puritanos* e que deveria ser proferido por aqueles que o violassem, aponta tanto para as práticas de leitura e reuniões religiosas que desbordavam do controle estatal-anglicano, como para o perigo que o puritanismo passou a representar ao poder soberano:

Eu, AB, humildemente confesso e reconheço que ofendi gravemente a Deus ao transgredir o governo e a autoridade piedosa e legal de Sua Majestade ao me ausentar da igreja e de participar do culto divino, contrário às leis e estatutos piedosos deste reino, e em usar e frequentar conventículos e assembleias desordenados e ilegais, sob o pretexto do exercício da religião. Lamento sinceramente por isso, reconheço e

¹²⁴ Outra designação para os puritanos.

testemunho em minha consciência que nenhuma outra pessoa tem ou deveria ter qualquer poder ou autoridade sobre Sua Majestade, e prometo e declaro, sem nenhuma dissimulação, que de agora em diante obedecerei e cumprirei as leis e os estatutos de Sua Majestade ao dirigir-me à igreja e ouvir o divino serviço, e farei o máximo esforço para manter e assistir a este. (DOCUMENTS ILLUSTRATIVE..., 1593/1896, tradução nossa).

Abjuração que sinaliza a continuidade dos movimentos de resistências que seguiam reverberando desde o final da Idade Média em torno de novos modos de governo de si. A referência aos conventículos, pequenas reuniões clandestinas, assinalam tanto a existência de um ajuntamento religioso à parte da Igreja estatal como outras práticas de leitura do texto que desbordavam de seu controle.

Por sua vez, os poderes pastorais tanto do anglicanismo quanto do Estado unir-se-iam no acionamento do poder de polícia na garantia de um discurso religioso unificado. Tal discurso buscava, pela imposição, reabrigar sob o próprio rebanho aqueles que abertamente afirmavam a autoridade e a primazia das Escrituras sobre qualquer tradição e/ou instituições humanas. Na contenção dessas liberdades, o documento apresenta um controle que se estende sobre a conduta de todos e de cada um:

Para prevenir e evitar maiores inconvenientes e perigos que possam acontecer e proliferar pelas práticas perversas e perigosas de sectários sediciosos e pessoas desleais, seja decretado pela excelentíssima majestade da Rainha, e pelos Lordes espirituais e temporais, e os Comuns, neste Parlamento reunido, e pela autoridade deste, que se qualquer pessoa ou pessoas acima da idade de dezesseis anos, que obstinadamente recusarem-se a dirigir-se a alguma igreja, capela ou local habitual de oração comum, para ouvir o serviço divino estabelecido pelas leis e estatutos de sua majestade, e abster-se de fazê-lo no espaço de um mês corrido, sem justa causa, [...] que então toda pessoa infratora como acima mencionado, e sendo por isso legalmente condenada, será levada à prisão, onde permanecerá sem fiança ou prisão especial até que se conforme e se submeta a participar de alguma igreja, capela ou local comum de oração para ouvir o serviço divino [...]. (DOCUMENTS ILLUSTRATIVE..., 1593/1896, tradução nossa).

Reuniões sediciosas, clandestinas, práticas específicas em torno da formação de pregadores – estas distintas do programa oferecido ao clero estatal – e extensa publicação panfletária eram estratégias empregadas pelos puritanos que, mesmo diante do enfrentamento da Coroa, continuariam se desenvolvendo e encontrando, especialmente nessas reuniões paralelas para as quais afluíam números crescentes de não conformistas, um espaço da composição de si e de um potente *éthos* religioso, extensivamente irradiado mais tarde.

De modo crescente, o grupo foi agregando austeras práticas ascéticas que se estendiam à vida como um todo, desbordando para uma conformação cultural com reverberações sobre as quais se desconhecem limites geográficos e/ou temporais. O processo de subjetivação puritana foi se constituindo no desenvolvimento de uma aguçada sensibilidade religiosa e sob *técnicas*

de si há muito conformadas no cristianismo, a exemplo da escrita de diários pessoais,¹²⁵ leituras edificantes, autoexame permanente, meditação, renúncia a tudo o que era considerado mundano, esquadrinhamento do tempo diário, e estudo bíblico individual e coletivo, entre outras práticas.

É na obra do puritano Nicholas Bownd, *The Doctrine of the Sabbath*, que os estudos sobre os quais nos debruçamos demarcam a virada engendrada pelo protestantismo puritano na refundação do *Dia do Senhor*. A obra foi publicada três vezes: a primeira, em 1595, a segunda, em 1606 em uma versão ampliada, ambas em Londres e, curiosamente,¹²⁶ a terceira, em 2015 nos Estados Unidos. Segundo o atual editor, Chris Coldwell (2015, p. 20, tradução nossa) o livro de Bownd é o “[...] primeiro tratamento erudito e demorado articulando a posição Sabatista Puritana e que, pode-se dizer, estabeleceu o molde para seu argumento padrão”.

Encontram-se nas bases dessa forja as disputas entre puritanismo e anglicanismo¹²⁷ acerca de quem seria a autoridade religiosa guardiã da doutrina inglesa, o que pode ser demonstrado pelos enfrentamentos entre o bispo conformista Thomas Rogers e Nicholas Bownd. Neste sentido, observa-se também que o livro de Bownd tem sua primeira publicação dois anos depois de *The Act Against Puritans* (1593), para nós sinalização da constituição de novas táticas no processo de enfrentamento do Estado e de sua Igreja pelo movimento puritano.

A trama que sustenta a formação do puritanismo e a ordenação do sábado britânico é delicada, cheia de meandros, e sua complexidade insta-nos a apresentar a síntese de suas principais dobras de modo a entrelaçá-la ao objetivo deste capítulo. Primeiro assinalamos que a defesa da estrita observação do sábado puritano está situada em um entrecimento das Reformas que: 1) do fio apresentado por *Lutero*, se percebe um discurso sobre o sábado que tem como centro a ordenação eclesiástica pela exposição da Palavra, cuja construção reforça a liberdade cristã e a superação do *shabat* cerimonial judaico; 2) em *Calvino*, encontra-se um fio que reafirma a importância de sua observação para a ordenação espiritual, eclesiástica e social a partir da qual o teólogo francês reiterou a exigência de observação cristã desse dia, mas igualmente fora de seu caráter cerimonial judaico; e 3) que no fio entrecido por *Nicholas Bownd* localiza-se tanto a reafirmação de algumas proposições teológicas de Calvino e de seus discípulos quanto a conformação de outras enunciações, de modo a constituir um discurso que transformou o sábado em importante princípio de ordenação e de disciplinarização social.

¹²⁵ Ver pesquisa de Colin Harris: **MS Diaries Found**, disponível em: <https://dissent.hypotheses.org/3060>.

¹²⁶ O “curiosamente” diz respeito à onda reacionária que tem atravessado o Ocidente na atualidade e o interesse de uma ortodoxia que se constitui atualmente em torno do pensamento puritano.

¹²⁷ Trata-se de um anglicanismo não conformista (puritanismo) e de outro sob a ordenação do Estado.

A tessitura do sábado atualizada pelo puritanismo tornar-se-ia fonte de espessa rede discursiva que conecta diversos países, suas leis e, principalmente, parece-nos plausível pensar, oferece importante dobra às práticas de leitura das Escrituras nos protestantismos.

Em segundo lugar, parece-nos razoável considerar que, além do calvinismo que foi se constituindo como importante plataforma de codificação da ortodoxia reformada, a inspiração da sociedade ordenada que subjaz à construção discursiva de Bownd parece encontrar-se também fincada no governo calvinista de Genebra, significativa fonte de práticas para o puritanismo inglês. Assim é que o cerne da discussão deixa de ser o sábado e assume como reflexão maior o pano de fundo que sustenta uma elaboração de práticas religiosas, políticas, econômicas que se unem, se separam e se atualizam em meio a jogos de saberes e poderes.

Partindo da discursividade luterana, em 1520, sob diversas acusações de que com a Reforma e sua justificação da salvação apenas pela fé e pela graça a Alemanha encontrava-se em um estado de anomia religiosa, Lutero publicou o livreto *Das boas obras*. A circulação do escrito não foi pequena e, segundo Joachim Fischer (1995, p. 98), só naquele ano, 1520, houve sete reedições

[...] nas cidades de Wittenberg, Nürnberg, Augsburg, Basileia e Hagenau. Houve ainda uma edição em baixo alemão (1521), impressa na cidade de Halberstadt, e traduções para o latim, impressas, entre 1521 e 1525, em Leipzig, Wittenberg e Basileia. A obra foi traduzida também para o holandês (por volta de 1525), o francês (1530) e o inglês (provavelmente em 1535).

A espessura da repercussão da obra que trata da prática dos Dez Mandamentos sob o prisma reformado, pode ser relativamente compreendida quando se conjectura sobre a ansiedade em torno da proposta de um novo ordenamento pelo movimento que pretendia enfrentar o secular ordenamento católico. A proposição teológica de Lutero sobre as *boas obras* se opunha frontalmente ao sistema teológico romano, e neste sentido continua Fisher (1995, p. 98):

Na tradição teológica entendeu-se por “boa obra” aquele agir humano pelo qual o cristão merece receber a graça de Deus. Lutero preserva o conceito de “boa obra”, mas dá-lhe um sentido novo, evangélico. “Boa obra” é, em primeiro lugar, o que Deus fez e faz em Cristo por nós e em nós.

Como já apresentado, Lutero vai tecendo um novo regime de salvação pela desarticulação de palavras, conceitos e práticas discursivas, ao mesmo tempo que estabelece

para estes *novos* significados e liames. A profícua produção de escritos por parte do reformador não deixa de ser um registro de que a popularização do grafado se dá concomitantemente ao deslocamento de sentidos, da atualização da relação entre palavras e coisas e de regimes de verdade e poder nos quais as Escrituras estiveram inscritas até então. Por outro lado, é importante lembrar que a leitura do escrito não se dá no vazio de outras práticas. Assim, por exemplo, afirmar um dia da semana para o ajuntamento comunitário em torno das Escrituras como ordenação divina era tão importante quanto suprimir as práticas *supersticiosas* da guarda de dias.

Nessa esteira, sobre o sábado, o reformador estabeleceria para esse dia um novo sentido: o dia era um entre todos os outros dias da semana, também santos, no entanto sua observância *o tornava* especial por nele se encontrar a exposição das Sagradas Escrituras, única cerimônia instituída por Cristo. Sobre a imposição religiosa da observação de dias à cristandade, suas orientações foram precisas:

Embora seja [de natureza] física e não mais tenha sido ordenada por Deus na cristandade — como diz o apóstolo em Cl 2.16s.: “Não se deixem obrigar por ninguém a feriado algum” [...] esta folga, não obstante, é necessária e foi ordenada pela cristandade em consideração aos leigos imperfeitos e aos trabalhadores, para que eles também possam vir à palavra de Deus. (LUTERO, 1520/1995, v. 2, p. 138).

Nove anos depois, sua defesa do quarto mandamento no Catecismo Maior (1529), discorre claramente sobre a centralidade do encontro da comunidade de fiéis no domingo. De forma mais sucinta, apresenta a necessidade de restauração do corpo pelo descanso em um dia da semana, e extensivamente a exposição concentra-se na defesa de um tempo separado para o encontro comunitário em torno das Escrituras. O reformador defende um exercício do abandono dos próprios interesses para a audição da Palavra, de modo a revigorar uma vida que deveria ser santa em todos os dias e lugares. Em suma, é uma prática que deve resultar no fortalecimento de uma ética cristã interior a ser vivida no mundo.

Há de se enfatizar que a proposição de Lutero na relação entre Igreja e governo civil era de que a instituição eclesiástica estivesse sob a disciplinarização secular, cabendo à Eclésia a pregação e a administração dos sacramentos, o que fortalece a análise de García-Alonso (2020), que diz constituir-se na prática do reformador alemão um modelo eclesial reduzido a um mínimo institucional do magistério e pregação da Palavra. Também em Zurique, Basileia e Berna, cidades reformadas, a instituição eclesiástica igualmente seria acomodada sob o governo civil.

Esse não é um marco de pouca monta quando se pensa na instituição católica e no seu modelo de governo, não apenas espiritual, que se desenvolveu sob a ideia de um domínio universal que colocava abaixo de si o governo secular. Por outro lado, o que foi se configurando na Reforma Luterana e em outras encontra-se longe de um modelo homogeneizador das relações dos protestantismos com o governo secular.

Na construção teológica de Calvino sobre o *Dia do Senhor* encontra-se de modo similar o fortalecimento da ética interior pelo ajuntamento comunitário em torno da Palavra e dos sacramentos, aliado ao que poderia ser chamado na contemporaneidade de *justiça social*. Nas palavras do reformador francês, ainda que a lei judaica sobre o quarto mandamento tenha sido cancelada para os cristãos, permaneciam os seguintes princípios quanto à sua observação: “[...] primeiro, que nos congreguemos em dias determinados para ouvir a Palavra, para partir o pão místico, para as orações públicas; segundo, para que se dê aos servos e aos operários relaxação de seu labor” (CALVINO, v. II, 1559/2003, p. 156). Em resumo, é na necessidade de ordenação política (descanso do trabalho) e eclesiástica (estabelecimento de um dia de comunhão dos fiéis) que se encerra a justificação para a separação do domingo como *Dia do Senhor* no protestantismo calvinista que, neste ponto, em nada difere do luteranismo.

Entretanto, aqui também cabe um adendo que antecipa o que este capítulo demonstrará adiante sobre os enlaces entre governo civil e eclesiástico nas práticas de Calvino em Genebra, e que pode ser observado na seguinte síntese de García-Alonso (2020, p. 558, tradução nossa):

Ao contrário de Lutero, para quem os únicos poderes eclesiásticos eram a autoridade para pregar e ensinar, Calvino não apenas reconheceu os poderes magisterial e sacramental da igreja, mas também a considerou um poder jurisdicional (*júris dictio fori*) com capacidade legislativa e judicial. Essa dimensão jurisdicional é a chave para explicar o papel desempenhado pela igreja calvinista *vis a vis* o Estado e suas diferenças em relação a outros credos protestantes.

Dessa proposição, a relação que Calvino estabeleceu entre governo civil e eclesiástico emerge para nós como hipótese de importante dobra da ideia de governo social via protestantismo calvinista, que se desdobraria de diversas formas em variados contextos, entrelaçados a práticas específicas de leituras das Escrituras. Entre essas práticas destacam-se em nosso estudo as que tomam as Escrituras judaicas do Velho Testamento como código moral, ético e fonte para o governo civil.

Para nós, a ruptura de Calvino com o que foi se conformando nas outras Reformas no campo das relações entre Igreja e governo civil é um acontecimento a ser verificado no contexto do ordenamento de Genebra, pois este sugere que, se, por um lado, tal como propunha o teólogo

francês, houve crescente independência da Igreja em relação aos poderes do Estado, a mesma coisa não se pode dizer sobre um Estado independente dos poderes eclesiásticos naquela cidade.

Na construção discursiva de Nicholas Bownd (1595) sobre o quarto mandamento é possível observar atualizações de pequenos excertos tomados da narrativa de Calvino, sobre os quais o puritano se estenderá e, por vezes, lhes dará sentidos opostos ao que pareciam explicitar sob a pena do reformador. Assim, ainda que os esforços de Calvino em torno da supressão da *superstição* que a guarda de dias pudesse reativar: “[...] portanto, que esteja longe dos cristãos a observância supersticiosa de dias”; ainda que seu interesse central fosse a *ordenação eclesiástica*: “[...] pois nem haverei de condenar as igrejas que tenham outros dias solenes para suas reuniões, desde que se guardem da superstição”, e *social*: “[...] para que não oprimamos desumanamente os que nos estão sujeitos” (CALVINO, 1559/2003, v. 2, p. 156, 158), sua atualização da obediência do *Dia do Senhor* fincada na ética judaica não deixa de ser acionada como base na defesa do sábado de Bownd.

Neste sentido, observam-se as seguintes similaridades entre excertos de Calvino sobre o sábado judaico e a atualização destes operada por Bownd em sua obra:

Calvino: [...] a observância de um dia dentre cada sete representava aos judeus esta cessação perpétua de atividades, a qual, para que fosse cultivada com religiosidade maior, o Senhor a recomendou com seu próprio exemplo. (1559/2003, v. 2, p. 155, grifo nosso).

Bownd: Em segundo lugar, devemos fazê-lo antes, porque Ele foi adiante de nós em Seu próprio exemplo, portanto descansou no dia de sábado quando criou o mundo inteiro em seis, para que assim pudéssemos ser atraídos para aquela ordem [...]. (1606/2015, p. 39, tradução nossa, grifo nosso).

Calvino: A observância cumula-lhe os mais sublimados encômios, donde também os fiéis, entre os demais oráculos, estimavam sobremaneira a revelação do sábado. [...] Vês como o sábado é tido de singular dignidade entre todos os mandamentos da lei. (1559/2003, v. 2, p. 154, grifo nosso).

Bownd: [...] enquanto nos outros mandamentos Ele se contenta apenas em ordenar isto ou proibir aquilo, aqui, Ele coloca uma marca especial, dizendo: Lembre-se. (1606/2015, p. 36, tradução nossa).

Calvino: [...] com efeito, de quase nenhum mandamento mais severamente o Senhor exige obediência. (1559/2003, v. 2, p. 154).

Bownd: Assim, vemos de quantas maneiras esse mandamento nos é cobrado pelo Senhor; quão estritamente ele o requer de nossas mãos; e como na própria doação todas as coisas são unidas a ele pelo próprio Deus, que pode recomendá-lo a nós com maior confiança e cuidado de obediência. (1606/2015, p. 40, tradução nossa).

E ainda, se na construção de Calvino (1559/2003, v. 2, p. 156, 158, grifo nosso) a superstição da observância de dias deveria dar lugar à disciplina e à ordem: “[...] nem haverei de condenar as Igrejas que tenham outros dias solenes para suas reuniões, desde que se guardem

da superstição. Isto ocorrerá, se *se mantiver a observância da disciplina e da ordem bem regulada*”, observa-se que esta seria uma construção discursiva igualmente retomada na instituição do *Dia do Senhor* pelo puritanismo, que atualizaria o sábado não apenas como dia de exercício espiritual, mas também como instrumento de ordenação social e moral.

Para Bownd, a este, como a todos os mandamentos morais judaicos, os cristãos estavam obrigados: “Nós, neste e em todos os outros mandamentos morais, estamos tão estritamente vinculados quanto os judeus”, mas também todos os homens: “Por ser um dos mandamentos morais, obriga-nos tanto quanto a eles; pois eles são todos de igual autoridade e vinculam *todos os homens* igualmente” (1606/2015, p. 254, tradução nossa, grifo nosso).

Observa-se que o sábado vai sendo operado discursivamente como mandamento moral que *a todos* deve ordenar, o que não deixa de registrar na história de sua forja a tessitura que vai sendo conformada em torno da *autoridade e da literalidade do texto* como um todo. Desta, desaparece a autoridade e a mediação institucional ao mesmo tempo que faz emergir a autoridade do próprio Deus que fala por intermédio do grafado.

Do capítulo anterior, convém lembrar que à época da primeira versão do texto de Bownd, 1595, exatamente sete anos antes, William Whitaker na obra *Disputa sobre a Sagrada Escritura – contra os papistas*, de 1588, ao se debater contra o magistério católico sobre a questão das variantes no texto hebraico, já havia sustentado, segundo Hendel “[...] que a Bíblia Hebraica no MT¹²⁸ é inerrante em todas as coisas, incluindo texto e vocalização”, e ainda conforme Hendel, ao que replicamos pela segunda vez:

A perfeição do texto sustentava um discurso divino perfeito. Aqui vemos o nivelamento de toda a Bíblia a um estado de perfeição. A distinção anterior entre “assuntos de fé e moral/costumes” e assuntos desconectados da salvação não existia mais. Era tudo um discurso divino, cada palavra ditada por Deus e necessariamente verdadeira. (HENDEL, 2017, p. 530, tradução nossa).

Conexões que nesse momento apontam para a constituição de uma prática específica de leitura inserida em uma pluralidade de lutas em torno do texto bíblico de uma época igualmente específica. Em outras palavras, trata-se de um modo de ler as Escrituras que se constituiu em sua relação com a discursividade teológica, mas também em correlação com os poderes estatais e políticos.

¹²⁸ Texto massorético, refere-se a manuscritos hebraicos da Bíblia.

Sobre o enlace entre Palavra e governo social, também no excerto a seguir Calvino fala do sábado em Israel como um tipo do que poderia ser chamado de *termômetro religioso*, o que também seria atualizado por Bownd:

[...] quando, nos profetas, quer dar a entender que toda a religião está subvertida, queixa-se Deus de que seus sábados foram profanados, violados, não observados, não santificados, como se, posta de lado esta deferência, nada mais restasse em que pudesse ser honrado. (CALVINO, 1559/2003, v. 2, p. 154).

Ao dar esse mandamento, o Senhor usa o tipo de palavras e assuntos que mais podem nos incitar a guardá-lo cuidadosamente; pois *na prática dele consiste a prática de todos os outros, e na negligência dele está a negligência de toda a religião*. Nossa corrupção e rebelião natural, portanto, contra esse mandamento acima de todos os outros, aparece especialmente no fato de o Senhor nos estimular de muitas maneiras; sim, no primeiro pronunciamento dele. (BOWND, 1606/2015, p. 36, tradução nossa, grifo nosso).

Na forja que une ordenamento religioso e civil, Bownd não apenas atualiza a exposição sabática calvinista, como também oferece novas proposições que desbordam do discurso de Calvino sobre o quarto mandamento. Assim é que, para ele,

a) *O sábado é diferente dos outros mandamentos*— o sábado, segundo o autor (1606/2015, p. 7, 8, tradução nossa), “[...] foi reavivado no Monte Sinai, pela própria voz de Deus aos israelitas, depois que eles saíram do Egito, com uma nota especial de lembrança acima de todo o resto”; acrescentando que as leis cerimoniais abolidas por Cristo não incluíram o sábado, fazendo-o permanecer “[...] em sua plena força, como sendo moral e perpétua”.

Bownd, em sua ordem discursiva, percorre tempos e distâncias, organizando uma defesa que corta e ordena textos e signos no sentido de alçar o *Dia do Senhor* até mesmo para além da *Lex naturae*: “E, de fato, essa lei foi dada no início não tanto pela luz da natureza (como o restante dos nove mandamentos), mas pela palavra expressa, quando Deus a santificou” (BOWND, p. 45, 1606/2015, tradução nossa). Assim, sua argumentação desloca o quarto mandamento do decálogo entregue a Moisés e registra sua emergência na criação, literalmente, na gênese de tudo:

E a natureza desta palavra, lembre-se, importa tanto, que esta lei não foi apenas gravada no coração de nossos antepassados como todas as outras, mas em palavras expressas ordenadas a Adão e Eva no paraíso, e manifestamente praticada pelos israelitas no deserto [...]. (BOWND, 1606/2015, p. 49, tradução nossa).

Sobre essa compreensão Calvino (v. 1b, p. 249, tradução nossa) também havia declarado sua inclinação à crença da antiguidade do cumprimento desse mandamento: “Assim, o sétimo dia foi realmente santificado antes da promulgação da Lei, embora seja questionável se já havia sido observado pelos patriarcas. Parece provável que sim; mas não estou disposto a fazer disso

uma questão de discórdia”. Bownd (1606/2015, p. 7, tradução nossa) deixa de lado a dúvida de Calvino e *afirma* o cumprimento do sábado pelos patriarcas:

como temos muitos exemplos dos patriarcas, que por seus sacrifícios e orações adoraram abertamente este Deus verdadeiro, desde o princípio, antes da Lei – então não precisamos duvidar que eles também observaram publicamente este dia, especialmente designado para este propósito.

b) *O sábado é universal*– a obediência ao sábado é mandamento “[...] aplicado a todos os tipos de homens”; “[...] vincula para sempre todas as nações e tipos de homens”; não é “[...] mera ordenança ao homem, ou mera constituição civil ou eclesiástica, [...] mas um mandamento imortal do Deus Todo-Poderoso e, portanto, liga as consciências dos homens.” (BOWNND, 1606/2015, p. 7, tradução nossa), deixando claro a forja de um mandamento que desborda da obediência de uma comunidade de fé e se estende a todos.

Para ele, a força da verdade eterna do sábado encontrava-se inscrita em *toda* a humanidade, visto que até mesmo os pagãos, desde os tempos primevos, estabeleceram pra si um dia de descanso: “A tudo o que se pode acrescentar, para prova de que este mandamento é natural, moral e perpétuo, o que foi praticado entre os gentios e todos os pagãos quanto à santificação de certos dias, embora ignorando totalmente a lei de Moisés” (BOWNND, 1606/2015, p. 55, tradução nossa).

Sob a universalidade do pecado original que unia toda a raça humana, outros universais seriam constituídos pelos cristianismos europeus e seriam basilares na construção do outro à luz de si mesmos. Demarca-se, no entanto, que a diferença aqui é a ênfase sobre um mandamento específico por um grupo em litigância tanto com o Estado quanto com sua Igreja, disputa na qual saberes e poderes se encontravam em jogo.

c) *O sábado pressupõe e ordena poderes* – o texto de Bownd constitui-se expressão clara de uma prática discursiva que pretende estabelecer um novo ordenamento para o *Dia do Senhor* na Inglaterra, ao mesmo tempo que demonstra a vinculação entre discurso e poder que ordena a sociedade. Assim é que, para o puritano, a observância deveria ser garantida tanto pelo *pater famílias* quanto pelos poderes do *Estado* e da *Igreja* sob a justificativa, mais uma vez, de que o *sábado* é mandamento *natural, moral e perpétuo* que a todos obriga.

Ao povo, segundo Bownd, restava a obediência e a compreensão de que as autoridades sabem o que é melhor para seu governo. Sob o modelo de um bom ordenamento do poder secular, da Igreja e da família, a narrativa é articulada em torno dos princípios de autoridade e obediência que a todos abarca:

E como cada homem está particularmente obrigado a observar este mandamento, assim, mais especialmente, os *senhores em suas famílias, magistrados em seus distritos e príncipes em seus reinos* devem providenciar isso a tanto quanto neles reside; e, por meio deste, olhar para todos os que estão a seu cargo, e obrigá-los, pelo menos, à observação externa do resto e à santificação deste.

E aqui, mais especialmente, os governadores da Igreja e da Commonwealth *têm grande liberdade acima de todos os outros*, [...] e podem prescrever a outros, e o povo deve obedecê-los. E, como em outras coisas, eles não devem se ocupar em indagar a razão de todos os seus mandamentos; então, nisso eles devem presumir com reverência tanto de suas boas consciências, que eles sabem mais causas das coisas que ordenam e fazem, do que eles mesmos, ou é conveniente para eles perguntarem curiosamente. (BOWND, 1606/2015, p. 8, 9, tradução nossa, grifo nosso).

Em verdade, o que Bownd propõe de diferente é uma prática de governo patriarcal que deveria performar por meio da observação de um mandamento o que os outros protestantismos haviam assegurado sob outras práticas discursivas. Enquanto a ordenação patriarcal seria registrada no discurso de Calvino sob a ênfase no papel do magistrado: “[...] pai da pátria e, como diz o poeta, pastor do povo, guardião da paz, defensor da justiça, vindicador da inocência”, Lutero seria mais específico, estendendo o patriarcado a quatro instâncias da economia governamental da cidade reformada:

Três, portanto, são as espécies *de pai* apresentadas neste mandamento: os por genitura, os da casa e os da nação. Além desses há pais espirituais, não como foram os do papado, que na verdade se fizeram chamar assim, mas não exerceram ofício de pai. Chamam-se pais espirituais apenas aqueles que nos governam e presidem mediante a Palavra de Deus. (LUTERO, 1529/2000, v. 7, p. 365).

Como se percebe, o governo é performado na discursividade de Bownd pela primazia da união do governo espiritual com o da *Commonwelth* reformada, que detêm o direito acima de todos os outros de prescrever aquilo que o povo deve obedecer. Essa compreensão tem origens genealógicas claras no governo calvinista de Genebra, como poderá ser observado adiante nesse capítulo. Lutero, por sua vez, apresentara um governo patriarcal dividido em quatro instâncias, e sobre a relação que o reformador estabeleceu com os governamentos na Alemanha também não se pode dizer de uma assepsia aos poderes seculares. Assim, o que se tem diferente em Bownd é a atualização operada sobre o governo protestante no jogo de autoridade com um só mandamento, cuja discursividade iria adquirir curiosa espessura e se tornaria fonte de táticas em torno da ordenação social pelo texto.

No caso em tela, quando os argumentos em torno da observância do *Dia do Senhor* desde o Éden se esgotam, Bownd recorre a uma estratégia que finca sua defesa na autoridade escritural de um excerto dos Evangelhos que a tudo pode acolher e avaliar:

E para que não pareçamos ter outra opinião, porque não há menção de tal prática antes da chegada dos Israelitas ao Egito, devemos lembrar que o que o evangelista diz sobre os feitos de Cristo (que se todas as coisas que Ele fez fossem escritas, nem no mundo inteiro caberiam todos os livros que seriam escritos, João 21:25) também é verdade sobre a prática de Sua Igreja, podendo-se dizer que em todas as épocas muito mais coisas foram realizadas do que as que foram registradas. (BOWND, 1606/2015, p. 46, tradução nossa).

Na trilha aberta pelo desdém aos poderes constituídos e à ordem discursiva que os havia sustentado, a proposição de Bownd situa-se em uma dogmática que continuava acionando toda a construção teológica de séculos, mas que também já se movia na entreglosa dos comentadores de uma época. Assim é que sua narrativa se constitui também sob o acionamento dos teólogos calvinistas, a exemplo de Zanchius Beza, sucessor de Calvino em Genebra, e dos calvinistas italianos Petrus Martyr e Girolamo Zankius, entre outros:

E é isso que o Mestre Beza afirma de Jó, e de sua família ‘[...] não há dúvida de que a adoração diária a Deus foi diligentemente observada de outra forma nesta santíssima família. [...] No mínimo, sabiamente, cada sétimo dia era cuidadosamente santificado, como Deus, desde o princípio do mundo, havia designado’.

Peter Martyr observa, que: ‘[...] a observância do sábado não começou quando a lei foi dada no Monte Sinai, mas foi celebrada muito antes dessa época; pois, quando Ele abençoou o sétimo dia, Ele concedeu algo sobre ele, e isto principalmente para que nele os homens descansassem e se dedicassem ao serviço de Deus’.

Mas Zanchius¹²⁹ alegando o exemplo de Deus para a santificação do sábado ‘[...] quando o homem foi feito, então, aos poucos, Ele santificou o sétimo dia, e ordena que Ele seja adorado nele, para que saibamos que fomos feitos para adorar a Deus’. (BOWND, 1606/2015, p. 47, 51, 55, tradução nossa).

A espessa circulação de interpretações, de redescobertas e de codificações doutrinárias, bem como de modelos sociais reforçados à luz do grafado compõem um ordenamento de pequenos ajustes e, por vezes, de significativas atualizações. A verdade das Escrituras proclamada pela Reforma, tornar-se-ia fonte de um novo processo de subjetivação e de toda a sociedade.

Nesse sentido, se o sábado foi sendo identificado e atualizado pelo movimento puritano como vereda potencial em sua luta por um lugar nas relações de poder no contexto britânico, nos parece que foi na Genebra de Calvino que o puritanismo encontrou provas suficientes da possibilidade de uma sociedade ordenada pelas Escrituras. Evidenciar a constituição do governo calvinista de Genebra parece-nos interessante à medida que o arquivo vai demonstrando seu espraiamento temporal e geográfico em versões secularizadas. Tudo isso

¹²⁹ Enquanto Calvino é citado literalmente uma única vez, Girolamo Zanchius é replicado no texto de Bownd sete vezes. Lutero não é citado na obra.

relaciona-se com o arquivo da *Unevangelized Fields Mission* (UFM) à medida que oferece um *background* para se pensar as relações que os protestantismos, incluindo sua face evangelical, estabelecem com o governo secular, e, principalmente, sobre empreendimentos de projetos subjetivadores cuja malha discursiva tenta descolar o religioso como que asséptico aos contextos nos quais atuam.

6.1 Genebra, a *Roma Protestante*

Em 1536, Genebra, cidade-estado que por unanimidade de seus Conselhos havia decidido adotar a Reforma Protestante como estratégia de emancipação do governo católico, receberia Calvino (1509–1564), um teólogo francês, a pedido do convertido William Farel para que o ajudasse na reforma religiosa da cidade.

Cidade cosmopolita, com suas fronteiras margeando Itália, França e Alemanha, cujos habitantes haviam aspirado e lutado pela própria liberdade, Genebra possuía um sistema de governo que já funcionava há bastante tempo via Conselhos Municipais. Do novo ordenamento religioso, Berna, outra cidade-estado suíça que havia se desatado do governo católico, seria inspiração para os Conselhos genebrinos na tentativa de constituição de uma Igreja a ser posta sob o disciplinamento do governo civil.

Da primeira estadia de Calvino em Genebra dar-se-ia sua expulsão junto com a de Farel, em 1538, devido a divergências provocadas pela rigidez de um programa religioso que ambos tentaram implantar na cidade e que tinha, na exigência de independência da Igreja em relação ao Estado, o centro dos conflitos. A separação incluía, principalmente, o poder de excomunhão religiosa pelo governo civil – ingerência que Calvino não aceitava em sua organização eclesiástica, mas que constituía o modelo de relação entre Estado e Igreja pelo qual os *Enfants de Genève* (filhos de Genebra) haviam lutado, ou seja, a submissão da Eclésia ao poder secular.

Depois de três anos da expulsão dos dois reformadores seria o Conselho da cidade que, mediante a ameaça de retorno do controle católico, os convidaria a voltar e a ordenar a esfera religiosa genebrina. Na ocasião, Calvino faria suas próprias exigências, condicionando sua volta à completa liberdade da instituição eclesiástica na regulação de seu caráter disciplinar.

O teólogo fixaria residência em Genebra até o fim da vida e durante todo esse período a cidade conformaria um regime disciplinar e moral que irradiaria por muitos lugares da Europa reformada e pelas colônias britânicas, constituindo-se marco do enlace protestante com o governo civil na Modernidade. O sistema de vigilância e punição genebrinos, constituídos durante mais de duas décadas, integraria, desde sua emergência, um governo religioso e civil

na constituição de uma cidade-estado que seria considerada a mais reformada da Europa, o que renderia à Genebra o título de *Roma Protestante*.¹³⁰

A *reconfiguração física* seria uma das primeiras mudanças operadas em Genebra desde sua adesão à Reforma. Segundo Jeffrey Watt (2020), o número de igrejas na cidade foi reduzido de sete para três; além disso, das cinco antigas casas masculinas, quatro foram demolidas e parte de uma casa franciscana foi reaproveitada para ser escola – futura sede da *Academia de Genebra*. O convento das Clarissas foi transformado em asilo-hospital e a antiga casa do bispo da cidade, perto da catedral de S. Pedro, na prisão cívica. Igreja, escola, hospital e prisão, emblematicamente, importantes instituições disciplinares da Modernidade ocidental. Supressões e redistribuições que demonstram a cartografia de um ordenamento que se impõe ora pela demolição de espaços que abrigavam o regime anterior, ora por usos que lhes determinavam novas funções, anunciando, pela reconfiguração física e simbólica, um novo governo da cidade.

Sobre o pastorado constituído, o estudo sobre a Genebra calvinista fez-nos relembrar vários aspectos do governo das almas no exaustivo pastorado monástico: governo dos desejos, das vontades, dos prazeres e dos pensamentos. Governo do corpo. Governo conformado por meio de exercícios espirituais. Governo pela obediência irrestrita.

Seria possível constituir em Genebra a disciplinarização do mosteiro, ao mesmo tempo que se desdenhava desse modelo pastoral? Seria possível a secularização do ordenamento demonstrado no excerto a seguir?

E, defendendo-se a todo o tempo dos pecados e vícios, isto é dos pecados do pensamento, da língua, das mãos, dos pés e da vontade própria, como também dos desejos da carne, considere-se o homem visto do céu, a todo o momento, por Deus, e suas ações vistas em toda parte pelo olhar da divindade e anunciadas a todo instante pelos anjos. (REGRA DO GLORIOSO PATRIARCA..., 1534).

Da conformação e da organização do claustro é importante lembrar os ajustes contínuos em torno de saberes e poderes institucionais, mas também outros aspectos que não podem ser minimizados em seu processo constitutivo: o número de componentes por mosteiro, a composição de um programa ininterrupto de conformação de si e do outro, a obediência irrestrita a um diretor da consciência, o cronograma diário definido e fixo e a arquitetura do espaço, entre tantos outros aspectos. Por sua vez, em Genebra, a conformação do dispositivo de

¹³⁰ Citando Jeffrey Watt (2020, p. 1, tradução nossa) de quem compartilhamos a alusão: “Para o bem ou para o mal, desde a Reforma, Genebra tem sido associada ao reformador francês João Calvino, que transformou sua cidade adotiva na chamada Roma protestante”.

subjetivação reformada encontraria na população de mais de 12 mil habitantes um de seus principais desafios.

Ao contrário do modelo de autoridade do cenóbio que fazia o aspirante dobrar-se antes mesmo de fazer parte da comunidade, a autoridade de Calvino, um *outsider* francês, enfrentaria permanentes resistências em Genebra, em especial pelo modelo eclesiástico delineado para a cidade que desbordaria, paulatinamente, para todas as esferas do governo da cidade.

A formação do indivíduo confessante que reconhecia em si o pecado e a necessidade de purificação, fulcro do processo de subjetivação constituído por séculos no catolicismo, seria atualizado pelos protestantismos, e os traços do governo calvinista em Genebra demonstram, em nossa percepção, a construção de um verdadeiro laboratório que secularizaria o processo de subjetivação do fiel que habitava, não o mosteiro, mas a *pólis*.

No campo da narrativa teológica e doutrinária, Calvino desdenharia da formação monástica, reduzindo-a ao que chamou de *rudimentos de uma disciplina pueril*: “[...] vigílias, jejuns prolongados, prostração em terra e atos afins” (CALVINO, 2009, p. 115). É evidente que aqui há importantes e, talvez, propositais omissões e reducionismos sobre as principais marcas do extensivo programa institucional de confissão de si e direção espiritual próprios do sistema monacal que se desenvolveu por séculos. O que nos interessa, no entanto, é sublinhar alguns traços do que o reformador chamou de *verdadeira piedade*, compreendendo nesta traços do processo de subjetivação cristã calvinista:

Com o termo “piedade” ele [Paulo] quer dizer o culto espiritual de Deus que se encontra unicamente na consciência íntegra [...].

[...] mesmo que um homem se haja fatigado com muitos e prolongados exercícios, o proveito será pouco e insignificante; porque não passam de rudimentos de uma disciplina pueril. Mas a piedade para tudo é proveitosa. Significa que ao homem que possui piedade nada falta, mesmo que não tenha a pequena assistência que essas práticas ascéticas podem oferecer.

Cristo não seguiu um modo ascético de vida como João Batista, e, no entanto, não lhe era absolutamente inferior, nem um mínimo sequer. (CALVINO, 2009, p. 114, 116).

Seguindo a perspectiva da atualização de saberes e poderes, observa-se que tanto em sua obra, o que inclui não apenas *As Institutas da religião cristã*,¹³¹ mas também catecismos, entre outros escritos, quanto no governo civil-eclesiástico instalado em Genebra, Calvino conformou as bases do que poderíamos chamar de *gramática pedagógico-disciplinar calvinista*, que apresenta não apenas rupturas com a disciplina do mosteiro na constituição de

¹³¹ Uma coletânea dogmática, publicada pela primeira vez em 1536 e que atualmente constitui quatro volumes nos quais Calvino reuniu as principais proposições da Reforma. O conteúdo seria atualizado pelo francês ao longo de sua estadia em Genebra, cuja versão definitiva data de 1559.

uma piedade reformada, mas também continuidades entre um regime e outro, como se demonstrará a seguir.

A busca pelas práticas de governo protestante operadas em Genebra guiou-nos à informação sobre a existência de uma série de publicação das atas do Consistório genebrino, uma espécie de tribunal eclesiástico criado em 1541 por Calvino, que, pouco a pouco, se transformaria em uma espécie de tribunal moral da cidade. A coleção *A registres du consistoire de Genève au temps de Calvin*, coordenada por Jeffrey Watt e Isabella Watt, já publicou 21 volumes das atas do Consistório, no período de Calvino, e tem sido fundamental para estudos que procuram reconstituir traços do governo civil-religioso implantado pela Reforma Calvinista na cidade.

Segundo Robert Kingdom (2012), esses documentos são basilares para se compreender a formação dos fundamentos modernos do puritanismo. Para os editores da coleção, Jeffrey e Isabella M. Watt, as atas demonstram a constituição de todo um sistema de ofensas e pecados que o consistório foi considerando desvio da fé reformada e que se irradiaria para outros lugares que tinham na Reforma calvinista sua principal fonte de inspiração.

Dos estudos que desdobram essas atas, *The Consistory and Social Discipline in Calvin's Geneva* (2020), operado por Jeffrey Watt, pareceu-nos atender à necessidade de conhecer traços do governo de Calvino em Genebra. Nossa observação deu-se sob a perspectiva das conexões estabelecidas entre esse governo e o puritanismo inglês em sua leitura das Escrituras e ordenamento social. O estudo de Watt oferece ampla imersão na construção moral de Genebra pelo tribunal de Calvino e nosso intento é fazê-lo funcionar em favor desta tese. Por isso, o diálogo interseccionado em alguns momentos pelo pensamento de Michel Foucault é de nossa responsabilidade, visto não ser esta a interlocução teórica operada pelo autor.

Para Watt (2020), a implementação do Consistório foi fundamental para a Reforma em Genebra, bem como para a difusão da ideia de governo disciplinar reformado que se daria por intermédio de outros grupos que acompanhavam a constituição do governo protestante naquela cidade. Nas palavras do autor, “[...] os protestantes reformados em outros lugares olhavam para o Consistório de Calvino como um modelo para seus tribunais morais” (2020, p. 152, tradução nossa).

Destaca-se do período, não apenas uma circulação de escritos que, segundo Hill (2003), era a principal mercadoria de exportação de Genebra, mas também outros fatores, como a dispersão de protestantes britânicos durante o reinado de Maria I, a sanguinária. Dessa migração pelas cidades reformadas da Europa, certamente emergiram apropriações e reinvenções pelo

protestantismo inglês perseguido e que seriam mais bem conhecidas depois do retorno daqueles reformados no reinado de Elizabeth I (1559).

Do período em Genebra, o puritano escocês John Knox chegou a pastorear por três anos, sob a orientação de Calvino, uma igreja de ingleses em Genebra nos anos de 1556 a 1559, período que coincide com a consolidação do governo disciplinador calvinista sobre a cidade a qual, para Knox, era “[...] a mais perfeita escola de Cristo que já existiu sobre a terra desde os dias dos apóstolos” (KNOX apud MCNEILL, 1954, p. 178, tradução nossa).

Um ano antes da chegada de Knox a Genebra, depois de um longo período de enfrentamentos, o poder de Calvino tornar-se-ia mais fortalecido depois da execução, pelo Pequeno Conselho, dos principais adversários de seu governo religioso. Para os *Enfants de Genève*, a proposta de autogestão da Igreja calvinista continuou um problema a ser contornado, demarcando sucessivos enfrentamentos entre estes e o Consistório de Calvino.

Watt (2020) destaca que a participação de representantes dos *Enfants* em um motim que durou menos de uma hora, foi o suficiente para que eles viessem a ser alvos do Pequeno Conselho. Daqueles que não conseguiram fugir de Genebra, quatro foram mortos, esquartejados e as partes do corpo deles espalhadas pela cidade. Segundo Watt (2020, p. 30, tradução nossa), “[...] após os distúrbios de 1555, a posição do Consistório ficou bastante segura e se tornou mais ousada, aumentando sua atividade e ampliando os tipos de ações a serem perseguidas”.

6.1.1 O Consistório genebrino

Conforme Watt (2020), o Consistório de Genebra era composto por doze cidadãos leigos (presbíteros), anciãos escolhidos entre outros três Conselhos da cidade: 1) o Pequeno Conselho, composto por 25 representantes do povo; 2) o Conselho dos Sessenta; e 3) o Conselho dos Duzentos. A organização desse modelo conciliar de governo civil não havia sido criado por Calvino, mas sobre o ordenamento desses conselhos o teólogo se debruçaria na constituição de uma autoridade civil que é representante do próprio Deus, portanto digna de obediência e de honra. Combinações sutis entre direção religiosa das consciências e do ordenamento político que fizeram parte das práticas protestantes.

Além dos doze representantes do povo, o Consistório também era formado pelos pastores da cidade, cerca de seis, incluindo Calvino, que o frequentou de 1541 até o ano de sua morte, 1564, e um dos quatro síndicos – um tipo de prefeito –, que eram as mais altas autoridades de Genebra. Era o síndico que conduzia a reunião semanal do Consistório, todas as

quintas-feiras pela manhã, com duração de três a quatro horas, que poderia ser retomada à tarde quando a pauta do dia não fosse esgotada durante a manhã. Além desses componentes, a reunião contava também com um oficial de justiça, responsável por intimar e apresentar os convocados ao Tribunal, e ainda por um escriba, este responsável pelos registros das reuniões em atas (WATT, 2020).

Tal enlace entre os poderes religiosos, políticos, de polícia e jurídicos constituiria a face de um pastorado secularizado pela confluência de práticas que eram morais, disciplinares e pedagógicas. Também a relação estabelecida entre Consistório e Pequeno Conselho fortaleceria as práticas de judicialização do protestantismo calvinista da vida na cidade. À luz do pensamento foucaultiano, diríamos que em Genebra o governo do cenóbio desbordaria para o governo da cidade com o acréscimo de novas práticas multiplicadas, paulatinamente, no governo das crianças, dos pobres, dos mendigos, do corpo, do Estado. Governados que, por vezes, também irão regular, limitar, recusar, deslocar e suspeitar dessa governamentalidade que foi sendo constituída.

O estudo de Watt (2020) informa que o Consistório funcionava abaixo do Pequeno Conselho Municipal, este último investido de poder político e judicial, portanto responsável pela aplicação da disciplina referente aos casos julgados por aquele tribunal religioso. Assim, o Consistório era um tipo de primeira instância no qual se julgavam os delitos morais, sendo estes resolvidos ou em sua própria instância, visto desempenhar o papel precípua de conselheiro, conciliador e guia espiritual, ou encaminhados aos magistrados do Pequeno Conselho para outro julgamento, e daí, a disciplina dos desviantes. Sobre a excomunhão, esta ficaria sob completa direção eclesiástica apenas a partir de 1555, quando, finalmente, se consolidaria em Genebra o projeto de Igreja como instituição livre de interferência do governo civil.

A *magia*, as *superstições* e as *práticas católicas* estariam sob a mira imediata da Reforma Calvinista, como também a ordenação da família, do trabalho e da conversação, entre tantos outros aspectos da vida de todos e de cada um. As resistências a essas interdições seriam emblemáticas principalmente por parte daqueles que haviam lutado pela independência do catolicismo e almejavam outras formas de governo que não fosse a submissão de si a novos poderes religiosos.

Em tal contexto, é importante destacar que o delineamento de um governo civil via soberania divina já havia sido constituído discursivamente por Calvino antes mesmo de ele cogitar qualquer estadia em Genebra. Encontram-se na obra *As Institutas* minúcias sobre esse governo, no título *A administração pública*, (v. 4, 1559/2003) que, por meio de 32

proposições fundamentadas em recortes das Escrituras que as ordenam, a saber, 69 excertos do Velho Testamento e 41 do Novo Testamento, legitimam o governo civil e a autoridade dos magistrados na ordenação da cidade. A tendência de maior atenção ao Velho Testamento para justificar o que poderíamos chamar de governo social teocrático também seria mantido pelo puritanismo, em especial aquele que iria compor as colônias puritanas na Nova Inglaterra, como será apresentado posteriormente.

No texto aludido, destaca-se a autoridade dos magistrados (reis, príncipes ou Conselhos, ou ainda qualquer outra forma de governo), como parte da ordenação divina da sociedade. Neste ponto, observa-se que, se na eclesía católica a autoridade do pontífice havia sido forjada via tradição que remonta a Pedro e às palavras de Jesus direcionadas a esse discípulo, na ordem da Reforma calvinista, o que existe é a instituição da função dos magistrados diretamente estabelecida por Deus, sem qualquer intermediário ou personagem modelo ao qual se poderia remontar. Daquela ordenação social Calvino assevera que os governantes “[...] foram postos por guardiães pela ordenação de Deus; [...] a qual Deus sancionou com os mais poderosos Editos” (CALVINO, v. 4, 1559/2003, p. 480), ou seja, pela própria Palavra de Deus e sua ordem das coisas, o governo humano teria sido ordenado. Desnecessário dizer que aqui o reformador não se reconhece como sujeito que constitui o discurso, seus liames e sua ordem. Ele apenas cumpre o papel de reduplicar, pela linguagem, a Palavra de Deus.

Nas fronteiras do tempo de Calvino encontram-se situados 1) o movimento anabatista que apregoava a anulação do governo secular por meio de uma nova ordem estabelecida por Cristo; 2) a teocracia representada pelo pontífice romano; 3) e o modelo que o próprio Calvino apresenta: uma teocracia via instituição do governo civil. Em outras palavras, o ponto interseccional das três propostas é a instituição teocrática, ainda que por justificativas e modelos de governamentos distintos.

Naquele momento histórico pensar o governo dos homens fora da ordem divina ainda não parecia ser possível. Observa-se nesse sentido que Calvino defendia um poder do governo civil que não se referia à pessoa que o exercia e, sim, à posição que esta ocupava na ordenação divina do social. Assim é que, segundo ele, até mesmo quando se olha para o indivíduo que governa e nele se constata a tirania, deve-se saber que Deus usa até *malfeitores e injustos* para punir a impiedade de um povo:

Este senso de reverência, e até de piedade, o devemos, em grau extremo, a todos os nossos governantes, sem importar de que natureza seja. [...] com muita frequência repito, que devemos aprender a esquadrihar não os homens propriamente ditos; ao contrário, tenhamos por suficiente que pela vontade do Senhor desempenhem essa função à qual ele mesmo imprimiu e esculpiu inviolável majestade.

[...] um homem da pior espécie e o mais indigno de toda honra, em quem, no entanto, esteja o poder público, reside aquele poder eminente e divino que o Senhor, por sua Palavra, deferiu aos ministros de sua justiça e juízo; porque, quanto respeita à obediência pública, deva ser tido pelos súditos na mesma reverência e dignidade em que se deve ter ao melhor rei, se lhes fosse dado.

[...] ao contrário, estou dizendo que digna de honra e reverência é a ordem propriamente dita, de modo que todos quantos exerçam autoridade entre nós mereçam o apreço e veneração pelo respeito de sua posição de eminência. (CALVINO, v. 4, 1559/2003, p. 478, 475, 473).

Há, no entanto, um porém, que depois de muitas ressalvas, faz Calvino considerar o poder moderador diante da tirania – poder não do povo, sendo a este proibido o levante contra a autoridade estabelecida por Deus – mas dos Conselhos que o representavam: “Mas, se agora alguns são constituídos magistrados do povo para moderar-se a prepotência dos reis [...] não os proíbo de, em função de seu ofício, resistir ao estuante desbragamento dos reis” (CALVINO, v. 4, 1559/2003, p. 480).

Sobre o povo, é clara a proposição de uma relação de tutela na ordenação social calvinista e aqui replicamos, pela segunda vez, um importante excerto de sua obra nesse sentido: “[...] o magistrado tal como deve ser, que verdadeiramente corresponda a seu título, isto é, um pai da pátria e, como diz o poeta, pastor do povo, guardião da paz, defensor da justiça, vindicador da inocência [...]” (CALVINO, v. 4, 1559/2003, p. 480, 473). O estudo de Watt convida-nos a identificar alguns traços desse governo-tutela e religioso-civil de Calvino em Genebra, sob o intento de observar como discursos e poderes religiosos se entrelaçaram na ordenação daquela cidade.

6.1.2 Um governo fincado no escrito

Da Reforma calvinista é possível identificar a conformação de um pensar que, como nas outras Reformas, encontrava-se profundamente atrelado ao grafado, ao que se pode ver, ler e entender. Prática precípua que oferece à Genebra a exposição auricular da Palavra por meio de sermões diários que, segundo Watt (2020), no verão começava às quatro horas da manhã e no inverno, às cinco. O autor ainda informa que uma das práticas mais comuns do Consistório no julgamento dos genebrinos dizia respeito às perguntas em torno do conhecimento bíblico.

No tomo I da coleção das atas do Consistório, Watt recupera o registro da reunião do dia 23 de fevereiro de 1542, quando nesta aparece a narrativa sobre o estalajadeiro Jaques Emyn, primeiro genebrino a ser questionado pelo mau uso das palavras. Ao revelar desconhecimento diante das perguntas sobre o credo e a oração do Senhor, Emyn foi “[...] enviado de volta para aprender sua fé e crença antes de comungar e que ele a repita aqui antes

de receber a Comunhão”. Segundo o autor, a partir daí todos os que frequentaram o Consistório “[...] independentemente da acusação específica, foram solicitados a demonstrar um conhecimento suficiente da doutrina cristã correta, sempre usando o vernáculo” (WATT, 2020, n.p., tradução nossa). Subjetivação pelo escrito que vai sendo imposta, regulada e supervisionada.

A participação da celebração dominical tornara-se obrigatória em Genebra assim como o encerramento de portas do comércio naquele dia, provavelmente fundamentado nos dois princípios do quarto mandamento que continuavam vigentes, segundo Calvino: a ordenação eclesial e a política, como já apresentado.

A conformação de si dar-se-ia também mediante uma liturgia desprovida de pompas ou rituais que lembrassem o culto católico. Nela, o protestante aprenderia a transformar o próprio ouvido na principal porta de entrada para sua transformação, e as Escrituras material primeiro de formação da vida piedosa (WATT, 2020). A pesquisadora Anna Kvířalová (2018, p. 41), também por meio de registros do Consistório, chama a atenção para as conformações e transformações dos sentidos dos genebrinos, situando tais mudanças em um novo modo de captação de conhecimentos. Segundo a autora, nos relatos das atas, eles, os habitantes de Genebra,

[...] falharam em reter virtualmente quaisquer detalhes dos serviços (muitas vezes nem mesmo os nomes dos ministros ou os tópicos das homilias); eles não se lembravam das orações vernáculas básicas, apesar de serem repetidas durante cada serviço religioso; reclamaram que não conseguiam acompanhar a pregação, seja por causa de sua incompreensibilidade, porque não podiam ouvi-la bem o suficiente, ou porque tinham problemas para se concentrar na instrução falada por longos períodos. Muitos fiéis continuaram a praticar os rituais associados à fé católica e acharam difícil entender por que o comportamento que costumava ser considerado o mais piedoso agora era considerado superficial e até mesmo desprezível.

Como ordenar a participação de mulheres na liturgia reformada que, durante a exposição da Palavra, continuavam com o mesmo hábito de proferir orações baixinho, movendo os lábios, fazendo sussurrar tempos antigos? Como disciplinar os corpos para que durante todo o sermão permanecessem sentados em bancos no interior da igreja, ao invés de vagar pela igreja visualizando imagens e pinturas? Como inculcar a ordem da frequência dominical de todos? As mãos que antes desfiavam o rosário agora seguram o impresso. Do olfato, o cheiro da impressão em páginas substituiria o do incenso. Nessa tessitura, a disciplina do Consistório sobre o corpo e as consciências empenhar-se-ia em encurtar as distâncias entre o protestante ideal da cidade reformada e a vida disciplinada do mosteiro.

Como técnicas de si, além da participação na exposição auricular da Palavra, eram incluídos a memorização do Catecismo, a formação contínua da prática do autoexame, o

vestuário, a ordenação sóbria do tempo. Se às suas ovelhas Richard Baxter escreveria na segunda metade do século XVII suas famosas orientações, em tom pastoral, sobre como passar o dia com Deus, em Genebra a emergência da disciplinarização diária quase um século antes, fonte de inspiração puritana, havia se dado via ordenação jurídico-religiosa em uma cidade repleta de olhos.

6.1.3 Uma cidade sob vigilância

Da crescente constituição de uma vigilância mútua e hierárquica que faz confessar a verdade, identifica-se na pesquisa de Watt (2020) a composição de uma rede de observadores em Genebra que a todos vai incluindo – não apenas o clero e os três Conselhos da cidade, mas todos os cidadãos.

Diante de uma cidade convertida à observação ininterrupta, não deixam de ser curiosos os detalhes do cotidiano que chegam ao Consistório. Assim é que se sabe de Philiberte, viúva de um certo François Epaula, convocada ao Tribunal para se explicar sobre o fato de que estava dormindo na mesma cama com dois filhos, descritos como meninos “grandes”. Sabe-se também de um avô, de uma filha e de um neto que dormiam na mesma cama e, inquiridos pelo Consistório, ambos justificaram a necessidade de aquecimento da criança durante a noite. Mesmo assim, segundo o registro, à família foi ordenada a interrupção da prática (WATT, 2020).

Outros casos estabelecem, pela autopublicidade que lhes é inerente, ampla rede de possíveis denunciadores: uma palavra torpe pronunciada contra o Consistório em meio a várias testemunhas; o trabalho de cura com ervas ao qual o Tribunal atribuía a prática da magia; o vizinho que espanca filhos e mulher, entre tantos outros registros nas atas do Consistório pesquisadas por Watt (2020).

Os genebrinos aparecem no estudo ora como acusadores, ora como testemunhas que tentam livrar conhecidos da possibilidade de punição pelo encaminhamento de casos do Consistório ao Pequeno Conselho. Por não tolerar a possibilidade do falso testemunho, Calvino introduziu, a partir de 1556, a prática do juramento, fortalecendo ainda mais o caráter judicial do Consistório. Os registros também demonstram solicitações do Consistório ao Pequeno Conselho sobre a aplicação de punições àqueles que, mediante a confirmação de testemunhas, haviam mentido ao Tribunal. A mentira, sem dúvida, foi um aspecto a ser disciplinado e ordenado na cidade, obviamente porque dele dependia o sucesso do tribunal moral.

Sobre a preguiça e a dilapidação de recursos, a pesquisa de Watt demonstra que mesmo antes da inserção do governo reformado em Genebra, os líderes da cidade já reprovavam a ociosidade e o estilo de vida esbanjador. No entanto, sob o governo protestante, a cidade enrijeceria as regras e o sistema de vigilância instaurado faria abundar os relatos sobre enfrentamentos e resistências ao programa sóbrio e frugal calvinista. A mendicância, como em outras cidades reformadas, seria proibida em Genebra, centralizando-se no hospital a administração assistencial de esmolas aos pobres – estas vistas como privilégio e não como um direito e, por isso, regulamentadas. Conformação da pobreza em perigo moral e sua paulatina dessacralização fazendo-a tomar a forma de ética.

Um caso de 1550 tratado pelo Consistório demonstra a junção do olhar vigilante da cidade à coerção disciplinar na conformação de uma ética que intensificaria a prática extensiva do autoexame – técnica especializada no cenóbio, também praticada nos confessórios eclesiásticos católicos, mas que em Genebra seria modelada e/ou reforçada via coerção exterior, até o indivíduo aprender a ser juiz de si mesmo nas minúcias do cotidiano.

O genebrino descobriria que o olhar e os ouvidos despreziosos de seus vizinhos, paulatinamente, haviam se transformado no olhar e nos ouvidos invisíveis do próprio Consistório, milhares postados em toda parte, atenções móveis e sempre alertas. Além disso, aprenderia também a performar a auto-humilhação, primeiro pública, substituída tempos depois pela efusão de emoções íntimas lamentadas diante de Deus no recôndito de suas orações pessoais:

Pierre de Vella, quando apareceu pela primeira vez ante o Consistório em dezembro de 1550, negou enfaticamente criticar os líderes genebrinos pela abolição dos feriados. Testemunhas contradisseram sua afirmação, no entanto, duas semanas depois, com o total apoio do Concílio [Pequeno Conselho], Vella foi obrigado a se ajoelhar diante de Calvino e companhia e implorar por misericórdia de Deus por ter mentido ao Consistório. (WATT, 2020, p. 31, tradução nossa).

O Confessório católico foi substituído em Genebra pelo Consistório, pela confissão e disciplina pública, ao passo que, paralelamente, foi se conformando um espaço íntimo na alma do fiel no qual o lugar do Diretor da consciência seria ocupado pelo próprio Deus. O *Livro de Ordem de Genebra* (1556), constituído para a Igreja Escocesa, apresenta até mesmo o modelo de confissão íntima a ser exercitado em um processo de subjetivação que se aprende sobre a própria natureza, ao mesmo tempo que a confessa:

Oh, Senhor Deus, Pai eterno e misericordioso, reconhecemos e confessamos que não somos dignos de erguer os olhos ao céu, [a] muito menos de nos apresentarmos diante de vossa majestade com a confiança de que ouvireis nossas orações e concedereis nossa pedidos, se considerarmos nossos próprios méritos; pois nossas consciências

nos acusam e nossos pecados testificam contra nós, e sabemos que tu és um juiz justo, que não justificas os pecadores e homens perversos, mas pune as faltas de todos os que transgridem os teus mandamentos. (Evening prayer, GENEVA ORDER BOOK, 1556, tradução nossa).

O rígido processo de conformação da cidade reformada ocasionaria uma abundante debandada de Genebra. Segundo Watts (2020), os não ajustáveis pouco a pouco seriam banidos e outros executados, ao mesmo tempo que o fluxo imigratório por parte de estrangeiros protestantes perseguidos em outros lugares pela Contrarreforma ou poderes do Estado também seria significativo. Os franceses seriam aqueles que excederiam em número essa circulação, mas também os europeus de outros lugares onde a Reforma se estabelecia. Assim, em um movimento tanto centrípeto quanto centrífugo, o governo reformado genebrino se dispersaria por muitos espaços, o que, a nosso ver, tornaria possíveis observações como a de Philip Gorski (2003, p. 27, tradução nossa):

Calvino e seus seguidores ajudaram a criar uma infraestrutura de governança religiosa e controle social que serviu de modelo para o resto da Europa – e o mundo [...]; como a Revolução Industrial, a revolução disciplinar foi impulsionada por uma tecnologia-chave: a tecnologia da observação, auto-observação, observação mútua, observação hierárquica.

6.1.4 Governo disciplinar

Por fim, a *disciplina*, aqui definida segundo a concepção foucaultiana do controle minucioso das operações do corpo, impondo a este uma relação de docilidade e normalização, constitui a terceira face que encontramos em Genebra, cidade-dispositivo, cujos exemplos continuamos tomando do trabalho de Watt (2020).

Segundo o estudo (WATT, 2020), as práticas disciplinadoras do Consistório concentraram-se sobre uma gama de comportamentos que incluíam qualquer vestígio dos rituais católicos – o sinal da cruz, as orações à Virgem, a frequência a igrejas católicas nos arredores de Genebra, a gestos e posturas durante o culto, entre outros. Da disciplinarização do corpo, as atas registram as ações do Consistório em torno da ordenação do vestuário, da moral sexual, da gula etc. Das relações sociais, aparecem a usura, o uso da palavra frívola, a vagabundagem, a vida familiar, a disciplina escolar.

Sobre a disciplinarização *da infância e da juventude*, os registros falam de uma presença constante de meninos e meninas, pais e professores nas reuniões do Consistório. Como árbitro da família, o Tribunal emerge na documentação ora como conciliador e conselheiro, ora como

agente direto da disciplina, aplicando, inclusive, o castigo físico a crianças e jovens sem fazer tramitar seus delitos pelo Pequeno Conselho.

A disciplina da escola estava sob o governo do Consistório e a punição com a vara na frente dos outros alunos a mais escolhida pela equipe de Calvino, fazendo esta funcionar como exemplo que faz o outro esquivar-se diante da ação censurada. Pelos registros de Watts (2020), percebe-se que, se, por um lado, o Consistório aconselhava e às vezes exigia o uso da vara por pais e professores, por outro, tentava controlar os excessos das famílias e dos mestres.

Também era o Consistório que exigia das famílias o batismo das crianças o quanto antes. Em 1546, depois da proibição de atribuir nome de santos católicos aos recém-nascidos, o Tribunal emitiu uma lista dos nomes que não mais seriam permitidos em Genebra. A frequência obrigatória às aulas de catecismo, a permanência na escola, enfim, todos os aspectos da vida de crianças e jovens foram moldados pela vara do Consistório por intermédio de pais, professores e pelo Pequeno Conselho (WATT, 2020).

Em 1554, o Consistório julgou um caso de sodomia entre cinco meninos. Das consequências, enquanto aos dois menores foi ordenada uma surra pelos pais diante do Consistório, aos outros três determinou-se que deveriam “[...] ser levados para a prisão onde testemunhariam a queima de si mesmos em efígie e seriam açoitados pelo mestre-escola” (WATT, 2020, p. 64, tradução nossa), em seguida, seriam acorrentados à parede e encarcerados em celas separadas por três meses.

Em 1559, uma ata registra outro caso de controle moral sobre o corpo de duas crianças:

[...] o Consistório ficou bastante preocupado quando quatro mulheres testemunharam sobre ver um irmão e uma irmã, de sete e cinco anos, respectivamente, brincando juntos nus de maneira lasciva. O Consistório repreendeu fortemente a mãe por tolerar esse comportamento e ordenou que ela levasse as crianças no dia seguinte depois do sermão ao hospital, onde seriam açoitadas com varas. Se não o fizesse, ela seria enviada ao Pequeno Conselho para ser punida como rebelde. (WATT, 2020, p. 95, tradução nossa).

Aprofundando o estudo sobre a moral sexual e o governo da família, a pesquisa de Watt expõe uma série de julgamentos que reforça a face disciplinar do Consistório, esta, segundo o autor, mais forte do que seu aspecto pedagógico. Relacionada a aprovação da pena capital aplicada aos adúlteros, uma ata de 1556 fala da convocação de Jacques Nepveu para explicar diante daquele tribunal moral as razões que o levaram a afirmar “[...] que em Genebra não se deveria abraçar as regras severas do Antigo Testamento que condenam os adúlteros à morte” (WATT, 2020, p. 102, tradução nossa).

Banimento, excomunhão, prisão, chicoteamento, tronco, decapitação, morte por afogamento, trabalhos forçados: todas essas punições são mencionadas nas atas do Consistório pesquisadas por Watt e se estas eram aplicadas pelo Pequeno Conselho, não se pode negar seu consistente enlace às práticas do tribunal moral de Calvino.

A pesquisa de Baum (2012), ao comparar registros de suplícios na França e em Genebra por essa mesma época, demonstra o uso da confissão religiosa que foi sendo acionada pelos magistrados de Genebra e que difere em muito do que acontecia na França. Segunda a autora, em Genebra os documentos parecem insinuar que, enquanto o desviante não confessava seus delitos como pecados diante de Deus, o suplício não era encerrado.

Ainda sobre o corpo, o Consistório proibiria as calças até o joelho e, em meio a uma expressiva resistência, Calvino justificaria: “[...] todos os apetrechos” que são feitos, exceto por necessidade, são uma fonte de “orgulho” e, portanto, “são contra Deus e [são] do diabo” (WATT, 2020, p. 180, tradução nossa). Diante de tantos detalhes do cotidiano genebrino que o Consistório, em uma simbiótica relação com o Pequeno Conselho, foi ordenando e disciplinando, a pesquisa de Watt também apresenta fartamente as resistências da população às práticas do tribunal moral, ao mesmo tempo que demonstra o paradoxal e significativo apoio da cidade a essa ordenação, pelo volume de denúncias que a este chegavam.

A ética genebrina foi sendo conformada em uma moral comportamental, justificada, imposta, enfrentada, aceita, e, por fim, relativamente acomodada em um jogo no qual se percebe claramente o enlace de saberes doutrinários e jurídicos articulados ao exercício de poderes eclesiásticos, políticos e de polícia sobre a cidade. Neste sentido, afirma-se que, se, por um lado, Calvino rejeitou qualquer possibilidade de interferência do Estado no governo da Igreja, por outro, promoveu de forma extensiva uma intrusão do poder eclesiástico no governo civil de Genebra, atualizando em muitos aspectos, ainda que em nível micro por se referir a uma única cidade, o governo da sociedade pela religião.

O ordenamento de Genebra parece-nos escancarar as relações entre leitura representacional das Escrituras e poder político-religioso e jurídico. Assim, os traços sinalizam para um funcionamento da maquinaria de governo e processos de subjetivação coincidentes com uma crescente prática de ordenação do texto bíblico. Novas relações com o texto que se estabeleceram de modo extensivo e simbiótico sob a interpretação moral e atualizações da ética judaica no governo da cidade e que não ficariam circunscritas a Genebra.

As circulações entre Genebra e protestantismo britânico, quer pela difusão de escritos, quer pela circulação de sujeitos, constituiu importante base para a conformação puritana inglesa e o fortalecimento de anseios em torno da ordenação de uma sociedade reformada. Assim, o regime de verdade e de ordenação que inspirou a doutrina puritana da estrita observação do *Dia do Senhor* lembrou em muito a conformação moral e comportamental de Genebra, Governo profundamente entrelaçado a práticas específicas de leituras das Escrituras e que se estendem às práticas de governo da cidade, à vida de todos e de cada um.

Torna-se intrigante pensar nas exigências do puritanismo em relação às Escrituras quando comparadas a estudos como o de Christopher Hill (2003, p. 28), no qual o autor discorre sobre o amplo alcance das Escrituras na Inglaterra do século XVII: “[...] a Bíblia era aceita como elemento central a todas as esferas da vida intelectual [...]; a Bíblia era, ou deveria ser, o fundamento de todos os aspectos da cultura inglesa”. Ao que parece, esse amplo alcance das Escrituras na sociedade inglesa ainda não era suficiente para o movimento puritano.

Como já foi assinalado, o sábado tornara-se uma das questões importantes para a migração puritana na primeira metade do século XVII em direção às colônias inglesas, dado que, aliado a outros encontrados na pesquisa, sugere que naquelas colônias a lei judaica do Velho Testamento foi extensamente acionada no governo social: “Os homens livres de Massachusetts resolveram modelar seu Corpo de Liberdades a partir do código de Moisés; e as primeiras leis de Connecticut e de New Haven eram em grande parte copiada dos de Massachusetts”, afirmou Samuel Smucker no fim do século XIX (1861, p. 14, tradução nossa). No mesmo sentido, Riesenfeld (1949, p. 26, tradução nossa) também discorre:

Uma vez que a Bay Colony assumiu o papel de pioneira na legislação entre os assentamentos da Nova Inglaterra, o impacto do pensamento puritano em seu sistema jurídico é de particular interesse. Um dos princípios essenciais do puritanismo inglês e americano era a força obrigatória da Lei de Deus conforme revelada nas Escrituras. Não era tanto esse princípio em si, mas sim a extensão em que ele era conduzido que constituía os aspectos característicos e problemáticos.

O estudo de Alvin W. Johnson, *Sunday legislation*, de 1934, disserta sobre exemplos da vasta legislação produzida nos Estados Unidos da América referentes à observação do *sábado*. O autor afirma que na colônia da Virgínia, por exemplo, já existia, em 1610, uma lei que obrigava os colonos à observação dos serviços religiosos no domingo, sob pena da perda de toda a provisão da semana, chicoteamento e, depois da terceira violação, a aplicação da pena de morte ao desviante. De 1656, Johnson (1934, p. 138, tradução nossa) apresenta uma lei de Connecticut que também previa a morte para quem violasse o sábado:

Profanação do Dia do Senhor. Todo aquele que profanar o dia do Senhor, ou qualquer parte dele, seja por trabalho servil pecaminoso, seja por esporte ilegal, recreação ou de outra forma, seja intencionalmente ou por negligência descuidada, será devidamente punido com multa, prisão ou corporalmente, de acordo com a natureza e medida do pecado e ofensa. Mas, se o tribunal, depois do exame, por evidências claras e satisfatórias, descobrir que o pecado foi cometido com orgulho, presunção e arrogância contra a prescrição e a autoridade de Deus, tal pessoa que despreza e difama o Senhor, deverá ser condenado à morte, para que todos os outros possam temer e evitar tais condutas rebeldes provocadoras – Números 15: 30-36.

A narrativa de Alice Earle sobre o zelo puritano na observação do *Dia do Senhor* sinaliza para práticas que vão sendo transformadas em um cerimonialismo que relembra o aspecto ritualístico que foi se conformando no judaísmo:

Todos os clérigos da Nova Inglaterra eram rígidos na prolongada observância do domingo. Do pôr-do-sol de sábado até a noite de domingo não se barbeavam, não varriam os quartos, não faziam as camas, não mandavam preparar a comida, nem lavar os utensílios de cozinha e os talheres. Assim que seu sábado começou, eles reuniram suas famílias e servos ao redor deles... e leram a Bíblia, exortaram, oraram e recitaram o catecismo até as nove horas, geralmente à luz de uma pequena “vela” apenas... Doce para os peregrinos e seus descendentes era o silêncio de sua calma noite de sábado, e seu sábado calmo e tranquilo – sinal para eles, não apenas do descanso semanal ordenado na criação, mas do descanso eterno por vir. (EARLE, 1909, p. 254, tradução nossa).

Em seu estudo, *O desenvolvimento histórico do descanso dominical – Uma contribuição para a sociologia da proteção do trabalhador*, P. E. Braun (1922) identifica na Alemanha do século XVII uma discussão que elege a profanação do sábado como base de explicação das tragédias ocasionadas pela Guerra dos Trinta Anos. Braun replica o trecho de uma carta de 1649 na qual o Grande Eleitor da Saxônia se dirigiu ao magistrado de Stendal nos seguintes termos: “Agora violar o dia de sábado é um pecado tão grande que a justa ira de Deus sobre países inteiros é provocada e tal fogo é aceso, consumindo as casas de reinos inteiros e casas principescas e não pode ser extinta por ninguém” (BRAUN, 1922, p. 351, tradução nossa).

O estudo expõe traços da volumosa legislatura sobre o *Dia do Senhor* que emergiu na Alemanha também nos séculos seguintes e apresenta que as leis de Friedrich III, rei da Prússia entre 1797 a 1840, superavam a severidade de seu pai na legislação dominical. Ainda segundo Braun, também o rei da Dinamarca, em portaria emitida em 1736, afirmou que pela “[...] não observância das leis dominicais o justo Deus se ira, e o fogo da sua ira se acendeu sobre reinos e terras” (BRAUN, 1922, p. 352, tradução nossa).

Na Inglaterra, entre as edições de 1618 e 1633 do *Book Sports*, ocorreu uma reafirmação do poder do soberano em torno da questão dominical, o que não deixa de ser, quando analisado por outro ângulo, também possibilidade de certa tentativa de acomodação dos reclames puritanos pelo poder real. Assim é que, em 1625, foi publicada a *Lei de Observância do*

Domingo, cujas linhas iniciais trazem a reiteração de uma leitura similar à leitura puritana do quarto mandamento: “Porquanto, como não há nada mais aceitável a Deus do que o verdadeiro e sincero serviço e adoração a Ele de acordo com sua santa vontade, e que a santa guarda do dia do Senhor é uma parte principal do verdadeiro serviço de Deus [...]” (LORD'S DAY ACT, 1625, tradução nossa). Em seguida, a lei reafirma a proibição dos esportes já incluídos na publicação real de 1618, e acrescenta a circunscrição de lazeres aos limites de cada paróquia. Como se percebe, ainda não se concretizara uma estrita e total observância do domingo que, na concepção puritana, deveria ser um dia dedicado apenas ao culto e a serviços de caridade.

Em meio às disputas em torno do quarto mandamento entre puritanismo e Estado, a obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes, emergiria em 1651 no contexto inglês defendendo o direito absoluto do Estado, segundo o autor, única autoridade que poderia estabelecer leis à luz das Escrituras:

Portanto, aquele a quem Deus não revelou sobrenaturalmente que elas são suas leis, nem que aqueles que as publicaram foram enviados por ele, não é obrigado a obedecer-lhes por nenhuma autoridade a não ser a daquele cujas ordens já têm força de lei, quer dizer, por nenhuma outra autoridade que não a do Estado, único a possuir o poder legislativo. (HOBBS, 1651/2003, s. p.).

É interessante observar que se não é pela referência direta às lutas entre puritanismo e Estado sobre a observação do *Dia do Senhor* que Hobbes opera tal proposição, o que o autor dispara no capítulo 33 da obra tornar-se-ia um dos germens que conformariam um novo modo de ler as Escrituras dois séculos mais tarde, como foi apresentado no capítulo anterior. Assim é que, na defesa do poder soberano do Estado sobre a interpretação e a transformação das Escrituras em lei, Hobbes parece captar o cerne da prática que unia poderes e saberes em uma leitura literalista do texto bíblico, voltando-se contra as bases que a sustentavam. Nesse sentido, sobre a autoria e a ordem temporal do Pentateuco, o autor apresentou observações que seriam retomadas e atualizadas em vários momentos posteriormente:

Em primeiro lugar, quanto ao Pentateuco, não constitui argumento suficiente para afirmar que foi escrito por Moisés o fato de esse lhe chamar os cinco livros de Moisés. Lemos no último capítulo do Deuteronômio, versículo 6, a respeito do sepulcro de Moisés, que ninguém conhecia seu sepulcro até este dia, isto é, até o dia em que essas palavras foram escritas. Portanto é manifesto que essas palavras foram escritas depois de seu funeral. [...] seria uma estranha interpretação dizer que Moisés falou de seu próprio sepulcro (mesmo por profecia), afirmando que não foi encontrado até que um dia no qual ele ainda estava vivo. (HOBBS, 1651/2003, n.p.).

Dois anos depois da publicação do *Leviatã*, o puritanismo ascenderia ao poder e, sob o governo de Oliver Cromwell (1653 a 1659), seria estabelecida uma rígida observação do *Dia do Senhor*, incluindo em suas proibições qualquer espécie de lazer aos domingos. Apenas o

trabalho caritativo, sob estritas normas, poderia ser feito. O *Book of Sports* seria queimado publicamente em vários lugares, performando a rejeição puritana à guarda do sábado tal como havia determinado o Estado inglês.¹³² Tudo isso reforça a ideia de que a constituição doutrinária acerca do sábado havia não só se conformado como estratégia de disputas entre puritanos e Coroa, mas também fortalecido uma prática de leitura da Palavra que se espalhou via governo de si e dos outros.

Antes, sob maioria puritana, o Parlamento inglês havia convocado a Assembleia de Westminster na qual seriam elaborados os fundamentos da fé reformada britânica, incluindo Irlanda e Escócia. Acontecendo entre 1643 e 1649, a Assembleia concluiu a construção de dois catecismos e de uma confissão de fé, a Confissão de Westminster. Tais documentos não teriam pouca repercussão, atravessando séculos e fundamentando confissões de muitas igrejas ao redor do mundo, inclusive na atualidade.

No que se refere ao *Dia do Senhor*, a Confissão de Westminster não divergia da proposta de Nickolas Bownd (1595). No documento, o sábado foi designado como lei perpétua e moral que a todos obriga. Sua instituição ocorreu no Éden e sua rígida observação incluía qualquer tipo de lazer. Antes do capítulo que define os parâmetros para a celebração do *Dia do Senhor*, o documento oferece uma clara referência ao decálogo judaico, resumo da lei moral que a todos obriga:

V. A lei moral obriga para sempre a todos a prestar-lhe obediência, tanto as pessoas justificadas como as outras, e isto não somente quanto à matéria nela contida, mas também pelo respeito à autoridade de Deus, o Criador, que a deu. Cristo, no Evangelho, não desfaz de modo alguma essa obrigação, antes a confirma. (CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, cap. 19, art. 5, 1646).

No capítulo XXI, o mesmo texto aborda a ordem do culto e a observância do *sábado* nas seguintes palavras:

Como é lei da natureza que, em geral, uma devida proporção do tempo seja destinada ao culto de Deus, assim também em sua Palavra, por um preceito positivo, moral e perpétuo, preceito que obriga a todos os homens em todos os séculos, Deus designou particularmente um dia em sete para ser um sábado (descanso) santificado por Ele; desde o princípio do mundo, até a ressurreição de Cristo, esse dia foi o último da semana; e desde a ressurreição de Cristo foi mudado para o primeiro dia da semana, dia que na Escritura é chamado Domingo, ou dia do Senhor, e que há de continuar até ao fim do mundo como o sábado cristão.

¹³² No dia 5 de março de 1643 foi emitido o seguinte decreto: “Neste dia é ordenado pelos Lordes e Comuns no Parlamento, que o livro sobre a prática e tolerância dos esportes no Dia do Senhor seja imediatamente queimado pela mão do carrasco comum em Cheape-side e outros lugares habituais. Para esse propósito, os xerifes de Londres e Middlesex, respectivamente, são obrigados a auxiliar na efetiva execução desta ordem e ver os referidos livros sendo queimados. E todas as pessoas que tiverem qualquer um dos referidos livros em suas mãos, devem entregá-los imediatamente a um dos xerifes de Londres, para serem queimados de acordo com esta ordem. John Browne, Cler.Parl”.

Este sábado é santificado ao Senhor quando os homens, tendo devidamente preparado os seus corações e de antemão ordenado os seus negócios comuns, não só guardam, durante todo o dia um santo descanso das suas obras, palavras e pensamentos a respeito de seus empregos seculares e de suas recreações, mas também ocupam todo o tempo em exercícios públicos e particulares de culto e nos deveres de necessidade e de misericórdia. (CONFISSÃO DE FÉ WESTMINSTER, c. 21, art. 7,8, 1646, grifo nosso).

Depois da lei de 1625 foi aprovada pelo Parlamento inglês, em 1780, a Lei de Observância do Domingo – *Um Ato para prevenir certos Abusos e Profanações no Dia do Senhor*. É interessante observar que o prólogo da lei de 1780 tem por objetivo suprimir, além da abertura de espaços de lazer no domingo, uma prática semelhante à que o *Act Against Puritans*, de Elizabeth, em 1593, ordenou, qual seja, o encontro em volta do texto em um espaço extra instituição religiosa:

Considerando que certas casas, quartos ou lugares dentro das cidades de Londres ou Westminster ou nas suas vizinhanças têm sido frequentemente abertos para entretenimento ou diversão pública na noite do Dia do Senhor, comumente chamado de domingo; e em outras casas, salas ou lugares dentro das referidas cidades ou nas suas proximidades. Sob o pretexto de indagar doutrinas religiosas e explicar textos da Sagrada Escritura, debates têm sido feitos com frequência na noite do Dia do Senhor sobre diversos textos da Sagrada Escritura por pessoas incultas e incompetentes para explicar esse mesmo texto, para a corrupção dos bons costumes, e para o grande incentivo da irreligião e da profanação [...]. (SUNDAY OBSERVANCE ACT, 1780, tradução nossa).

Demarca-se que nunca foi sem resistências que a imposição da observação religiosa do *Dia do Senhor* foi imposta a toda a sociedade civil e atualizada sucessivamente. Assim é que depois de quase um século da promulgação da lei de 1780, e contra a tutela religiosa da sociedade via Estado que esta expressava, Stuart Mills dirá em sua obra *Sobre a liberdade* (1859/2011, n.p., grifo nosso):

Outro exemplo importante de uma interferência ilegítima na justa liberdade do indivíduo, uma interferência não simplesmente iminente, mas desde há muito imposta efetivamente, é a legislação sabática. [...]

Falta provar que a sociedade ou qualquer dos seus funcionários foram superiormente incumbidos de vingar tudo o que supostamente constitua uma ofensa ao Todo-Poderoso, mas não uma ofensa aos nossos semelhantes. A ideia de que uma pessoa tem o dever de que outra seja religiosa foi o fundamento de todas as perseguições religiosas alguma vez feitas e, se aceite, justificá-las-ia plenamente. Embora o sentimento que se manifesta nas tentativas sucessivas de interromper a *circulação ferroviária aos domingos* e na oposição à abertura de museus, e coisas do mesmo gênero, não tenha a crueldade dos antigos fundamentalistas, o estado de espírito que revela é essencialmente o mesmo. É estar determinado a não tolerar que os outros façam o que é permitido pela sua religião, porque não é permitido pela religião do fundamentalista. É a crença de que Deus não só detesta o ato do descrente, mas também não nos deixará isentos de culpa se o deixarmos sossegado.

Em sua reivindicação por uma legislação laica, o autor denuncia uma lei fundada na religião e, portanto, transformada em instrumento de perseguição e acinte à liberdade individual.

A Lei de 1780 permaneceu em vigor durante toda a Era Vitoriana sinalizando para o controle do Estado em meio a um contexto específico de lutas da classe trabalhadora. Nesse sentido, segundo o prisma da repressão estatal-religiosa é importante observar a emergência da *Igreja Trabalhista* constituída pela classe trabalhadora inglesa em meados do século XIX. A conexão entre a lei de 1780 e a Igreja Trabalhista foi registrada no estudo de Mark Bevir (1999, p. 18, tradução nossa):

Parece até provável que algumas Igrejas Trabalhistas foram formadas em grande parte para contornar uma lei que proibia reuniões aos domingos. Certamente a Igreja Trabalhista de Dundee foi formada explicitamente não apenas para manter “o elemento religioso na causa robusto”, mas também para permitir que os conferencistas pudessem obter uma audiência aos domingos.

Ainda em 1833 a Câmara dos Comuns discutia um projeto de lei para uma atualização ainda mais rígida do Dia do Senhor. Superstição, luta de classes, teologia, nulidade das leis sabáticas, tutela dos pobres – todos são temas que podem ser pinçados do que ficou registrado daquelas sessões, demonstrando as atualizações de uma construção que já durava mais de três séculos:

A terceira classe, que seria indiretamente afetada pelo projeto de lei, consistia de pessoas cujos sentimentos e desejos não deveriam ser ultrajados; pessoas que pensavam que a profanação do sábado é uma desgraça nacional e deveria levar à calamidade nacional; e que, como cristãos, não podiam tolerar a profanação daquele santo dia, sem incorrer no desagrado divino.

Este não era o momento em que as duas classes deveriam ser colocadas em oposição, e muito menos em uma questão como a observância do sábado.

Se os judeus tivessem violado seu sábado, teriam sido submetidos às mais severas visitas da Providência. Mas a religião cristã era menos rígida. Houve um caso sob a Lei Judaica de um homem que foi condenado à morte por pegar gravetos no sábado. Jesus Cristo não exigia tal rigor.

[...] magistrados de polícia e outros – ligados à administração da justiça afirmaram que as leis [dominicais] eram inoperantes – que tinham, de fato, se tornado uma mera nulidade; tanto era assim, que as pessoas se ofereciam para pagar a multa por manter suas lojas abertas no início do dia. Eles disseram: “Nós não lhe daremos o trabalho de nos multar; aqui está o valor da multa, e manteremos nossas lojas abertas e violaremos as leis”.

[...] mas, em sua opinião, seria para o benefício temporal das classes mais humildes, ao mesmo tempo que as induziria mais a melhorar suas mentes e torná-las alegres e contentes, que o dia de sábado fosse santificado. Era dever do Legislativo proteger essa classe do poder do empregador avaro, por um lado, e, por outro, protegê-la

contra os resultados que poderiam resultar de um sistema de legislação muito severo. (COMMONS SITTING, 16 May, v. 17, 1833, tradução nossa).

Tais discussões estavam situadas em um contexto social mais complexo. Em um período muito próximo a essas sessões, Thomaz Chalmers, segundo David Bebbington (2005), publicaria uma série de jornais trimestrais entre 1819 e 1823 sobre a economia cristã e cívica das grandes cidades, nos quais o ministro recomendava novos métodos de recristianização dos pobres urbanos. Ainda segundo o mesmo autor, diante da agitação pública do período, provocadas pela desordem econômica, “[...] a construção de igrejas era vista como o antídoto para a revolução, e assim, em 1818, o Parlamento votou 1 milhão de libras para novas igrejas” (BEBBINGTON, 2005, p. 76).

O estudo de Bebbington apresenta que, entre 1811 e 1821, o crescimento populacional britânico se deu extremamente rápido e, aliado a isso, havia uma crise econômica que acontecia na esteira das guerras napoleônicas. À época, enquanto o Parlamento concentrou-se em medidas e discussões sobre a moralidade do povo, o movimento evangelical concentrar-se-ia em um clamor pela intervenção sobrenatural de Deus. Para esse seguimento, a desordem pública e social evidenciava a falha no estabelecimento do Reino de Cristo sobre a qual a Igreja assumiria uma espécie de *mea culpa*.

Mais de um século depois dos excertos da sessão de 1833, em 1958 os registros de uma longa sessão da Câmara dos Comuns na Inglaterra atestam embates em torno de práticas que foram sendo atualizadas ao longo de quatrocentos anos. Séculos de uma leitura cuja genealogia dá notícias de poderes e táticas que não se inscrevem em apenas um lado da história:

Tipton não permite que os cinemas abram aos domingos, mas toda a população de Tipton pode chegar a West Bromwich ou Dudley em poucos minutos e pode ir aos cinemas que abrem lá. Esse absurdo deve ser examinado. Nas últimas semanas, uma autoridade de licenciamento teve a temeridade de permitir que exibidores cinematográficos exibissem filmes aos domingos, desde que, no meio das apresentações, alguém fizesse um sermão. Não sei se algum clérigo que se preze poderia fazer um sermão nessas circunstâncias, mas duvido muito. Esta é uma situação caótica que requer exame [...]. (COMMONS SITTING, 14 Mar. 1958, tradução nossa).

Dos Estados Unidos, mesmo depois da independência de suas colônias e da aprovação de uma Constituição que garantia a liberdade religiosa, o autor já citado, Alvin Jonhson, destaca que leis referentes ao *Dia do Senhor*, inclusive usando essa mesma designação, continuavam orientando a vida no domingo em vários estados norte-americanos. De Massachusetts seu estudo destaca um excerto da Suprema Corte que, ainda em 1880, continha esta declaração:

Nossos ancestrais puritanos pretendiam que o dia [referindo-se ao domingo] não fosse apenas um dia de descanso do trabalho, mas também um dia dedicado ao culto público e privado, à meditação e ao repouso religiosos, sem a perturbação de cuidados ou diversões seculares. Julgaram conveniente impor a observância do dia pela legislação penal, e os regulamentos estatutários que elaboraram para esse fim continuaram em vigor, sem nenhuma modificação substancial, até o presente. (JOHNSON, 1934, p. 140, tradução nossa).

Sobre a comprovação de um substrato religioso na legislação de um Estado pretensamente laico, Johnson conclui, pela série discursiva que apresenta, um controle político-religioso da sociedade como importante razão para a existência das leis dominicais estadunidenses à época. O autor demonstra, com trechos de leis dominicais ainda vigentes no início do século XX, uma conformação que não se encontrava assentada no princípio de laicidade do Estado, e sim em um éthos religioso que dera origem às primeiras leis das colônias ainda no século XVII. Não nos direitos trabalhistas, mas na religião estas leis encontrariam seu substrato, perenizando as intervenções de poderes religiosos naquela que era considerada a mais forte democracia ocidental.

Outro exemplo emblemático pode ser encontrado no intenso movimento discursivo que antes da Feira Mundial de 1893, em Chicago, debatia a abertura ou não do evento aos domingos durante os seis meses de sua duração. O estudo de Cynthia Visscher (2012) demonstra a polarização de uma sociedade que por um lado aprofundava sua secularização e por outro lutava pela manutenção de tradições religiosas não plurais. O *Dia do Senhor* encontrava-se no centro de debates que expressavam lutas seculares entre saberes e poderes.

Tanto a pesquisa de Visscher quanto o estudo conduzido pelo deputado Alonzo T. Jones (1892, p. 4, tradução nossa) replicam o curioso excerto de uma petição que havia chegado ao Congresso Nacional, demandada pela *American Sabbath Association*, esta, em meio a outros 28 projetos sobre o mesmo tema. O documento apresentava claramente o uso de critérios religiosos na escolha dos próximos candidatos ao Congresso:

Resolvido, que nos comprometemos a nós mesmos e uns aos outros, que a partir de agora nos recusaremos a votar ou a apoiar qualquer posto ou cargo de confiança, qualquer membro do Congresso, seja senador ou deputado, que votar a favor de qualquer ajuda adicional de qualquer tipo para a Feira Mundial, exceto nas condições indicadas nestas resoluções.

Fechar a feira aos domingos era uma das resoluções, permitindo a observação de que o *Dia do Senhor* continuava como justificativa para uma significativa interferência religiosa na esfera civil estadunidense. Sob a inspiração genealógica, o evento encontra-se situado em uma rede discursiva de mais de quatro séculos, rede cuja série traz à tona a conformação de práticas

de leitura das Escrituras, mas muito mais do que isso, modelos de ordenação social que advêm dessas práticas e que a todos pretendem governar.

Os traços extraídos dos arquivos sobre a forja do *Dia do Senhor* protestante apontam para uma prática discursiva densa e complexa, inserida em relações de poder-saber históricas. Essa discursividade de mais de quatro séculos revela uma forja inicial que, na Inglaterra, foi acionada pelo movimento puritano como estratégia de liberação do poder político estatal sobre a leitura das Escrituras, mas que vai sendo atualizada sob outras e novas nuances em diversos contextos e momentos históricos. O capítulo a seguir continua demonstrando a perenidade dessas lutas.

6. PIETISMO E O GOVERNO DE SI PELO TEXTO

Quadro 14: Leituras



Fontes: DUBAS, *Socialist Sunday School of Baltimore* (girls), 1912, [1]; SCOPES TRIAL, *Anti-evolution book sale, Dayton, 1925* [2]; Recorte do quadro *The broad and narrow way*, Adaptação inglesa (1883) [3]; HINE, *Cannery workers*, 1911[?] [4].

Outro fato sobre a nossa pregação é que, devido a dificuldades de linguagem, as pessoas atribuem interpretações estranhas a muitas verdades da Bíblia, mas, apesar disso, estão ouvindo o Evangelho tanto com os ouvidos quanto com o entendimento. (DONALDSON, L&L, Jan. 1941, n.p., tradução nossa).

O quadro *The broad and narrow way* (1883), aparentemente pouco intuitivo, indica uma clara intenção em justificar, amarrar e retirar de sua performance qualquer possibilidade de experiência que não tenha como limite imediato um escrito previamente interpretado e reforçado pelas relações estabelecidas entre imagens e textos. Textos e imagens que não apenas ordenam, mas também explicitam as oposições entre um bem e um mal e suas consequências. Reafirmação de uma eternidade determinada pelas escolhas humanas em um determinado presente.

É do contexto histórico sobre o qual a litografia foi constituída que se pode ouvir não apenas ecos, como também vozes antagônicas a uma composição que acaba se apresentando por meio de um jogo de claro-escuro sobre o qual fora projetado o *Dia do Senhor*. Dos outros seis dias da semana sabe-se, por exemplo, por essas vozes, da obrigação de escravização do corpo em minas, fábricas e colônias além-mar e da sua submissão a outro *senhor*. Luz e sombra da vida que acontece no domingo e da que se vive de segunda a sábado na cidade industrial sob o governo de *Mamon*, também imperialista.

A narrativa de Engels acrescenta um degradê ainda mais complexo à vida da juventude de Manchester na década de 1840, demonstrando que se ansiava pelo domingo não para violá-lo, mas para nele fazer descansar o corpo exaurido pelo trabalho. Nas palavras de um médico, reproduzidas por Engels (2010, p. 195):

Confesso que, em geral, os rapazes e moças que trabalham nas fábricas de Manchester e que me foram apresentados tinham uma aparência sofrida e eram muito pálidos; nas expressões de seus rostos, não vi nada do que habitualmente constitui a agitação, a vivacidade e a alegria da juventude; muitos me declararam que nunca desejaram, num sábado à noite ou num domingo, passear ao ar livre, preferindo ficar em casa para descansar.

O Relatório sobre o trabalho infantil, de 1842, incluindo testemunhos de crianças da Inglaterra, da Irlanda, da Escócia e do País de Gales, demonstrava a perenidade do tratamento britânico na infância da classe trabalhadora. Ainda em 1881, tal realidade não havia sido superada, segundo levantamento estatístico de Charles Booth, publicado no *Jornal Estatístico da Sociedade de Londres* (1886). A pesquisa demonstra que no início de 1880, na Inglaterra, 6% dos trabalhadores da mineração e 11% da indústria de têxteis e tingimentos eram pessoas abaixo dos quinze anos de idade.

Dos Estados Unidos, o trabalho de Lewis Hine, sociólogo que por intermédio da fotografia engajou-se ativamente na luta contra o trabalho infantil, denunciava a dureza da vida das crianças que ainda no início do século XX, depois do horário escolar, trabalhavam por mais de oito horas em minas, fábricas, fazendas e ruas. Imagens de meninos e meninas que denunciam pobreza e exploração, mas que também não deixam de anunciar uma beleza inquietante que insiste em resistir. A performance da pequena catadora de ostras (imagem 4) da Carolina do Sul (1911), embaraça o espectador pela dignidade, pelo orgulho e pela alegria que encarna. O riso, quase contido nos lábios, mas extravagante no olhar, irradia lampejos de uma infância que bravamente insiste em resistir, fazendo brotar boniteza e encanto no insólito de um cotidiano.

Ainda que de delicadezas e paradoxos vivos e perturbadores, suas belezas indecifráveis são de instantes congelados que tendem a desaparecer da memória daqueles que os viveram, à medida que essa passa a ser acessada sob os limites de novos presentes. Em 1922, Herman Enters, imigrante alemão nos Estados Unidos, descreveria parte de sua infância na Alemanha nestes termos:

Eu tinha de ficar na fábrica por quinze horas todos os dias sem descanso. Eu ainda era uma criança, ainda estava fazendo minha catequese com o pastor Thümmel. Era inverno. Eu tinha de deixar o Böckmannsbusch às seis e meia todas as manhãs, para o inferno, por assim dizer, e voltava para casa às 10:10 da noite. (ZUR KINDERARBEIT IM 18/19..., tradução nossa).

Dos caminhos outros forjados em torno de novos sentidos em um século de grande exponência do liberalismo teológico, no seio da classe trabalhadora inglesa, emergiriam as Igrejas Trabalhistas,¹³³ e bem antes, as *Escolas Dominicais Socialistas* (imagem 1) organizadas primeiro no Reino Unido, a partir de 1830 e, posteriormente, nos Estados Unidos, como um espaço de formação das crianças da classe trabalhadora nos valores do socialismo.

Pela observação dos 10 Mandamentos ensinados nas Socialist Sunday Schools é possível perceber os liames que demonstram suas mesclas com princípios semelhantes aos empreendidos pelo Movimento do Evangelho Social e do progressismo estadunidense em suas propostas de estabelecimento de um governo de justiça já no presente:

1. Ame seus colegas de escola, pois serão seus companheiros de trabalho na vida.
2. Ame aprender, que é o alimento da mente; seja tão grato a seu professor quanto a seus pais.
3. Torne cada dia sagrado por meio de ações boas, úteis e gentis.
4. Honre as pessoas boas, seja cortês com todos, não se curve a ninguém.
5. Não odeie ou fale mal de ninguém. Não seja vingativo, mas defenda seus direitos e resista à opressão.
6. Não seja covarde. Seja amigo dos fracos e ame a justiça.
7. Lembre-se de que todas as coisas boas da terra são produzidas pelo trabalho. Quem os desfruta sem por eles trabalhar está roubando o pão dos trabalhadores.
8. Observe e pense para descobrir a verdade. Não acredite no que é contrário à razão e nunca engane a si mesmo ou aos outros.
9. Não pense que aquele que ama seu próprio país deve odiar e desprezar outras nações, ou desejar a guerra, que é um resquício da barbárie.
10. Anseie pelo dia em que todos os homens e mulheres serão cidadãos livres de uma pátria e viverão juntos como irmãos e irmãs em paz e retidão. (The Socialist Ten Commandments, 2011, 1907, p. 88, tradução nossa)

¹³³ A primeira, fundada em Manchester em 1891, posteriormente sob o título “Igreja Socialista”.

As *Socialists Sunday School* que, segundo Reid (1966), apesar de cognata da Igreja Trabalhista era organizacional e geograficamente distinta desta,¹³⁴ emergindo no oeste da Escócia em 1892, eram também uma resposta à doutrina das Escolas Dominicais tradicionais britânicas, existentes desde 1786. Para além da interessante, intrincada e plural história que subjaz a esse movimento, do que serve ao estudo em tela, destaca-se a crítica ao cristianismo vigente como elemento carregado de poderes e saberes que sustentavam estruturas opressivas. Assim, relia-se a Bíblia e a religião tradicional, pois necessário se fazia ir além dos canais engendrados até então no enfrentamento da pobreza, pela superação, também, do individualismo competitivo.

Não apenas ápice temporal da cidade industrial e do corpo condicionado ao ritmo e tempo da fábrica, o século XIX também foi o século do racismo científico conformado no Ocidente. A presença de escravizados no caminho que leva à perdição (recorte 3), imagem sustentada pelo versículo de Jeremias 15:14, provoca o olhar do presente pelo horror das relações que estabelece entre imagem e texto: “E levar-te-ei com os teus inimigos para a terra que não conheces; porque o fogo se acendeu em minha ira, e sobre vós arderá” (BÍBLIA SAGRADA, NVI, JEREMIAS 15,14, 2007). Justificava-se biblicamente a escravidão, representada na imagem por africanos, segundo a mensagem, sentenciados na imagem a sofrer no presente e também na eternidade. Clara demonstração dos traços de uma necropolítica que também pode ser conformada mediante práticas de leitura do texto bíblico.

Demarca-se, no entanto, que tal ordem discursiva não é a única a formar o substrato da história protestante evangélica. No fim do século XVIII, o protestantismo evangélico branco somaria forças ao protagonismo de homens e mulheres negros em suas lutas de resistência à escravização. Também, aqui, segundo Christopher Brown (2007, n.p., tradução nossa), nenhuma identificação imediata ou “natural” entre o conteúdo do Evangelho e as lutas contra as injustiças sociais, antes uma construção, pois, “durante o primeiro meio século de reavivalismo religioso, das décadas de 1730 a 1780, os evangélicos mostraram pouco interesse no comércio atlântico de escravos ou na escravização de africanos”¹³⁵. O autor discorre sobre o interesse de uma Igreja branca que antes pairava apenas sobre a conquista da alma dos povos escravizados.

Em 1787, seria criada a Sociedade Abolicionista, em Londres, com significativa inserção no Parlamento Britânico e a Bíblia passaria a ser usada em debates polarizados tanto para justificar como para extinguir a escravidão. De novas perspectivas, os integrantes das lutas abolicionistas leriam a Palavra de Deus e nela encontrariam, não a ratificação da ordenação social e econômica vigentes, e sim, justificativas claras para a libertação humana, bem como a denúncia dos pecados morais das sociedades escravistas (WESLEY, 1774). Ataque direto a um discurso que proclamava a correspondência entre uma prática de leitura e determinada ordenação social.

Tal leitura estava sendo constituída não apenas por europeus. Assim é que o estudo de Emília Viotti (1998) assinala que o protestantismo estaria diretamente relacionado à Revolta de Demerara, em 1823, na então Guiana Inglesa. Segundo a historiadora, na leitura da Bíblia de uma perspectiva de libertação pelos escravizados, encontrava-se uma das práticas que impulsionaram uma das maiores rebeliões, com a participação de 11 a 13 mil pessoas.

Nos Estados Unidos, em 1833, seria criada em convenção na Filadélfia a *American Anti-Slavery Society* (AA-SS) que reuniu evangélicos de várias denominações religiosas na luta pela abolição e, igualmente, começava a operar com o texto bíblico segundo novas perspectivas. Em 1836, o panfleto de Angelina Grimke, divulgado pela AA-SS, convocava as mulheres do Sul informando que, à semelhança das inglesas, as estadunidenses estavam em luta contra a escravidão: “As mulheres inglesas fizeram tanto pelo negro e as mulheres americanas não devem fazer nada? Oh não! Já existem sessenta Sociedades Femininas Antiescravidão em funcionamento” (GRIMKE, 1836, n.p., tradução nossa).

O apelo de Grimke às sulistas evocava, igualmente, ao lado de um discurso redentor pela sociedade branca, novas perspectivas de leituras das Escrituras, demonstrando a colisão entre leituras e interpretações díspares:

Mas afinal, pode-se dizer, nossos pais certamente estavam enganados, pois a Bíblia sanciona a escravidão, e essa é a mais alta autoridade. Agora, a Bíblia é meu apelo final em todas as questões de fé e prática, e é para esse teste que estou ansiosa para trazer o assunto em questão entre nós. (GRIMKE, 1836, n.p., tradução nossa).

Perspectivando seu próprio lugar no fazer teológico, Grimke situa-se em uma fronteira de múltiplas frentes que opera na demolição de uma leitura representacional das Escrituras que não apenas ratificava a escravidão humana, como também circunscrevia as mulheres a lugares tradicionalmente definidos. Contestando o uso da Palavra na legitimação da escravidão, a autora discorre sobre a criação de Adão e o domínio que lhe foi concedido sobre a criação para, em seguida, afirmar:

[...] embora os diferentes tipos de seres irracionais sejam enumerados de maneira tão particular, e o domínio supremo sobre todos eles seja concedido ao homem, este nunca é investido desse poder sobre seu próximo; o homem nunca foi informado de que qualquer pessoa da espécie humana teria sido posta sob seus pés; era apenas todas as coisas, e o homem, que foi criado à imagem de seu Criador, nunca pode ser denominado propriamente uma coisa, embora nas leis dos Estados Escravistas o chamem de “um bem pessoal”; O homem, então, eu afirmo, nunca foi colocado sob os pés do homem naquela primeira carta de direitos humanos que foi dada por Deus. (GRIMKE, 1836, n.p., tradução nossa).

Por sua vez, Harriet Tubman (1822-1913), escravizada fugitiva e advinda do *éthos* metodista, conformaria uma intensa trama de resgate de mais de trezentas pessoas, acionando ativistas que conectavam o sistema de abrigos da *Underground Railroad*, a secreta rede de rotas e esconderijos conformada nos Estados Unidos, no fim do século XIX, para a fuga de escravizados que se dirigiam ao Canadá ou aos estados livres. As ações de Tubman também tinham como esteio a Palavra de Deus, entretanto, diferentemente da prática de Angelina Grimke, esta era uma Palavra revelada por meio de sonhos, visões e premonições, pelo enlace de uma espiritualidade mística, cristã e contemplativa. Segundo a autora, Terese Taylor-Stinson (2023), espiritualidade também fincada em crenças indígenas africanas que fortaleceram seus sentimentos e lutas pela liberdade.

Demarca-se também que antes da criação da AA-SS, em 1830, o descendente de escravizados David Walker publicara um texto que faria recrudescer o regime escravagista nos estados do Sul estadunidense.¹³⁶ O “*Apelo de Walker em quatro artigos; junto com um preâmbulo, aos cidadãos de cor do mundo, mas em particular, e muito expressamente, aos dos Estados Unidos da América, escrito em Boston, estado de Massachusetts, 28 de setembro de 1829*”,¹³⁷ redigido sob o enfoque de conclamação à luta, recorria à centralidade das Escrituras na denúncia do que chamou de *cristianismo hipócrita*, e os proprietários de escravizados, de *escravistas gananciosos e corruptos*. A Bíblia fornecia o tom e o fundo histórico às provocações incisivas de Walker, formuladas diante da afirmação da escravidão estadunidense como *a mais benevolente da história humana* por parte de proprietários escravagistas. Além dessa, o autor faria outra denúncia:

Convoco os cristãos professos, invoco o filantropo, invoco o próprio tirano, para me mostrar uma página da história, sagrada ou profana, na qual pode ser encontrado um versículo que afirma que os egípcios amontoaram o insulto insuportável aos filhos de Israel, dizendo-lhes que não eram da *família humana*. (WALKER, 1930, n.p., grifo do autor, tradução nossa).

¹³⁶ A exemplo de Leis promulgadas proibindo a circulação de literatura abolicionista no Sul, bem como foi proibido aos escravizados a aprendizagem da leitura.

¹³⁷ *Appeal, in Four Articles, together with a Preamble, To the Coloured Citizens of the World, but in particular, and very expressly, to those of the United States of America* (1829).

Tal denúncia não se constituía em um vazio e estava inserida em uma rede discursiva que há muito se constituía sobre um suposto atraso civilizacional e humano para os povos africanos, a exemplo do que postulava Kant do Iluminismo germânico em 1764:

Os *negros* da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles tenham sido postos em liberdade, não se encontrou um único exemplo sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão. Já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força dos dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto a diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível; à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objetos de adoração e invocação nos esconjuros. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que deve-se dispersá-los a pauladas. (KANT, 1764/1993, p.75, 76, grifo do autor).

Nos Estados Unidos, dois anos após a abolição da escravização dos povos africanos e de seus descendentes em todo o território da federação, em 1867, especificamente, o teólogo Robert Dabney, reconhecido pela obra *Teologia Sistemática* (1878), usada em larga escala nos seminários estadunidenses, publicaria o livro *Uma defesa da Virginia, [e através dela, do Sul,] em controvérsias recentes e pendentes contra o Partido Seccional*, cujo objetivo ainda era a defesa da escravidão à luz das Escrituras, verdade que, segundo o autor, havia sido raptada pela defesa do *ateísta* movimento abolicionista:

Nossa maior esperança está no fato de que a causa de nossa defesa é a causa da Palavra de Deus e de sua autoridade suprema sobre a consciência humana. Pois, como evidenciaremos, essa Palavra está do nosso lado, e os ensinamentos do abolicionismo são claramente de origem racionalista, de tendência infiel, e sustentados apenas por perversões temerárias e licenciosas do significado do texto Sagrado. No final, ficará claro para o mundo, não apenas que a convicção da maldade sobre a posse de escravos foi extraída inteiramente de fontes estranhas à Bíblia, mas que é um corolário legítimo dessa teoria fantástica, ateísta e radical dos direitos humanos, que fez o Reinado do Terror na França, que ameaçou aquele país, e que agora ameaça os Estados Unidos, com os horrores do Vermelho-Republicanism. (DABNEY, 1867, p. 9, tradução nossa).

Sobre a sentença divina que justificava a escravização de africanos e de seus descendentes, Dabney aciona em sua obra a narrativa de Gênesis 9: 20-27, na qual Cam, filho de Noé, não se privou de ver a nudez do pai embriagado, como fizeram seus irmãos Sem e Jafé. Tal fato teria ocasionado a punição, pela escravidão, de toda a sua descendência a partir do filho de Cam, Canaã. Citando o texto bíblico, Dabney esclarece a lógica que não apenas amaldiçoara a descendência de Cam, mas abençoara as de seus irmãos:

E Noé acordou de seu vinho e soube o que seu filho mais novo havia feito com ele; e ele disse: Maldito seja Canaã; servo dos servos será para seus irmãos. E ele disse: Bendito seja o Senhor Deus de Sem: e Canaã será seu servo. Deus aumentará a Jafé e ele habitará nas tendas de Sem; e Canaã será seu servo. (DABNEY, 1867, p. 63, tradução nossa).

O discurso segue expondo uma leitura representacional e literalista das Escrituras ordenadora do mundo dos homens, no qual se entrelaçam e se atualizam os poderes do patriarcado, do Estado e da Igreja, segundo esta, instituições autorizadas à escravização dos africanos:

Nessa transação, Noé age como um profeta inspirado e também como o chefe patriarcal e divinamente escolhido da Igreja e do Estado, que estavam então confinados a sua única família. A aprovação de Deus acompanhou seu veredicto, como é provado pelo fato de que a Divina Providência o tem executado por muitas eras desde a morte de Noé.

Pode ser que encontremos pouca dificuldade em traçar a linhagem dos atuais africanos até Cam. Mas esta investigação não é essencial para nosso argumento. Se for encontrado um caso em que Deus autorizou a escravidão doméstica, fica estabelecido o princípio de que não pode ser necessariamente pecado em si. (DABNEY, 1867, p. 63, tradução nossa).

Em seguida, o autor esclarece que as gerações seguintes herdaram não apenas a maldição de Cam, mas também seu caráter degenerado, o que, em sua narrativa, justificava a escravização de africanos como prática de moralização, esta, benéfica aos que se encontravam na condição de tal degradação moral:

Sem dúvida, a sentença de Deus, aqui pronunciada por Noé, foi baseada em sua previsão do fato de que a posteridade de Cam, como seu pai, seria particularmente degradada moralmente; como a história real testemunha deles, tanto quanto sua voz se estende. (DABNEY, 1867, p. 64, tradução nossa).

Voltando aos escravizados do quadro *The broad and narrow way*, a apresentação de uma vida castigada no presente que se estendia à eternidade do inferno nos parece encontrar significativas similaridades com a leitura da Bíblia proposta por Dabner sobre o tema. Cam, *cuja ancestralidade pode ser facilmente conectada aos povos africanos*, continuava sob maldição ao longo de sua posteridade, portanto, em estado de necessidade de redenção, compreensão esta que faria emergir a justificativa do sofrimento inerente a um processo de remissão. Conforme Achille Mbembe (2013, p. 39): “Este sofrimento foi explicado em matéria de maldição, de tal modo que só a raça negra foi ‘evangelizada’ a partir da perspectiva dramática de uma teologia da maldição”.

Se a degradação de Cam estender-se-ia à sua descendência bem como a maldição sobre ele proferida, na análise de Dabner, seria na América o lugar onde a Providência Divina revelaria sua benevolência: “[...] para a raça africana, tal como a fez a Providência, e onde a

colocou na América, a escravidão foi a justa, a melhor, sim, a única tolerável” (DABNEY, 1867, p. 11, tradução nossa).

Tantas figuras. Tantas camadas. Tantas pessoas. Já não são mais suas costas que contemplamos na imagem de Reihlen e Schacher. Do delicado giro que fazem, olham-nos nos olhos e começam a dizer da semana que passou, dos séculos que antecederam aquelas pinceladas, dos desejos de quem tenta circunscrevê-las àqueles caminhos. *Como borboletas presas a uma prancha de montagem, aqui nos fixaram. Eterno domingo.* Mil vozes. Tantas histórias. Tantas Palavras. Traços de uma Babel que, ao contrário de qualquer estabilidade, se refazia em toda a sua impetuosidade. Ela, que jamais deixou de existir em suas infinitas versões e em sua ilimitada biblioteca, cujos traços bem poderiam ser encontrados na descrição de Borges.¹³⁸

7.1 A Babel protestante

No fortalecimento do enlace entre o visual e o legível, além de todas as referências bíblicas inscritas no quadro, o livreto escrito por Charlotte Reihlen, *Explicação da imagem “O Caminho Largo e Estreito”* (1888), como o próprio título denota, explica-o mais uma vez, sugerindo aos observadores critérios prévios para sua interpretação. O texto reforça um modo específico de ler as passagens bíblicas selecionadas em meio às lutas que se intensificavam em torno do texto desde o ocaso do século XVIII.

Logo na Introdução do livreto, a autora fala de uma compreensão constituída pela *justa* correlação entre imagens e texto, de modo a não deixar brechas que pudessem embaralhar tal nexos, esclarecendo o que havia sido apenas parcialmente referenciado no quadro:

Apesar disso, muitos terão prazer em ter uma breve explicação geral, particularmente daqueles objetos e textos que, por falta de espaço, foram dados apenas parcialmente e (quanto aos textos) apenas com a referência. Assim, o leitor será poupado do trabalho de procurar as palavras. (REIHLEN, 1888, tradução nossa).

¹³⁸ Referência ao texto de Jorge Luís Borges, *A Biblioteca de Babel*.

Essa forte relação com o texto bíblico, bem como a referência historiográfica de que a composição da imagem emergiu do pietismo alemão, remeteu-nos à segunda metade do século XVII, segundo século da Reforma, especificamente ao pastorado luterano de Jakob Spener (1635–1705). Na esteira de um amplo movimento, chamado pela historiografia de *religio cordis* (COFFEY, 2016), Spener dirigiu-se ao luteranismo de sua época, denunciando a volta da teologia escolástica medieval às universidades e aos púlpitos alemães, bem como a existência de uma profunda dissociação entre fé e vida cotidiana, por parte da Igreja Luterana.

À época do pastorado de Spener, a constituição de si mediante práticas espirituais voltadas para o autoexame e para práticas cotidianas piedosas já eram marcas do movimento puritano na Inglaterra, considerado por Dwight Bozeman (2004) o primeiro *pietismo reformado*, dada a ênfase na santificação espiritual interior, característica que, segundo Max Weber (2004), era algo inerente ao calvinismo britânico, não fazendo sentido por lá traçar diferenças entre puritanismo e pietismo.

Neste sentido, Scott Dixon (2010), do estudo que opera sobre as práticas espirituais no início do século XVII, discorre sobre um alto grau de empréstimos e uma intensa *polinização* cruzada entre as tradições desses movimentos pós-Reforma. Proposição que encontra reforço nos estudos de Coffey (2016, p. 8, tradução nossa) sintetizada nestes termos: “Os pietistas luteranos eram consumidores ávidos de folhetos puritanos, enquanto os anglicanos e os calvinistas olhavam com admiração para o orfanato de Halle e para as missões da Morávia”.

Se as intersecções entre o protestantismo britânico e o alemão são abundantes no que se refere ao cultivo de uma *espiritualidade do coração*, há de se ressaltar, no entanto, que o arquivo nos guiou ao que parece ser o tronco comum da tradição em que ambos os movimentos beberam: a rica tradição mística católica – a nosso ver, fonte primeira sobre a qual se debruçariam os protestantismos no intento de conformar parte de seu asceticismo intramundano. Traços que acrescentam outras nuances a um modelo de subjetivação que, em comparação com a perspectiva do capítulo anterior, transcendiam a leitura literalista da Bíblia. A face ora apresentada tenta jogar luz sobre outros elementos constitutivos dos protestantismos que continuamente tentavam produzir atualizações da espiritualidade que também fazia parte de suas irrupções.

Na *Pia Desideria* de Spener (1625/1985) sobejam referências ao novo homem, à sua vida interior, a um novo nascimento, à santificação interior, à iluminação interior, aos olhos iluminados, aos olhos do entendimento. Para o pastor luterano, não bastava apenas saber racionalmente a teologia, tornava-se necessária a constituição de um conhecimento pela iluminação entrelaçado a uma prática diária: “Assim como a luz divina não pode ser captada

pelo esforço intelectual do homem, as pessoas não podem ficar cheias dessa luz sem abandonar as fantasias criadas pelo esforço intelectual” (SPENER, 1675/1985, p. 35). Reafirma-se a teologia agostiniana, ao mesmo tempo que se lançavam as bases do que viria constituir posteriormente, em especial em parte do movimento evangélico do século XVIII, uma espiritualidade que atravessa os sentidos e constrói a própria sede no coração e nas emoções.

A *Pia desideria* (1675/1985), inicialmente, apresenta a denúncia de que, enquanto nas comunidades alemãs eclesiásticas os fiéis continuavam esperando apenas por intermédio do clero um conhecimento mingüado via liturgia e leitura semanal da Palavra, nas universidades a Escolástica, antes enxotada *pela porta da frente por Lutero*, havia voltado pela porta dos fundos na forma de disputas intelectuais. Conhecimento meramente racional que se mostrava insuficiente e estéril. Spener chama a atenção da comunidade luterana para a verdade cristã como um modo de vida no qual a prática comprova a transformação de si pela Palavra.

Em sua denúncia, o ministro luterano fala de uma corrupção tanto do Estado quanto do clero, expondo que, “[...] enquanto as dimensões externas da verdadeira Igreja estavam encolhendo, as fronteiras do papado estendiam-se” (SPENER, 1675/1985, p. 24). A Reforma não havia só estagnado, mas também regredido. Em sua observação, aquele era um tempo no qual se podia dizer que “[...] a maior de todas as perdas [era] a perda das palavras” (SPENER, 1675/1985, p. 22), e sobre Roma, reiterava que aquela era a *Babel anticristã* onde a *verdadeira doutrina* sofreria.

Em suma, para o ministro luterano, nem Babel havia sido superada, nem a Escolástica havia sido banida da academia teológica alemã, tampouco o povo havia emergido de seu analfabetismo bíblico. Estamos no último quartel do século XVII e a verdade das Escrituras por elas mesmas à qual Lutero havia a todos convocado estava em jogo, fazendo emergir, no discurso de Spener, uma Reforma com características semelhantes à constituição de si pela filosofia na Antiguidade, esta, segundo Pierre Hadot (2014), uma constituição da verdade que se torna indissociável de um modo de viver. A diferença entre a proposta filosófica da Antiguidade e a de Spener é que, para ele, não há liberdade para um fazer renovado da verdade de si, visto que esta já estava dada, cabendo ao fiel se exercitar em conhecê-la, apreendê-la e praticá-la.

Se no protestantismo luterano acontecia tal movimento, também os filósofos do Iluminismo reforçariam os embates contra uma ortodoxia do conhecimento embasada na lógica aristotélica por um lado, e, por outro, secularizariam a ideia de conhecimento por iluminação, este, diferente da proposta pietista, centrado na razão, de modo a romper de vez com as estruturas medievais discursivas, políticas e religiosas.

A conformação da *Teologia Natural*, movimento que encontraria na razão a única via possível para assegurar a existência de Deus, é também outro marco de um movimento que vai tecendo o homem moderno pelo enlace entre religião e secularização. Em suas proposições, encontrava-se a similaridade com o Deus cognoscente da Escolástica que Lutero havia renegado. A obra do inglês Matthew Tindall, considerada a “bíblia do deísmo”, *Christianity as old as the creation: or, the gospel, a republication of the Religion of Nature*, publicada em 1730, apoiava-se no empirismo de Locke para afirmar uma religião revelada que é duplicação da razão à luz da proposta iluminista.

Convém assinalar, todavia, que tanto na proposta iluminista secular como na protestante, pietista, o desafio era o mesmo: o governo de si por si mesmo, tendo como instrumento a consciência iluminada: no primeiro, pela razão natural, no segundo, pela revelação divina presente em um grafado que, uma vez confessado, desborda em experiência prática subjetiva.

Do pietismo, Spener afirmaria uma clara hierarquia entre conhecimento espiritual e conhecimento meramente intelectual: “[...] separados um do outro, como o céu está da terra” (SPENER, 1675/1985, p. 35), ao mesmo tempo que expõe uma revelação sob os limites do já constituído, da Palavra transparente em sua performance representacional: “Tanto o pastor como o ouvinte estabelecem para si que o mais importante é a compreensão, aceitação e manutenção da *doutrina pura*” (SPENER, 1675/1985, p. 35, grifo nosso). Eis o paradoxo protestante do período clássico – na leitura contrita e atenta a verdade pura é revelada por Deus, no entanto, em algum lugar, essa já se encontra desdobrada em forma de doutrina, de ortodoxia.

Na conformação da subjetividade pelas Escrituras, Spener apela às vontades individuais. São dois os pontos sobre os quais o pastor luterano elaborou uma proposta para a volta à leitura das Escrituras, ambos já apresentados na pauta do momento inicial da Reforma como importantes vigas que a sustentariam: o sacerdócio de cada cristão¹³⁹ e o acesso pessoal às Escrituras. Em sua proposta, o fazer ético de si consistia na ordenação da própria vida, à luz de um discurso ordenado e ordenador, cujas orientações a interpretação reformada já havia estabelecido mediante catecismos, confissões, acordos sinodais e cânones. Período no qual, a revelação parece corresponder às observações traçadas por Michel Foucault (1999, p. 74):

[...] é no interior do conhecimento que o signo começará a significar: é dele que tirará sua certeza ou sua probabilidade. E, se Deus utiliza ainda signos para nos falar através

¹³⁹ Diz respeito ao acesso direto a Deus pela fé sem a necessidade de mediação institucional ou de outrem.

da natureza, serve-se de nosso conhecimento e dos laços que se estabelecem entre as impressões, para instaurar no nosso espírito uma relação de significação.

Em torno da ruptura com o lugar do inacessível a que as Escrituras pareciam ter voltado, Spener (1675/1985) elaborou suas *Propostas para melhorar a situação da igreja*. O programa propunha uma prática extensiva com a Palavra e abrangia: 1) a leitura privada e em família; 2) um planejamento de leitura sistemática do texto bíblico na igreja; bem como 3) sugestões para a relação entre Escrituras, universidades e escolas e um pastorado por meio da docência. O desafio era o de uma fé viva e prática, marcada pela comunhão íntima entre os crentes.¹⁴⁰

Uma significativa orientação de Spener foi a criação de pequenos grupos de leitura aos quais chamou *collegias pietatis*— pequenas reuniões, à semelhança dos conventículos ingleses ainda do século XVI, extra liturgia formal da Igreja, sugeridas com o objetivo de reforçar a ideia de simplicidade das Escrituras, bem como o exercício do sacerdócio dos fiéis. Essas reuniões performariam no protestantismo luterano do século XVII, mais uma pequenina dobra que alargaria o curso para o governo de si que pedia uma passagem cada vez mais expandida, remontando às lutas antipastorais do fim do medievo sobre as quais se debruçou Foucault (2008).

Em tal sentido, observa-se que, enquanto na religião católica a confissão dava-se de forma individual a um único pastor, na ordenação dos *Collegius pietatis*, Spener sugere a leitura das Escrituras em grupo com possibilidades para os componentes sanarem dúvidas, complementada pela confissão de si aos demais, esta ocorrendo antes do sacramento da Santa Ceia: “Todos aqueles desejosos de se preparar para a Santa Ceia devem confessar-se e revelar seu estado de consciência ao grupo todo e demonstrar o propósito de agir segundo o conselho do *collegius*” (SPENER, 1675/1985, p. 75). Logística que poderia redundar em melhor e maior efetividade do programa de formação protestante às massas e ao processo de subjetivação pelo protestantismo luterano: “Esperam-se grandes benefícios dessas reuniões. [...] O povo tem uma excelente oportunidade para exercitar o amor pela Palavra de Deus, fazer perguntas e obter respostas”, reiterava Spener (1675/1985, p.58).

Observa-se que o pressuposto das perguntas do povo sobre as quais se obtém respostas se assenta sobre uma perspectiva de níveis de acessos ao texto Escritural que foram atualizados pela Reforma Luterana. Sob a compreensão de uma redescoberta da Palavra de Deus pela

¹⁴⁰ August Francke foi o discípulo de Spener que melhor encarnou a ideia de espiritualidade prática, criando uma ampla rede de instituições sociais em Halle, tornando-se inspiração para o metodismo britânico de assistência social e educacional.

pesquisa dos verdadeiros sentidos das palavras nas línguas que foram santificadas, Lutero diferenciou duas práticas diferenciadas pelo clero, esse dividido em dois grupos:

Por isso é algo bem diferente o caso de um simples pregador da fé e de um intérprete da Escritura ou, como diz S. Paulo, de um profeta. Um simples pregador dispõe (é verdade), com base em traduções, de suficientes enunciados e textos claros para entender e ensinar a Cristo, viver uma vida piedosa e pregar a outros. No entanto, para interpretar a Escritura e tratá-la autonomamente e para combater aqueles que citam a Escritura erroneamente, para isso não têm formação; sem línguas isso não é possível. Mas na cristandade sempre se precisa destes profetas que estudam a Escritura e a interpretam e que também sejam aptos para o debate; para tanto não basta uma vida piedosa e o ensino correto. (LUTERO, 1524/1995, v. 5, p. 314).

Se no programa educacional as línguas são centrais, ao povo restava a audição e a leitura da Bíblia segundo o trabalho desses intérpretes que lidavam diretamente com a Palavra de Deus depositada nas línguas. É também a um programa contendo níveis de leituras que se assemelha a proposta de Spener, que age conforme o pressuposto de uma passividade dócil do leitor/ouvinte que tem a *sã doutrina* como resposta às suas perguntas.

Tal ruptura mais consistente com o modelo pastoral católico, ou seja, a ênfase no governo de si pelo sacerdócio universal de todos os crentes, bem como a prática renovada do acesso às Escrituras, reforçava no luteranismo (talvez de forma desavisada para quem a propôs) a mesma indocilidade que estivera nas bases dos reclames que ocasionaram a emergência da Reforma. O livre acesso ao texto, bem como a proposta de subjetivação para o exercício da liberdade e do pastorado de si, seriam, desde sempre, os mais ameaçadores fantasmas à institucionalização da *sã doutrina* nos movimentos reformados. Neste sentido, vale a pena aqui transcrever o comentário de Prócoro Velasquez na Introdução da tradução para o português da *Pia Desideria* sobre os desdobramentos da prática dos conventículos:

As collegias pietatis, sua criação principal [de Spener], começaram a desenvolver-se como pequenas igrejas dentro da igreja (ecclesiolae in ecclesia) e tornar-se cismáticas. [...] Aos poucos foram surgindo conventículos independentes das igrejas e dos pastores. Em 1682, Spener tentou mudar o local dos collegia pietatis, das casas dos membros para os templos. Foi uma tentativa de trazer os conventículos para dentro das igrejas. [...] não surgiu o resultado que Spener esperava. O pietismo esfacelou-se em seitas, dentro e fora da Alemanha. (in SPENER, 1985, p. 11,12).

O que Velasquez chama de *esfacelamento* do pietismo, chamaríamos de reinvenções de práticas e efeitos da enunciação discursiva reformada na constituição de um indivíduo livre e responsável por si. Uma segunda observação que fazemos, e essa à luz da proposição de Michel Foucault (1999) sobre a linguagem representacional do período clássico, é que a função de *linguagem transparente* das Escrituras nos protestantismos, aliada às práticas de livre acesso

ao texto, inevitavelmente desbordou em verdades escriturais múltiplas, de fluxos incontrolláveis e, muitas vezes, contraditórios entre si.

Não sem fundamentos, os estudiosos localizam no pietismo as raízes dos avivamentos que irrompem no século XVIII, atravessando o XIX, chegando ao início do XX nos protestantismos (HOVLAND, 2013). Conversão interior, renovação social com a constituição de asilos, escolas, gráficas, tudo isso fazia parte de um espírito revitalizador que circularia nos protestantismos, constituindo sua face evangelical já apresentada no capítulo anterior.

Sobre o acesso ao texto bíblico na Inglaterra, o historiador inglês Christopher Hill (2003) assinala que desde a Reforma inglesa até 1640, mais de um milhão de Bíblias e de Novos Testamentos circulavam em seus limites. A soberania da Palavra para tratar de qualquer assunto se encontrava sedimentada e sua autoridade era reivindicada em todas as esferas do direito, da política, da economia, da moral. Os cientistas estavam ansiosos para demonstrar uma ciência comprovada pela Bíblia. Nem Hobbes, nem Locke negariam o princípio de autoridade suprema das Escrituras, muito menos os historiadores tomariam outra base para escrever suas obras. O texto sagrado encontrava-se no centro das artes e da literatura e, para o autor, é tautológico dizer que a Revolução Inglesa¹⁴¹ foi uma revolução religiosa. No Ato de Tolerância de 1689, diz Hill (2003), o Parlamento ordenou que os dissidentes, por exemplo, fizessem um juramento no qual concordariam que as Sagradas Escrituras, tanto no Antigo, quanto no Novo Testamento, foram ditadas por inspiração Divina.

Se, por um lado, a Bíblia tornara-se elemento central de todas as esferas intelectuais e fundamento da cultura inglesa, por outro, o livre acesso a seu texto significou, segundo a expressão de Hill (2003), um verdadeiro abrir da *caixa de Pandora*. O acesso ao grafado da Palavra transformaria as relações entre eruditos e artesãos. As Escrituras impressas eram o idioma comum a todos os homens e mulheres e a leitura plural não conhecia limites. A profusa circulação atravessava os campos de governo social ao mesmo tempo que fornecia munição a contestações à leitura autorizada, além de conformar outra esfera de subjetivação que é a leitura devocional, esta constituída sob significativas atualizações de práticas conformadas ao longo de séculos anteriores.

Peter Vogt (2006) destaca que à época da emergência do pietismo no contexto luterano, as confissões de fé já haviam cumprido relevante papel na formação dos Estados nacionais reformados, funcionando como um tipo de *verdade obrigatória* que unia a nação. Para o autor,

¹⁴¹ Resultado de movimentos políticos e sociais que ocorreram entre os anos de 1640 e 1688 na Inglaterra. Ocasinou o fim do absolutismo naquele país e a implantação de uma monarquia parlamentar, regime no qual o rei está submetido ao parlamento.

o pietismo seria, então, um marcador da transição entre uma abordagem confessional objetiva e uma compreensão em termos experienciais e subjetivos da fé: “Assim, para os pietistas a comunidade eclesial não seria mais constituída pela adesão a uma declaração confessional específica, mas pela fé individual dos crentes [...]” (VOGT, 2006, p. 293, tradução nossa).

Fé acompanhada de leitura da Palavra sobre a qual a *sã doutrina* já havia constituído boa parte de sua discursividade. Neste sentido, observa-se que, se à época, os diversos movimentos confessionais demonstravam a potência da proliferação protestante, no substrato do período que sucede à *Guerra dos Trinta Anos* (1618–1648), se encontrava o aprofundamento de um processo de subjetivação fincado na observação dos movimentos da própria alma. Se, antes, tal processo marcava a constituição de si no monastério, agora os protestantismos procuravam de modo diligente atualizá-lo, por meio de uma espiritualidade intramundo fincada no texto, não apenas na Bíblia, mas primordialmente nesta.

7.2 Práticas de leitura atualizadas

Nos protestantismos, a leitura transformadora das Escrituras foi sendo atualizada segundo a ideia principal de revelação divina e base para um permanente autoexame, este fundamental ao processo de subjetividade que tem por fim a expressão da verdade confessada em si mesmo: “não podemos dizer que vivemos para Deus, a menos que vivamos com ele em todas as ações ordinárias da nossa vida, a menos que ele seja a regra e a medida de todos os nossos caminhos”, dizia William Law, logo na Introdução de sua obra, *Um sério chamado a uma vida santa e devotada*, de 1729.

A fonte de instrução para a santidade encontrava-se primeiro na Bíblia, mas também em obras espirituais. Constituir-se a si mesmo pelas Escrituras significou não apenas um se municiar do conhecimento bíblico, mas também uma prática que passa por esforços pessoais em torno do exercício específico da leitura espiritual da Palavra de Deus. Constituição histórica de uma espiritualidade e de uma razão que vão sendo processualmente radicadas no grafado, no livro e na expressão prática desses conhecimentos.

O protestante tinha diante de si a constituição de uma leitura que era revelação espiritual, cuja transcendência e milagre, segundo a ortodoxia estabelecida, já se encontrava no texto. Palavra transfigurada em um escrito ao qual nada se devia acrescentar, tampouco sobre ele se admitia a possibilidade da profusão interpretativa. O verbo-Deus, transfigurado em corpo

vivente, transfigurara-se outra vez tornando-se verbo grafado. Escrituras e Palavra de Deus tornaram-se unificadas.

Neste ponto, é interessante relembrar o já traçado em outros capítulos sobre o caminho tomado pela Reforma nos embates em torno da verdade das Escrituras: 1) a autoridade da Igreja não se encontrava acima da Palavra de Deus; 2) não há uma profusão de significados para um mesmo texto e palavras; 3) atenta-se contra a ideia de sonhos, de visões, enfim, de qualquer *revelação* que não estivesse fincada nas Escrituras, estas suficientes para a revelação da verdade. O *somente as Escrituras* da Reforma inicial atualizara-se por meio de uma leitura literal e simples de um texto que contém em si tudo o que é necessário para sua compreensão.

Sob essa compreensão, poderíamos, então, traçar dois níveis de acesso à Bíblia: o primeiro, mais democrático, disponível aos que sabiam ler, no qual se acessa o texto simples e transparente em si mesmo, e o segundo, mais laborioso, exigindo do sujeito o que poderíamos chamar de exercício de si na transformação da própria vida à luz do revelado, exigindo um trabalho fincado no exame de si.

O acesso às Escrituras, fixado na ideia de revelação interior de sua verdade pela ação divina estaria na base discursiva de um modelo de leitura que subjaz à forja de sentimentos, intensificação do autoexame e subjetivação que se torna expressão da verdade confessada. Entrelaçam-se aqui os protestantismos e o rico material da mística medieval, bem como as práticas da *Devotio Moderna*.

A piedade interior e sua prática eram temas comuns às obras que passaram a ser amplamente procuradas por um público leigo que voluntariamente se debruçaria sobre a forja de si, tanto na Inglaterra quanto na Alemanha. Tomando a composição da biblioteca de um puritano do século XVII, o estudo de Patrícia Ward (2016), por exemplo, ressalta que esta seria composta por uma lista com não poucas obras da tradição católica. A título de demonstração, pinçamos da pesquisa o título *Imitação de Cristo* (1441/2019), do monge agostiniano Thomas de Kempis, e os traços de sua circulação, encontrando no movimento chamado *Devotio Moderna* práticas que seriam amalgamadas a modos de ler as Escrituras nos protestantismos britânico e continental.

A *Devotio Moderna* é um movimento que emergiu no fim da Idade Média, entre os *Irmãos da Vida Comum*, na Renânia, liderado pelo monge Gerard Grootte (1340–1382). Tomando a vida de Jesus Cristo como modelo, a *Devotio Moderna* propôs-se a organizar metodicamente o processo de conformação de uma vida interior pela meditação nos Evangelhos, oração, exame da consciência e exercício de uma espiritualidade ligada aos afetos. O desafio da interioridade proposto no século IV por Agostinho é a tônica desse movimento

iniciado no século XIV com seu apogeu no século XV. Diríamos que um dos pontos comuns a Lutero, Spener e a *Devotio Moderna* é a repulsa à Escolástica que havia se espreado nas bases da teologia eclesiástica católica, o que demonstra a existência de uma crítica que atravessa séculos.

O estudo de Ward (2016) destaca que a centralidade de Cristo no texto de Kempis, o desafio à imitação da sua vida, bem como sua superioridade em relação aos santos, tornou-se o liame que uniu luteranos, pietistas, puritanos e evangélicos em torno de sua leitura. Não rejeitando o conhecimento intelectual, porém, não o destacando como aspecto de primeira importância, *A imitação de Cristo* alinha-se claramente ao que viria a se conformar como prática de leitura devocional das Escrituras, tanto no puritanismo quanto no pietismo e, posteriormente, nos movimentos evangélicos: leitura iluminada pela revelação divina, que atravessa o coração e a ele volta pelo autoexame, desbordando para o cotidiano do fiel transformado na verdade que proclama.

Segundo Ward, a obra foi publicada em inglês já em 1503 e, entre 1580 e 1640, uma adaptação protestante do texto foi reimpressa dezesseis vezes. Entre 1699 e 1751, sob o título, *O padrão do cristão: ou um tratado da imitação de Jesus Cristo*, o texto passou por treze edições. Com esse mesmo título, John Wesley publicaria em 1735 a obra e Kempis, depois de considerável atualização, vindo essa a se tornar um manual-chave de orientação espiritual no movimento metodista. Não deixa de ser emblemático o seguinte esclarecimento na contracapa da obra: “Comparado com o original e corrigido ao longo do [texto].” (WESLEY, 1735).

A investigação de Isabel Rivers (2016) afirma que já na introdução da atualização operada por Wesley, foi suprimido o *locus* católico de sua emergência, seguido de outros cortes ao longo do texto, em especial das passagens que se referiam ao papado, bem como a exclusão de todo o capítulo dedicado à vida monástica – contradição à vida intramundana reclamada pelo protestantismo. Outra supressão respeita às passagens que apresentavam os desafios a uma vida rigorosamente ascética e abnegada. Para Rivers (2016, p. 144, tradução nossa), “Essas omissões são consistentes com a primeira leitura cuidadosa de Kempis feita por Wesley em 1725, quando este, em uma carta para sua mãe, mostrou insatisfação quanto à ênfase do livro na miséria humana; ele mesmo sempre insistiu na conjunção de santidade e felicidade”.

Também na Alemanha, a obra do monge seria recomendada por Spener como leitura devocional ao lado da Bíblia. Segundo o autor (1675/1985, p. 73), o livro havia sido reimpresso “[...] há pouco tempo, juntamente com um guia elaborado pelo Dr. Johann Olearius (1611–1684) [...]”, fato que sugere atualizações nos modos de leitura da obra também no contexto germânico.

Por meio dos registros dessas atualizações, é possível perceber, não apenas critérios adotados pelos dissidentes do catolicismo na seleção de obras e de autores católicos – no caso de Kempis, por exemplo, o cristocentrismo –, mas também, os aspectos da espiritualidade medieval que vão sendo pinçados, adaptados e postos a serviço, principalmente, de práticas de leitura e da espiritualidade reformadas.

É sobre os afetos e uma leitura que deveria atravessar o coração que Wesley desdobra o texto original de Kempis logo na Introdução. Assim, enquanto nos conselhos aos leitores da obra, escritos pelo cardeal Henrico Henriques (1512–1580, s. p.) dizia: “Durante a leitura, procura formar afetos devotos, conforme o assunto”, no Prefácio de Wesley, o texto seria expandido nestes termos: “Trabalhe para se tornar um temperamento correspondente ao que você lê; pois é inútil aquela leitura que apenas ilumina o entendimento, sem aquecer os afetos. E, portanto, intercalar, aqui e ali, aspirações sinceras a Deus, tanto por seu calor quanto por sua luz” (WESLEY, 1735, p. XXIII, tradução nossa).

Aqui é interessante observar que Wesley não está se referindo à leitura das Escrituras, e sim, à obra de Kempis; no entanto, sua orientação contém palavras comuns ao que chamaríamos de *gramática da revelação*, a exemplo de *luz* e *iluminação*, o que parece nos remeter ao traço de uma espiritualidade a qual, ainda que tenha no texto bíblico seu único cânone, se abre à voz divina no encontro com outros escritos.

Voltando à Alemanha, convém destacar com Peter Vogt (2006) que, à época da emergência do pietismo no contexto luterano, as confissões de fé já haviam cumprido relevante papel na formação dos Estados nacionais reformados, funcionando como um tipo de *verdade obrigatória* que unia a nação. Para o autor, o pietismo seria um marcador da transição entre uma abordagem confessional objetiva e uma compreensão em termos experienciais e subjetivos da fé: “Assim, para os pietistas a comunidade eclesial não era mais constituída pela adesão a uma declaração confessional específica, mas pela fé individual dos crentes [...]” (2006, p. 293, tradução nossa).

Essas sinalizações parecem demonstrar que foi por meio de um engenhoso processo que o protestantismo foi atualizando e pedagogizando da forma mais simples possível o acesso e as práticas de leitura das Escrituras, tendo diante de si os desafios da leitura proliferante, como também já referenciamos. Constituir-se a si mesmo pela leitura devocional da Bíblia significou uma subjetivação que passa pelos afetos.

Do metodismo, sabe-se das orientações de Wesley (1746) a um abdicar de especulações filosóficas, raciocínios intrincados, demonstração de aprendizado, palavras difíceis, termos técnicos na leitura das Escrituras. Do puritanismo, Jonathan Edward (1703–1758), na esteira

das conexões entre teologia protestante e empirismo, destacaria a importância da participação humana com suas faculdades no processo do conhecimento de Deus, em sua obra *Afeições religiosas*, de 1746. Bebbington (2005) destaca que a proposta estaria nas bases dos movimentos avivalistas que unificaram decisão pessoal e certeza de salvação em uma efusiva e motivadora alegria e o conhecimento passaria a ser uma questão de sensação.

Os afetos continuariam explícitos e latentes nos protestantismos, ecoando outras vozes que não deixariam de enunciar possibilidades outras de práticas de si, a exemplo da hinódia da Igreja morávia e da atualização da prática meditativa no puritanismo/pietismo britânico. A própria discursividade de Lutero, e também de Calvino, conservariam o paradoxo de uma Palavra *que é revelação e se revela*, impulsionando os protestantismos a habitar no que chamaríamos de *mística controlada pela razão*.

O pietismo morávio demonstra as dobras que não cessavam de emergir da liberdade de acesso ao texto das Escrituras, bem como de nuances que relativizavam um processo subjetivador apenas pela leitura. Tom Schwanda (2016), ao se debruçar sobre a hinografia composta pelo líder da Igreja morávia, o conde Zinzendorf (1700-1760), esta, contemplando mais de duas mil composições, destaca a emergência de um misticismo radicado no sangue e nas chagas de Cristo, no Cristo crucificado e na união de Cristo como o noivo da alma de cada fiel. Mística que se misturava à música. Música cuja composição era resposta à mensagem das Escrituras. Nas palavras de Zinzendorf, replicadas pelo autor: “O hinário é uma espécie de resposta à Bíblia, um eco e uma extensão dela. Na Bíblia, percebe-se como o Senhor se comunica com a humanidade; E no hinário, como a humanidade se comunica com o Senhor” (SHWANDA, 2016, p. 126, tradução nossa).

A última ferida de Cristo, provocada pelo soldado romano que perfurou seu lado com uma lança para verificar se ele já havia morrido (BÍBLIA SAGRADA, NVI, João 19, 34, 2007), tornara-se o foco de adoração e a porta de entrada do *corpo* na mística morávia. Schwanda (2016) também discorre sobre um tempo silenciado na historiografia sobre a Igreja morávia, na qual se convencionou que a união mística com Cristo podia ser vivenciada tanto na relação sexual conjugal quanto na extraconjugal. A atualização da união mística com Cristo no pietismo morávio constituía-se, segundo o autor, antítese à ideia de progresso pela razão, ao que o pesquisador reitera: Zinzendorf “[...] não estava interessado no progresso da razão e do conhecimento humanos, mas sim em uma manifestação progressiva da revelação divina” (SHWANDA, 2016, p. 126).

Tanto o misticismo do noivo, quanto as feridas e o sangue de Cristo faziam parte de uma longa tradição no catolicismo, reafirmando o significativo trânsito entre os cristianismos. No

protestantismo britânico, o corpo também emergiria principalmente na hinografia que vai despontar a partir do século XVII. O ver, o tocar, o sentir, o ouvir deslocam-se para as metáforas, para as músicas, e a interpretação de Orígenes dos Cânticos de Salomão, no segundo século como expressão alegórica da união entre Cristo, o noivo e sua igreja, a noiva, entre Cristo e a alma, atualizada por Bernardo de Clairvaux no século XII, em cujos sermões sobre o livro, Deus torna-se Amante e amado, é tomada pelos teólogos reformados britânicos no que Coffey (2016) chama de “misticismo nupcial”, afluindo das atualizações de uma leitura das Escrituras com mais de treze séculos.

O canto dos salmos paulatinamente foi dando espaço à composição de músicas que primeiro seriam cantadas na comunhão da ceia. Richard Baxter teria sido pródigo na composição: “Quem, portanto, lê a Escritura apenas com o entendimento, e sem qualquer consideração à Vontade e Afeições, priva-se do benefício principal, que de outra forma ele poderia colher de um exercício tão sagrado”. Em uma palavra: as Escrituras devem ser lidas com o entendimento, com a vontade e afeições:

Venha meu amado, deixe-me ver / Teu lindo rosto adorável / A ti eu dobraria em braços de amor, / De bom grado eu te abraçaria. / Eu sinto, eu sinto uma chama dentro, / Querido Senhor eu te admiro; / Tua beleza cintilante que vejo, / Me incendiou. (BAXTER apud COFFEY, 2016, p. 45, tradução nossa).

O movimento quietista católico também constitui, a nosso ver, outra expressão que punha em xeque tanto o modelo de confissão fincado na instituição, quanto o que se desenvolvia radicado no Livro. Na França, na Itália e na Espanha o Quietismo que emergiu no fim da década de 1670 tinha por fulcro práticas que enfatizavam a busca da perfeição pelo silêncio, pela quietude da razão e pela contemplação. Total esvaziamento de si, dos próprios desejos e vontades na espera passiva pela voz divina: práticas que seriam esquadrihadas pela Inquisição romana, vindo o movimento a ser condenado em 1687. Objetava-se de modo veemente à pregação quietista sobre o alcance de uma vida sem pecados em uma união completa com Deus (NEW ADVENT, 2011).

Um século antes, Tereza D’Ávila (1515–1582) igualmente não passaria invisível à Inquisição espanhola. Em seus relatos sobre a “oração do sossego” ela acrescentaria um aditivo fundamental que a torna testemunha pessoal do corpo-prazer em atravessamento místico:

Quis o Senhor que eu tivesse algumas vezes esta visão: eu via um anjo perto de mim, do lado esquerdo, em forma corporal... não era grande, mas pequeno e muito formoso, com um rosto tão resplandecente que parecia um dos anjos muito elevados... deve ser um dos que chamam querubins. Vi que trazia nas mãos um comprido dardo de ouro, em cuja ponta de ferro julguei que havia um pouco de fogo. Eu tinha a impressão de que ele me perfurava o coração com o dardo algumas vezes, atingindo-me as

entranhas. Quando o retirava parecia que as entranhas me eram retiradas, e eu ficava toda abrasada num imenso amor de Deus. A dor era tão grande que eu soltava gemidos e era tão excessiva a suavidade produzida por essa dor imensa que a alma desejava que não tivesse fim nem se contentava senão com a presença de Deus. Não se trata de dor corporal; é espiritual, se bem que o corpo também participe, às vezes muito. É um contato tão suave entre a alma e Deus que suplico à Sua bondade que dê essa experiência a quem pensar que minto. (d'Ávila, 1935, n.p.).

Corpo místico, abrasado, que geme, se entrega, suplica por mais. Assim é que, para George Bataille (1987, p. 155), o “[...] esgotamento ansiado não é somente uma característica saliente da sensualidade do homem, mas também da experiência dos místicos”. Como não interditar esse corpo convulsionado pelo prazer, pela sensualidade e pela desordem?

7.3 *Lectio Divina*

É possível pensar em outras relações com o grafado que estejam para além da preponderância da razão, para além da crítica, para além da leitura representacional? Parece-nos que a centralização do livro, da escola, das práticas de leitura desenvolvidas nos protestantismos naturalizou processos históricos e, devido ao costume que imprimem no olhar, acabam por interditar a fabulação de outras relações com o texto. A pergunta e a hipótese guiaram-nos a uma prática muito antiga de leitura, segundo as referências a seguir, emergente ainda na patrística, a *Lectio Divina*.

Essa prática de leitura que, segundo Robertson (2011), foi hegemônica durante muito tempo no cenóbio, se refere a uma experiência com o texto que foi sendo conformada no cristianismo antigo e medieval como possibilidade de experiência, já no presente, de prazeres que perpassam os sentidos e têm como ponto de partida a leitura escritural para se chegar a uma Palavra que transcende ao grafado. (Estariam aqui as fontes da prática de leitura em Müntzer?) Prática de leitura que, ainda que comece no texto escrito, a este transcende, segundo a perspectiva de que ele é apenas sombra de um mistério maior por se revelar.

Na obra de Duncan Robertson, *Lectio Divina, The Medieval Experience of Reading* (2011), o autor, à semelhança de outros (Ware, 2007; Bayer, 2003; Kleinig, 2001), apresenta os exercícios que envolvem essa prática de leitura – leitura do texto acompanhada de meditação, oração e contemplação – demonstrando que sobre ela se encontram referências que podem remontar aos discursos de Jerônimo, Orígenes, Cassiano e Agostinho, entre outros.

Segundo Hoegger (2013), seria em uma carta de Orígenes a Gregório que se tem o primeiro registro da expressão. Dos escritos de Jerônimo (347–420), Robertson assinala (2011)

que é possível perceber as marcas da *Lectio Divina* como exercício a ser praticado no cotidiano de um cristianismo secular, por meio de uma livre escolha por parte do fiel e que definiria o processo, a prática em si, como ponto mais alto do exercício, e não o fim.

Como já apresentado, a leitura meditativa tornar-se-ia associada, sobretudo, à comunidade monástica a partir do século V e seria hegemônica até o século XII, quando o monaquismo predominante se voltaria para a teologia escolástica, prática de leitura das nascentes universidades ocidentais. Apesar de inscrito em uma longa duração, o registro mais antigo dos pontos práticos da *Lectio Divina* encontra-se em um texto do século XII, escrito pelo monge cisterciense Guigo II.

O texto de Guigo desenvolve-se sob a figura de uma escada de quatro degraus que vai da terra ao céu e é sustentada por Deus, a *Escada dos Monges*. O exercício que envolve a *lectio*, a *meditatio*, a *oratio* e a *contemplatio* pode ser encontrado em algumas sintetizações operadas pelo monge, a exemplo de: “A leitura procura, a meditação encontra, a oração pede, a *contemplação sente*”, ou, ainda, “[...] a leitura sem meditação é inútil, a meditação sem oração é sem efeito, mas a oração com devoção conquista a contemplação” (GUIGO II, séc. XII, n.p., tradução nossa, grifo nosso).

A *Lectio Divina* emergiu em nosso estudo como prática que ecoa outro modo de subjetivação pela leitura para além da reflexão crítica moderna e que também desborda de uma leitura representacional do texto. Somamos a essa observação a interessante assertiva de Robertson (2011), quando o autor discorre sobre o atual debate no campo da literatura que introduziu uma *dimensão transcendental* no ato de ler, afirmando que esta não seria uma prática desconhecida dos leitores medievais.

É claro que nesse momento também nos lembrávamos de algumas passagens do arquivo empírico da UFM, que apresenta momentos únicos de encontros entre grupos não fundados na escriturística ocidental e a leitura da Bíblia. Encontros inusitados que desbancam qualquer homogeneidade e/ou linearidade sobre práticas e efeitos do texto escrito sobre o sujeito.

Do estudo de Robertson, verifica-se que os contrastes sugeridos pela comparação entre a *Lectio Divina* e a Escolástica e mesmo entre a *Lectio* e a crítica moderna, evidenciam primeiro uma prática da leitura na qual o leitor se dirige a um texto *em sua própria disposição*. Sem recortes, sem montagens, sem categorizações de estilos, ou outras inserções. Assim, em vez de uma reordenação ou recomposição crítica pela sistematização de referências, a *Lectio* é uma prática de leitura que se entrega a um grafado em sua totalidade: “onde hoje os estudiosos percebem uma coleção de escritos refletindo a diversidade de culturas antigas, os primeiros pais

da Igreja viam uma totalidade, uma composição unificada contendo toda a verdade revelada, toda a teologia” (ROBERTSON, 2011, n.p., tradução nossa).

O enunciado de Cassiano replicado pelo autor, “sentimos a força dos textos antes mesmo de entendê-los intelectualmente”, ajuda-nos a pensar sobre uma prática de leitura na qual o leitor silencia o próprio entendimento na espera expectante de um texto que se revela e pode despertar a qualquer momento. Texto memorizado, devido à escassez do grafado, que pode iluminar o entendimento, mesmo quando se encontra longe do escrito, abrindo-se a um tempo no qual se ruma o lido/ouvido, provando-o com o paladar do coração, ao mesmo tempo que se abre à possibilidade do imprevisível.

A espera por uma mensagem que está para além do grafado e solicita o silêncio da razão é acompanhada de outra característica da *Lectio* medieval, assentada em um fazer de si que tem em vista o avanço em níveis profundos de leitura. Trata-se da formação de um leitor que amadurece e se engaja criativamente com o texto, bebendo de águas cada vez mais profundas. Conforme essa compreensão, a leitura, tanto para Agostinho quanto para Orígenes, segundo Robertson (2011, n.p., tradução nossa), não seria um fim, mas um processo cujo propósito seria: “[...] abrir os mistérios mais profundos da Escritura para os espiritualmente qualificados e também suprir as necessidades dos leitores ‘mais simples’, excluindo completamente aqueles que pisoteariam os mistérios sagrados”.

A *Lectio Divina*, portanto, pressupõe um processo de conversão crescente de seus praticantes, estes, para Orígenes, segundo Robertson (2011), divididos em três níveis: 1) os *simples*, aqueles que se encontram no nível mais elementar da leitura histórica e literal; 2) os *medianos*, aqueles que fizeram um pequeno progresso em relação aos simples e começam a ter acesso à alma das Escrituras; e 3) os *perfeitos*, aqueles que chegaram ao nível da visão em espelho, ou seja, dos bens que ainda não se revelaram por completo, mas que já mostram seus traços de modo mais nítido aos mais exercitados espiritualmente. Apenas sob o processo de conversão avançada é possível compreender, por exemplo, que as aparentes contradições presentes no texto e emergentes na leitura literal são, na verdade, meios que o *Espírito* usa, a fim de *empurrar* o leitor para além do elementar significado histórico e literal.

É no processo de ruminação do texto que ocorre o milagre da comunicação divina com o leitor de modo pessoal. Os sermões de Bernardo de Clairvaux sobre o livro de Cânticos são apresentados pelo autor como escritos que transbordam da prática orante das Escrituras:

A convicção de Bernardo, repetidas vezes reiterada ao longo dos Sermões, é que o Cântico não pode ser lido ou ouvido “de fora”; somente em uma experiência pessoal pode-se apreender seu significado. Ele procura não apenas traduzir o poema de amor

em termos religiosos significativos, como fizeram os comentaristas tradicionais, *mas também participar direta e ativamente do texto como protagonista*, em última análise, como a noiva no diálogo. Além da exegese, sua análise, linha por linha, narra uma luta diária para atingir esse objetivo e transcender as limitações do papel de leitor humano. (ROBERTSON, 2011, n.p., tradução nossa).

Assiduidade, persistência e compromisso, segundo Robertson, são marcas de uma prática que resultam em benefícios como o que Cassiano discorre no século V (2022, n.p., tradução nossa): “À medida que nossa mente se renova cada vez mais com esse estudo, a face da Escritura também começará a ser renovada, e a beleza de uma compreensão mais sagrada crescerá de alguma forma com a pessoa que progride”, o que pressupõe tanto uma renovação do leitor, quanto da Palavra que é viva. Neste ponto, é possível compreender, por exemplo, a luta de Lutero contra a dispersão interpretativa da Palavra, crítica na qual, talvez não fosse demais incluir a própria *Lectio Divina*, pois se a Escolástica se tornara seu principal alvo, a compreensão dispersiva do grafado também foi, de modo contundente, denunciada.

O último nível da *Lectio Divina* será, a nosso ver, o ponto que o Ocidente reformado se empenhará em suprimir. Trata-se da *contemplação* sobre a qual o próprio texto de Guigo II parece nos dar pistas sobre as razões para tal silenciamento, quando lidos em comparação aos pressupostos da leitura reformada. A começar pelas figuras empregadas por Guigo para falar sobre os estados do leitor, a saber, a embriaguez e a paixão, é possível pensar na *Lectio* como uma prática na qual aquele que lê se entrega e renuncia ao controle de si. Assim é que a narrativa do monge cisterciense apresenta Deus como um taberneiro sedutor que tem o bom vinho para seus amantes:

Ele os conhece bem quando os vê na rua. Silenciosamente vai até eles e sussurra no ouvido deles, dizendo que tem bom gosto na boca. Ele os atrai para sua casa e lhes dá uma amostra. Logo, quando eles provam e acham que a bebida é boa e muito para seu prazer, então bebem a noite toda, bebem o dia todo; E quanto mais bebem, mais querem. (GUIGO II, 1200 [?]/2022, n.p., tradução nossa).

Em sua profunda beleza lírica, o texto fala de um leitor que se perde e se esvai de amor. Em uma união com um texto mistério que transcende o escrito, ele é o embriagado pelo vinho do taberneiro celestial, mas é também a esposa, tanto objeto de ciúmes, como a que define de amor por seu amado, o qual a atrai para seu quarto, para abraçá-la e beijá-la docemente. O esposo é aquele que se apresenta como puro mistério, afinal, “[...] familiaridade gera desprezo [...] ele se afasta para que sua longa permanência com você não o torne indigno de você, para que, quando ele se for, você o deseje e chore por ele com mais entusiasmo” (GUIGO II, 1200 [?]/2022, n.p.).

É no nível contemplativo que o leitor atinge o ápice de uma entrega total, onde não se tem mais o controle sobre a mensagem, pois quem comanda esse momento é o mistério que emana do texto. Mensagem que lhe chega como tesouro que não poderia ser construído por si mesmo, tampouco adquirido sem uma busca pessoal ativa.

A essa altura, começamos a conjecturar sobre a relação que se estabelece entre *Lectio Divina* e a Escolástica, que se apresenta no século XII como dobra singular que fez emergir a divisão em uma prática de leitura até então una, que fora cindida entre uma prática que poderíamos chamar de teológico-científica mais ligada à cognição, e outra, segundo um modelo de leitura edificante, essa mais voltada aos afetos, na qual o leitor envolve todos os seus sentidos. A proposta de Lutero nem compreenderia o quarto passo da *Lectio Divina* nem a Escolástica, apesar de apresentar em vários de seus textos um uso adaptado da estética daquela prática.

Sobre as críticas de Lutero à Escolástica, acreditamos que não sejam mais necessários acréscimos ao já apresentado em capítulo anterior, e, no que se refere à sua compreensão da espiritualidade, torna-se importante lembrar o caráter intramundano que para ele deveria assumir a vida cristã.

Acompanhando o raciocínio de Bayer (2003), é possível concordar com o autor quando ele fala de supressões provocadas por Lutero com uma prática de leitura que havia feito parte de sua própria formação como monge. Assim, parece-nos plausível pensar que, pela defesa da Palavra de Deus como realidade em si mesma, Lutero romperia com a busca contemplativa de uma mensagem em perene jorro: “Que o signo linguístico é em si a realidade, que representa não uma realidade ausente, mas uma realidade presente, foi a grande descoberta hermenêutica de Lutero, sua ‘Descoberta da Reforma’ no sentido estrito” (BAYER, 2003, tradução nossa).

A proposta de leitura das Escrituras por Lutero, entraria em conflito, como já foi demonstrado no Capítulo 3, com a ideia de encontros com um grafado sob a possibilidade de múltiplas faces. Nesse sentido, são elucidativas as repulsas à *Lectio Divina* que continuam emergindo em práticas interpretativas sobre o passado no interior do protestantismo contemporâneo:

Em contraste com esse método *bastante manipulador*, Lutero propôs um padrão evangélico de espiritualidade como recepção em vez de autopromoção. ‘Portanto, se você quiser ter certeza do que Deus no céu pensa de você, e se Ele é misericordioso com você, você não deve se isolar, retirar-se em algum canto e meditar sobre isso ou buscar a resposta em suas obras ou em sua contemplação— tudo isso você deve banir de seu coração e deve dar ouvidos apenas às palavras deste Cristo; pois tudo é revelado Nele.’ Isso envolvia três coisas: oração (*oratio*), meditação (*meditatio*) e tentação (*tentatio*). Todos os três giravam em torno de atenção contínua e fiel à palavra de Deus. (KLEINIG, 2002, p. 258, tradução e grifo nossos).

Lutero, segundo o autor, trabalha na constituição de um leitor simples que se dispõe à leitura de um texto transparente, processo no qual a *tentatio* e o *sofrimento* tornar-se-iam ferramentas mais comuns à existência terrena, essas usadas por Deus para o retorno do crente à Palavra (KLEINIG, 2002). Kleinig ainda faz uma interessante observação sobre a meditação em Lutero que, para nós, significa importante dobra do que viriam a se tornar as práticas nos protestantismos: “[...] ele [Lutero] não distingue entre ler e refletir sobre a passagem destinada à meditação, pois isso tendia a separar o Espírito da letra da Palavra”. Em contraste, sob a prática da *Lectio Divina*, segundo Robertson (2011, n.p., tradução nossa):

Os escritores espirituais medievais, [...], valorizam muito os incidentes de devaneio ou distração, aconselhando o leitor a permanecer sempre aberto às intervenções imprevisíveis do Espírito [...] que frequentemente direciona uma leitura, meditação ou exposição para uma direção aparentemente tangencial, além do controle humano racional.

De fato, para Lutero, no texto encontrava-se a direção para as orações que, guiadas pelos princípios das Escrituras, deveriam ser uma prática na qual se dizia com cuidado cada palavra: “Porque uma oração bem feita considera cuidadosamente todas as palavras e pensamentos do início até o fim da oração” (LUTERO, v. 5, 1535/1995, p. 139). Prática consciente, mas diferente de um exercício meramente racional, visto se encontrar diante de uma Palavra Divina que se alojara nas línguas humanas e as santificara:

Por isso também a língua hebraica é considerada santa, e S. Paulo a denomina “letra sagrada” em Rm 1.2, sem dúvida por causa da santa palavra de Deus nela contida. Da mesma forma também se pode considerar santa a língua grega, porque foi escolhida dentre outras para que o Novo Testamento fosse escrito nela. Dela então tão jorrou como de uma fonte por meio de traduções a outras línguas e as santificou igualmente. (LUTERO, v. 5, 1524/1995, p. 311).

Línguas veículos da Palavra. Convinha escová-las e fazê-las novamente cintilar. Se na prática luterana suprime-se o nível da contemplação é porque o escrito já é a própria Palavra de Deus falando diretamente com quem o busca. Tempo efêmero na história da Teologia Ocidental. Doravante, tendo as palavras e as coisas encontrado suas justas disposições, passam a ser ordenadas.

Suprime-se o nível da *contemplação* e atualiza-se a compreensão sobre meditação, visto que os textos que vão sendo canonizados já são a própria Palavra de Deus falando diretamente com quem o procura. Na tradição das reformas foi sendo amalgamada a ideia de que não há realidade a ser buscada além da Palavra de Deus.

7.4 Babel e Mamon

Em janeiro de 1925, foi aprovada no estado do Tennessee, Estados Unidos, o *Buttler Act*, lei direcionada ao sistema educacional público do Estado, com a seguinte redação:

[...] será ilegal que qualquer professor em qualquer uma das Universidades, escolas normais e todas as outras escolas públicas do Estado que são mantidas no todo ou em parte por fundos da escola pública do Estado, ensine qualquer teoria que negue a história da Criação Divina do homem conforme ensinada na Bíblia e, em vez disso, ensine que o homem descende de uma ordem inferior de animais. (HOUSE BILL, n 185, Buttler Act, 1925).¹⁴²

Naquele mesmo ano, o professor John Thomas Scopes aceitaria o desafio proposto pela American Civil Liberties Union (ACLU) de, por intermédio de aulas de biologia nas quais o evolucionismo fosse apresentado, provocar a ação da administração estadual contra o próprio magistério, colocando assim, a lei sob teste nos tribunais daquele estado.¹⁴³ No desdobramento dessa insubmissão planejada, Scopes foi preso, julgado, condenado e multado conforme a lei. Extensivamente coberto pela mídia, o julgamento de Scopes ocorreu na cidade de Dayton (TN), onde se encontrava a banca de impressos da imagem 2 do quadro que abre o capítulo, montada pela *Anti-Evolution League*, em cuja faixa de identificação pode-se ler: *Hell & High School* (inferno e ensino médio).

No sermão já apresentado de 1922, *Os fundamentalistas vencerão?* Fosdick, apenas três anos antes do caso Scopes, demarcara o que para nós constitui uma síntese das disputas em torno das práticas de leituras das Escrituras nos Estados Unidos, à época. Lutas que polarizavam *fundamentalistas* – um grupo mais numeroso e mais dominante na imposição da própria interpretação bíblica –, e os considerados *liberais teológicos* que, naquele momento, se encontravam “enxotados” da comunhão nas igrejas:

É interessante observar onde os fundamentalistas estão cravando suas estacas para demarcar o prazo da doutrina em torno da igreja, as quais ninguém deve ultrapassar, exceto em termos de acordo. Eles insistem que todos devemos acreditar na historicidade de certos milagres especiais, principalmente o nascimento virginal de nosso Senhor; que devemos acreditar em uma teoria especial de inspiração – que os documentos originais da Escritura, que é claro, não possuímos mais, foram inerrantemente ditados aos homens tanto quanto um homem poderia ditar a um estenógrafo; que devemos acreditar em uma teoria especial da Expição – que o sangue de nosso Senhor, derramado em uma morte substitutiva, aplaca uma Divindade alienada e torna possível a acolhida do pecador que se arrepende; e que devemos acreditar na segunda vinda de nosso Senhor sobre as nuvens do céu para estabelecer

¹⁴² Apresentada à Câmara dos Representantes do Tennessee pelo deputado John Washington Butler, em janeiro de 1925.

¹⁴³ Um jornal da cidade de Chatanooga de 4 de maio de 1925 publicou esta chamada: “[...] procurando um professor do Tennessee que esteja disposto a aceitar nossos serviços para testar esta lei nos tribunais. Nossos advogados acham que um caso de teste amigável pode ser organizado sem custar ao professor seu emprego... Tudo o que precisamos agora é de um cliente disposto” (ADAMS, Noah, *Remembering the Scopes Monkey Trial*, 2005, n.p.).

um milênio na terra, como a única maneira pela qual Deus pode levar a história a um desfecho digno. (FOSDICK, 1922, n.p.).

No excerto, é possível observar os principais pontos do confronto entre fundamentalistas e liberais teológicos naquele período, os quais coincidem com a declaração de fé da UFM estadunidense, demonstrada em capítulo anterior: nascimento virginal de Cristo, revelação plena das Escrituras, morte expiatória de Cristo, vinda pré-milenar de Cristo. Todos igualmente submetidos a novos escrutínios de leituras bíblicas plurais que não cessavam de se insurgir contra a dogmática clássica.

Fazendo um pequeno retrospecto, tal contexto pode ser observado de um pano de fundo muito denso dos quais pinçamos apenas algumas das obras seminais que o compõem. A começar por Astruc, diríamos que o golpe que desferiu sobre a Metafísica do Pentateuco, em 1753, é seguido, não se sabe se em conexões ou não, pela obra do biblista luterano Johann Salomo Semler (1725–1791), *Tratado sobre a livre investigação do cânon*, de 1771, na qual seu autor reivindica o princípio da prática de Lutero com o texto compreendida sob a perspectiva de uma significativa diferença entre Escrituras e Palavra de Deus. Aqui, convém lembrar todo o processo histórico amalgamado no cânone protestante entre Palavra de Deus e Palavra escrita.

Seguindo nesse incipiente encadeamento, em 1778, emergiria também, no contexto alemão outra obra que teria sido precípua para a emergência do método crítico no estudo da Bíblia: a publicação póstuma, de Herman Reimarus, *Os Objetivos de Jesus e Seus Discípulos*, na qual o autor conforma uma historicidade iconoclasta de Jesus, tornando-o agente histórico de interesses políticos, cuja messianidade teria sido forjada *a posteriori* por seus discípulos. Na esteira dessa abertura, David Strauss proporia a cisão entre o Jesus histórico e o Jesus objeto da fé cristã, na obra *Life of Jesus Critically Examined*, publicada em 1835.

Dos abalos que emergem em um século absolutamente complexo sobre o qual a tese tem cartografado características desde o início, pode-se dizer que esse é também um século no qual vai sendo densamente conformada/atualizada uma prática de leitura das Escrituras na qual Metafísica e grafado se descolam. De modo algum, se nega a Deus no meio protestante chamado de *liberal*, no entanto, os esforços sinalizam para uma Palavra que está para além do grafado, enquanto no que se refere às Escrituras, estas deveriam ser lidas à luz da razão. Atualizações que provocam significativas cisões no interior dos evangelicalismos protestantes.

Seria demais conjecturar que estaria no chamado liberalismo teológico do século XIX uma das razões da diáspora missionária protestante como reação às desterritorializações provocadas por novas práticas de leitura do texto bíblico na tentativa de reterritorializações da

fé cristã protestante? Ou seja, uma vez posto em xeque, de modo contundente, uma determinada prática de leitura da Bíblia, tal diáspora também residiria em uma busca ativa de novos espaços nos quais se tentaria reestabelecer configurações de leituras que se encontravam em jogo?

Voltando ao sermão aludido, não deixa de ser elucidativo o fato de que depois de sua prédica, Fosdick seria demitido do cargo que ocupava na Primeira Igreja Presbiteriana de Nova York, sendo acolhido por John D. Rocekeller, que construiria a *Riverside Church*, na mesma cidade, igreja que o ministro protestante pastorearia pelo resto da vida. Desse evento emergem outras referências significativas.

Enquanto, por um lado, na constituição discursiva do liberalismo teológico americano, encontrava-se uma atuação direta de Rockefeller, não apenas intervindo em fatos como o aludido acima, mas também na constituição da Universidade de Chicago, importante centro de difusão do progressivismo estadunidense, assentado no Evangelho Social, por outro, no patrocínio da discursividade fundamentalista, encontrava-se outro empresário do petróleo, aquele que também patrocinaria, com o irmão, Milton Stewart, a difusão gratuita da coleção *The Fundamentals*, além de ser o construtor da própria Universidade (*Biola University*) e da própria igreja (*Church of the Open Door*), Lyman Stewart.

Em 1909, os irmãos Lyman e Milton Stewart, magnatas do petróleo na Califórnia, financiaram uma série de doze volumes, contendo noventa ensaios publicados sob o título *The Fundamentals: a testimony to the truth*. O conteúdo não apenas foi organizado, como também, distribuído gratuitamente em mais de três milhões de cópias em países de língua inglesa, entre 1910 e 1915. Publicada outra vez em 1917, sob o formato de 4 volumes, a obra é uma apologia da fé cristã segundo a dogmática clássica, concentrando-se de forma central na ideia de inerrância e inspiração das Escrituras, conforme a forja do final do século XIX. É dessa discursividade que flui, por exemplo, o texto do missionário da UFM Donald Kaufmann (L&L, v. 24, n. 3, 1962, p. 7):

A inspiração na qual eu creio é mais bem definida pela adição dos modificadores verbal e plenário. Verbal significa que Deus transmitiu Seus pensamentos em Suas palavras. Plenário significa cheio. Não há graus de inspiração. As palavras são inspiradas por Deus ou não. Tampouco há distinção entre a mensagem das Escrituras que trata da redenção e as porções que tratam de fatos históricos ou científicos do universo no que diz respeito à veracidade. Cada parte é protegida de erro. É totalmente verdadeira.

Voltando a Rockefeller e aos Lymans, há de se realçar que, observados do prisma desses patrocinadores, liberalismo e fundamentalismo teológicos estadunidenses se interseccionam em uma mesma ordem econômica atravessadora de racionalidades teológicas distintas,

demonstrando a potência que o sistema econômico assume como fio condutor na análise de lutas conformadas em torno das práticas de leituras do texto bíblico. Práticas de leituras que, para nós, em primeira e última instância se referem a disputas em torno de processos de subjetivação e de ordenação de mundos.

Tomando o fio da grade econômica que se intersecciona ao religioso, voltamo-nos, nesse momento, para as atuais reivindicações evangélicas no campo educacional brasileiro, disparo inicial desta tese. Da consistente análise de Elisabeth Macedo (2017) observa-se, desse prisma, que o pano de fundo sobre o qual se projeta o Movimento Escola Sem Partido (MESP) está para além do discurso moral *per se*. Nesse sentido, a autora salienta as ancoragens de uma discursividade normativa em uma racionalidade econômica performativa “reconfigurada a cada iteração” (MACEDO, 2017, p. 518), sendo precisamente essa reconfiguração o que a põe em movimento. Trata-se da racionalidade neoliberal.

Para Macedo, a neutralidade política reivindicada pelo MESP atende à proposta neoliberal de “[...] economização da vida com a expulsão do político” (MACEDO, 2017, p. 518), pois é o *homo economicus* – completo substituto do *homo politicus* com quem tencionava no liberalismo clássico – o que interessa ao neoliberalismo. Macedo assinala que, com isso, não está afirmando que essa mesma economização não possa resultar, também, do jogo de forças entre as demandas neoliberais por *accountability* e as demandas por justiça social, por exemplo. Em suas palavras:

Aqui, também, não é sem estranhamento que defendo que as demandas críticas por justiça social podem promover a normatividade neoliberal. Dardot e Laval, no entanto, têm demonstrado como, no caso francês, justiça social e igualdade têm sido recalibradas para um lugar exclusivamente econômico. (MACEDO, 2017, p. 519).

No que se refere às demandas evangélicas, de caráter conservador, em torno da política educacional brasileira, pode-se dizer que essa acontece sob uma paulatina acomodação de setores evangélicos ao primado econômico neoliberal, fazendo emergir uma discursividade na qual as demandas morais religiosas reforçam a *economização da vida* ao mesmo tempo que esta atende à governamentalização dos corpos no evangelicalismo.

Simbiose constituída por uma espécie de reverberação religiosa de um modelo econômico pautado em uma racionalidade que opera *ad infinitum* com a pretensão de tudo incluir em seu escopo. Nesse sentido, destaca-se a *Teologia da Prosperidade*, que aportou no Brasil na década de 1970 e ganhou significativa expressão a partir dos anos de 1990, principalmente entre as igrejas pentecostais e as neopentecostais.

Do campo dos evangelicalismos protestantes de tradições mais conservadoras, a reivindicação crescente por uma escola *neutra* não deixa de estar fundida à historicidade de projetos de governamentos sociais pelo Estado, facilmente encontrados nos protestantismos. Desde Lutero, ainda que sua atuação mereça revisão à parte, passando por Genebra, pelos puritanismos anglófonos é possível encontrar projetos de poder que a todos pretendem governar.

Também não se pode deixar de lado a significativa história da atuação evangelical no espraiamento da escola ocidental, por intermédio de agências missionárias. Escola e leitura da Bíblia que ordena o mundo sempre estiveram presentes no projeto missionário protestante. Escola como espaço de evangelização, de doutrinação cristã. Talvez aí se encontre um significativo campo de reflexão no contrabalanço da chamada “doutrinação marxista”, centralizando a escola como campo de disputas, no qual a religião entende perder na atualidade seu poder de tutela.

Essa simbiose e reforço mútuo entre religião e neoliberalismo também se mostram eficazes no MESP. Se ao neoliberalismo a despolitização dos corpos no espaço escolar serve ao projeto de *economização da vida*, para os segmentos religiosos (não apenas pentecostais e neopentecostais) que reivindicam a mesma despolitização, essa atende a projetos que tutelam esses mesmos corpos como *territórios da religião*.

Nesse sentido, o artigo 12, § 4 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos vigente no Brasil e cujo teor é repetido na maioria dos projetos do MESP, parece indicar que, em última instância, o que se quer reafirmar é a educação pela religião, esta operando ao lado da moral: “Os pais têm direito a que seus filhos recebam a educação religiosa e moral que esteja de acordo com suas próprias convicções” (PACTO DE SAN JOSÉ..., 1969).

Os traços apresentados sobre a inserção evangélica na política educacional não se constituem exclusividade brasileira. Michael Apple, em sua obra *Educando à direita: mercados, padrões, Deus e desigualdade*, discorre sobre a onda estadunidense neoconservadora que, fundida ao neoliberalismo, foi constituída em parte pelo “[...] desenvolvimento de um populismo antigoverno, com ênfase na lei e na ordem, nos males da previdência social, no colapso da moralidade e da família e na santidade da propriedade”, e, em parte, pelo crescimento de grupos evangélicos conservadores (2001, p.20). No campo educacional, o resultado tem sido uma combinação entre formação para a competição mercadológica e a defesa de uma tradição de valores supostamente ocidentais. Desse encontro, sobejam os discursos de cunho democrático e universalista que, operados sob um verniz igualitário, mantêm na condição de subalternidade grupos historicamente desfavorecidos.

Diante de um fundamentalismo religioso fincado em uma leitura literalista da Bíblia. que na atualidade parece desconhecer fronteiras, demarca-se, no entanto, que, se por um lado, há um projeto de ordenação dos viventes pelas Escrituras cristãs, por outro, há também um sujeito racional, autônomo e crítico que o protestantismo ajudou a forjar. Portanto, é de embates e de liberdades de consciência que tais contextos igualmente são formados.

PARA NÃO CONCLUIR

O estudo nos guia aos limites conclusivos da tese sob a impressão de que a cartografia delineada constitui linhas gerais para a continuidade de uma densa cadeia de estudos, esta, imbricada a um potente desejo de saber mais. Sobre as perplexidades de um presente que impeliu os esforços do pensamento, de modo a torná-lo mais forte que o poder do lugar, pode-se dizer da calmaria de um agora que se fez possível mediante uma reelaboração que nos atravessou por completo.

Foi a atual reivindicação evangélica no campo do governo social pela educação que impeliu a conformação do presente trabalho. Interessava-nos buscar traços dos processos históricos que subjazem a esses projetos de poder. Objetivávamos também a busca pelas dobras constitutivas da atual prática de leitura literalista e fundamentalista do texto bíblico que atravessa na atualidade significativas parcelas dos evangelicalismos brasileiros.

O ponto de partida foi tanto a historiografia como o próprio *éthos* que nos compõe: a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil e a Missão transcultural *Unevangelized Fields Mission*. O estudo percorreu possíveis sulcos históricos de longa duração que nutriram a UFM sem que, necessariamente, seus agentes se dessem conta desses antecedentes discursivos.

Os capítulos 1 e 3 demonstraram a potência cultural protestante em sua face evangelística-educacional. Tanto nas experiências narradas pela historiografia protestante e historiografia da educação, bem como a que foi por nós delineada sobre a experiência da *Unevangelized Fields Mission* no Congo Belga, na Papua-Nova Guiné e no Brasil, demonstraram linhas de racionalidades comuns, estas profundamente imbricadas a um projeto de Modernidade que se pretende progressiva, racional e baseada na autonomia humana.

A educação escolar foi identificada como estratégia precípua das missões protestantes. Observou-se que o princípio reformado do século XVI da *leitura bíblica por todos* foi reanimado no século XIX sob a perspectiva transnacional, em meio ao singular contexto da constituição de estados nacionais. Conversão e leitura constituíram as faces de um movimento cuja inserção desconhece fronteiras e que torna Evangelismo e leitura da Bíblia faces de uma mesma moeda, em meio a um processo crescente de escolarização do mundo.

À semelhança do que atesta a história da educação sobre o espraiamento da escola moderna, constatou-se que é na pluralidade que as experiências educacionais protestantes podem ser inscritas, a exemplo do arquivo da UFM, no tocante ao seu projeto educacional. Dos três campos recortados, foram apresentados traços da diversidade de espaços escolares, de

estratégias didáticas, de professores/as e suas formações, entre tantos outros elementos que as tornam singulares. Tal como propõe Boto (2017), observou-se, no entanto, um fio comum que atravessa os registros desses espaços escolares como que os interligando numa espécie de comunidade universal com traços litúrgicos, princípios morais, enquadramento de gestos, corpos e ritmos temporais mais ou menos semelhantes.

O capítulo sobre a UFM também sinalizou para o espraiamento de uma Modernidade tão diversa quanto é diverso o grupo de agências que se propõem a ser suas mensageiras. Assim, observou-se pelo arquivo que os saberes das ciências médicas e da educação escolar se entrecruzaram não apenas em torno de um projeto de supressão da superstição e da magia, mas também nas próprias condições materiais em que se deram. O tripé igreja, escola e dispensário encontrado na estação missionária compõe imagem singular do substrato de uma religião imbricada à constituição da Modernidade.

O capítulo 2 demonstrou que foi na esteira de lutas e reivindicações em torno de outros modos de conduzir a si mesmo que as Reformas Protestantes foram constituindo as próprias redes discursivas. Verificou-se que a Palavra de Deus a ser identificada no texto tornou-se a superfície central de conformação do sujeito nos protestantismos.

Demarcou-se, então, a significativa virada entre um processo de conformação de si calcado na autoridade da instituição eclesiástica para outro fincado na autoridade do *Livro*. E quando escolhemos aqui a palavra “Livro”, ao invés de Bíblia ou Escrituras, é para demarcar a constituição de uma Modernidade que tem no impresso, no grafado um dos principais sustentáculos.

O estudo averiguou que não há possibilidades de se atribuir, por exemplo, à Reforma Luterana, o sentido de inspiração do texto bíblico, tal como foi sendo conformada pelas batalhas entre os cristianismos protestante e católico, no final do século XVI. Observou-se em Lutero uma prática com um texto não submetido ao conhecimento, mas uma relação na qual se pressupõe uma palavra que é autônoma. Assim, na mensagem do Evangelho: Cristo, sua graça e a salvação pela fé encontrava-se o crivo para se definir o que era Palavra de Deus, bem como a potência ou não dos textos escriturais. Período histórico no qual se procurou restaurar as palavras em seus sentidos únicos e constantes.

Verificou-se, na Eclésia católica, o disparo que viria provocar do meio protestante a afirmação de Whithaker que replicamos outra vez: “Devemos sustentar, portanto, que temos agora aquelas mesmas escrituras que Moisés e os outros profetas publicaram, embora não tenhamos, talvez, exatamente as mesmas formas e formatos das letras” (1588/1849, p. 117, tradução nossa).

A defesa de Bellarmine em torno do tripé: Igreja, Tradição e Escrituras como sustentáculo para um magistério confiável diante das muitas variações dos originais das Escrituras, faria o protestantismo “dobrar a aposta” sobre o texto bíblico, vindo a afirmar posteriormente que até mesmo cada til do texto original das Escrituras fora inspirado por Deus.

Atestou-se que, uma vez restauradas as palavras em seu próprio ser, constância e significado, o signo paulatinamente passou a ser compreendido como transparente em si mesmo e a funcionar no interior do conhecimento. Dessa conformação, observou-se que a prática textual do período clássico se debruçou a recortar, a ordenar, a perguntar ao signo como ele funciona.

Assim, a ortodoxia protestante, partindo da redescoberta das palavras operadas no momento inicial da Reforma, se desenvolveu sob a perspectiva de crítica que recorta, ordena, dispõe a palavra em conjuntos e em sistemas. Seriação, gradação, divisão em conjuntos – se a descrição serve aos modos de conhecer desse período, é também verdadeiro que essas seriam marcas não apenas da *Orbis Pictius* Comeniana, mas da própria escola moderna. Modos de conhecer, ordenamento do mundo e funcionamento da escola se imbricam.¹⁴⁴ Demarcou-se, no entanto, no subterrâneo desses processos incessantes lutas e dobras em torno do texto.

Verificou-se que as práticas de leitura das Escrituras Bíblicas nunca estiveram desatreladas de intenções do governo social protestante via Estado. Assim é que em Lutero essa aliança seria fundamental tanto para o espraiamento social do movimento reformado, quanto para sua continuidade via maquinaria escolar estatal.

De Genebra, o empreendimento calvinista demonstrou, pelo enlace explícito entre Igreja e governo da cidade, o modelo de *polis* reformada, enquanto na Inglaterra o anseio puritano por uma sociedade *verdadeiramente reformada* foi engendrando, por meio da discussão teológica de caráter representacional sobre o quarto mandamento, um esteio da própria luta em uma correlação de forças desiguais com a Coroa inglesa, ao mesmo tempo que demonstrava e reforçava um modo de leitura que procura naturalizar a ordenação social pela Bíblia.

Constatou-se que o governo calvinista de Genebra tornar-se-ia pelo enlace entre religião, ordem jurídica e política, inspiração para o difuso movimento puritano e sua expressiva participação no processo de colonização britânica. Tomando como exemplo as colônias da

¹⁴⁴ Na Didática Magna, Comenius, ao falar sobre o ordenamento do tempo escolar orienta o seguinte: I. Distribua-se cuidadosamente a totalidade dos estudos em classes, de modo que os primeiros abram e iluminem o caminho aos segundos, e assim sucessivamente. II. Distribua-se meticulosamente o tempo, de modo que a cada ano, mês, dia e hora seja atribuída a sua tarefa especial. III. Observe-se estritamente esse horário e essa distribuição das matérias escolares, de modo que nada seja deixado para trás e nada seja invertido na sua ordem. (COMENIO, 1996, p. 223).

Nova Inglaterra, percebeu-se que às práticas de leitura sedimentadas em torno do *Dia do Senhor* pelo puritanismo, seria acrescentada a legitimidade da Lei Mosaica, em uma extensão mais profunda, inserindo-a diretamente no governo social estadunidense.

Tomando como fio a proposta de Bebbington, em sua análise histórica do movimento evangelical, o estudo demonstrou os enlaces entre a forja da resposta pessoal ao apelo da salvação e a constituição do homem moderno responsável por si, bem como as relações entre essa resposta pessoal e a atividade missionária protestante transnacional que se empenha na salvação do outro. Ação missionária marcadamente educadora. Assim, por meio dessas agências, é possível pensar sobre a difusão de práticas de leitura do texto que carregam em si modos intrínsecos de ler e ordenar o mundo.

Constatou-se que as constituições místicas do medievo foram atualizadas pelos protestantismos e atravessaram práticas espirituais, incluindo as que foram sendo conformadas em volta do Livro, tornando-se fulcrais na conformação subjetiva protestante evangelical.

Do protestantismo luterano, Spener reativaria o debate entre Escolástica e conhecimento via iluminação. A revelação de Deus, por meio de sua Palavra, seria posta diante dos leigos mais uma vez como experiência a ser buscada e exercitada na conformação de si. Nesse ínterim, a ideia de revelação como evento que passa pelo coração traria à baila uma prática de leitura profundamente fincada no autoexame.

Também foi demonstrado traços do engenhoso processo que os protestantismos evangelicais foram atualizando e pedagogizando da forma mais simples possível o acesso às Escrituras, tendo diante de si os desafios da leitura proliferante. Constituir-se a si mesmo pela leitura devocional da Bíblia significou não apenas um se municiar do conhecimento bíblico, mas também o reforço de uma subjetivação para o livre pensamento.

Se na *Imitação de Cristo*, de Thomas de Kempis, o pequeno capítulo dedicado à leitura da Bíblia fala da impossibilidade de acesso à sua verdade fora da Igreja, “[...] quem busca a verdade desta palavra celeste fora da Igreja, que é sua guardiã, não a encontra jamais”, nos protestantismos tal centro unificador jamais fora viável, ainda que seja possível mapear pontos interseccionais entre diversas confissões e doutrinas que foram emergindo em seus desenvolvimentos.

Observou-se que foi sobre a prática de leitura representacional que a dogmática clássica foi se constituindo e refinando a própria discursividade. Na mesma esteira dessa conformação, o princípio protestante da liberdade de consciência reivindicada por Lutero jamais seria suprimido. O protestantismo seria um dos campos que teceria, ponto a ponto, o sujeito moderno

responsável por si que logo mais veria o próprio rosto no sistema teológico que foi sendo organizado em dogmática.

Os traços apresentados sobre os enlaces entre práticas de leitura das Escrituras e ordem econômica da atualidade destacou a performance de um sistema que se reconfigura à cada demanda. A discursividade neoliberal que vai investindo na separação entre corpo político e corpo econômico, ficando o segundo sob sua atuação, deixa o espaço aberto para a reivindicação religiosa/eclesiástica (não apenas neopentecostal, repetimos), enquanto instituição reguladora da moral desses corpos com base no texto bíblico.

Por fim, se por um lado observa-se os investimentos de significativa parcela do evangelicalismo brasileiro na despolitização dos corpos no espaço escolar, de modo a assumir a regulação moral destes mesmos corpos pela leitura literalista e fundamentalista do texto bíblico, por outro, não se pode negar todas as ações contrárias a essas e que também acontecem partindo de outras práticas de leitura desse mesmo texto, pois, se em Babel impera Mamon, é nela também que existe uma interminável Biblioteca. Sobre o acervo dessa biblioteca, os viajantes que a visitam dizem que nela não há dois livros idênticos.

Entre aqueles que conhecem Babel, Borges (2007) fala de três compreensões que subjazem à sua existência. Da primeira, o autor diz daqueles que acreditam existir limites em Babel, “[...] que em lugares remotos os corredores e escadas e hexágonos podem inconcebivelmente cessar”. Na segunda, habitam aqueles que imaginam uma Babel sem limites, esquecendo-se “[...] que os abrange o número possível de livros”. Na terceira compreensão, habitaria Borges e, para nós, todos os outros que querem viver em Babel de modo consciente: “a Biblioteca é ilimitada e periódica”.

Ilimitada e periódica. Liberdade e ética. Liberdade e ética *em* e *com* seu próprio tempo. Sobre tal liberdade ética, talvez seja pertinente terminar a tese apresentando dois excertos: um de Lutero e outro de Kant. Ambos protestantes, teólogo e filósofo se encontram reunidos, mesmo diante de um hiato de quase três séculos, pela denúncia à preguiça daqueles que não querem pensar seu tempo para seu tempo, negando-se a servir não apenas a seu presente, mas também a outros novos que virão com as próximas gerações:

Portanto, não crês nos ditos dos pais? Respondo: Devo crer? quem mandou crer neles? Onde está o mandamento de Deus a respeito desta fé? Por que não acreditaram eles em seus pais? especialmente Agostinho, que quis ser livre, e mandou que todos sejam livres em relação a todos os escritos humanos?
[...] Miseráveis cristãos cuja palavra e fé ainda se baseia nas glosas de homens e espera pela elucidação da parte deles. (LUTERO, 1992, v. 4, p. 158).

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos homens, libertos há muito pela natureza de toda tutela alheia (*naturaliter majorennnes*), comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores; e é por isso que é tão fácil a outros instituírem-se seus tutores. É tão cômodo ser menor. (KANT, 1793, p. 1).

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Aurélio. **A Cidade de Deus**. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Goulbekian, 2011.
- AGOSTINHO, Aurélio. **Confissões**. São Paulo: Editora Nova Cultural (Coleção Os Pensadores), 2004.
- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4ª ed. Recife: FJN; Ed. Massangana; São Paulo: Cortez, 2009.
- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. A pastoral do silêncio: Michel Foucault e a dialética entre revelar e silenciar no discurso cristão Foucault e o cristianismo. *In*: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- ALMEIDA, Jane Soares; BOSCHETTI, Vania Regina. Missionárias educadoras em São Paulo: uma invisibilidade histórica (séculos XIX e XX). **Quaestio**, Sorocaba, v. 14, n. 1, p. 195-211, maio/2012.
- ALMEIDA, Vasni. **Religião e educação**: práticas de converter e de ensinar dos Metodistas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2015.
- APPLE, Michael. **Educando à direita**: mercados, padrões, Deus e desigualdade, São Paulo: Cortez, 2003.
- AQUINO, JulioGroppa. Não mais, mas ainda: Experiência, arquivo, infância. *In*: AQUINO, JulioGroppa. **Educação pelo arquivo**: ensinar, pesquisar, escrever com Foucault. São Paulo: Intermeios, 2019.
- ARCE. Alessandra. **A pedagogia na “era das revoluções”**: uma análise do pensamento de Pestalozzi e Froebel. Campinas, SP: Autores Associados, 2002.
- ARIÈS, Philippe. From day-school to boarding-school. *In*: ARIÈS, Philippe. **Centuries of childhood - A Social history of family Life**, New York: Alfred A. Knopf, 1962, p. 269-287.
- ARMÍNIO, Jacó. **As obras de Armínio**. v.1, Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2015.
- ASTRUC, Jean. Jean Astruc. **Conjectures sur lês Mémoires Originaux**: Dont Il Paroit que Moyses’est Servi pour Composer le Livre de La Génèse: avec des Remarques, qui Appuient ou qui Éclaircissentces Conjectures. Brussels: Fricx, 1753.
- Avenue, Cécile Van den. **Reducing languages to writing**: The politics of transcription in early colonial French Bamanan handbooks. Colonialism and Missionary Linguistics. *In*: ZIMMERMANN, Klaus.KELLERMEIER-REHBEIN, Birte. Berlin, München, Boston: De Gruyter (A), 2015, pp. 155-174. Acesso em: <https://doi.org/10.1515/9783110403169.155>
- AZEVEDO, F. de. **A cultura brasileira**. 3. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1958.
- BANCO MUNDIAL. Aprendizagem para todos. Estratégia 2020 para a Educação do Grupo Banco Mundial. **Resumo Executivo**. Washington, 2011.
- BANDEIRA, Moniz. **Presença dos Estados Unidos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.
- BARBOSA, Luciane Muniz Ribeiro. As concepções educacionais de Martinho Lutero. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v.33, n.1, p. 163-183, jan./abr. 2007.
- BARBOSA, Rui. Apresentação. *In*: CALKINS, Norman Allison. **Primeiras lições de coisas**: manual de ensino elementar para uso dos paes e professores. Tradução de Rui Barbosa. 42.ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1886/1986.
- BASTIDE, Roger. **Brasil, Terras de Contrastes**. São Paulo: Difel, 1978.
- BASTOS, M. H. C. Leituras da ilustração brasileira: Célestin Hippeau (1803-1808). *In*: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO SUL-RIOGRANDENSE DE PESQUISADORES EM HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 7, 2001, Pelotas. **Anais [...]**. Pelotas: UFPEL, 2001.

- BATAILLE, Georges. **O Erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- BATEMAN, Bradley W. **The Social Gospel and the Progressive Era**. Divining America, Teacher Serve. National Humanities Center. Disponível em: <https://nationalhumanitiescenter.org/tserve/twenty/tkeyinfo/socgospel.htm>. Acesso em: 29 de jan. 2022.
- BAXTER, Richard. **Como gastar os dias**. Edições Kindle, 1673/2022.
- BAXTER, Richard. **Como passar o dia com Deus**. Disponível em: https://www.monergismo.com/textos/vida_piedosa/passar_dia_com_deus.htm. Acesso em: 18 de set. 2021.
- BAXTER, Richard. **Uma palavra sincera aos não-convertidos**. 1658. Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil. Disponível em: <https://www.oestandartedecristo.com/https://oestandartedecristo/loja/uma-palavra-sincera-aos-nao-convertidos-por-richard-baxter/>. Acesso em: 12 de ago. 2022.
- BAYER, Oswald. Luther as an interpreter of Holy Scripture. In: MCKIM, Donald K. **The Cambridge companion to Martin Luther**. Unite Kingdom: Cambridge University Press, 2003, p. 73-85.
- BEBBINGTON, David W. **Evangelicalism in Modern Britain: A history from the 1730s to the 1980s**. London: Routledge, 2005.
- BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito o História. In Walter Benjamin. **Obras escolhidas** – magia e técnica; arte e política. São Paulo: Brasiliense, 2008. p. 222-231.
- BERNARD, Richard. **Contemplative pictures with whole some precepts**. The first part: of God. Disponível em: <<https://data.historicaltexts.jisc.ac.uk/view?pubId=eebo-99849015e>>. Acesso em: 17 de set. 2021.
- BERNAUER, James; CARRETE, Jeremy (eds.). **Michel Foucault and theology: the politics of religious experience**. Burlington: Ashgate Publishing, 2004.
- BEVIR, Mark. The labour church movement 1891-1902. **Journal of British Studies**, n. 38, 1999, Disponível em: <https://escholarship.org/uc/item/8v38w3wj>. Acesso em: 15 de ago. 2022.
- BÍBLIA SAGRADA. Nova Versão Internacional. 2007.
- BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer**. Teólogo da Revolução. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- BOLSONARO, Jair. **UOL eleições 2018**. UOL, 28 de out. 2018. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/eleicoes/2018/noticias/2018/10/28/veja-a-integra-das-primeiras-falas-de-bolsonaro-apos-ser-eleito-presidente.htm>. Acesso em: 28 de Nov. 2021.
- BOOTH, C. On the Occupations of the People of the United Kingdom, 1801-81. **Journal of the Royal Statistical Society (J.S.S.) XLIX** (1886). Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/2979155>>. Acesso em: 20 de set. 2022.
- BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. São Paulo: Globo, 1997.
- BOTO, Carlota. A liturgia da escola moderna: saberes, valores, atitudes e exemplos, **Revista História da Educação**. Porto Alegre v. 18 n. 44 Set./dez. 2014, p. 99-127. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/asphe/%20article/view/45765>. Acesso em: 15 de mai. 2022.
- BOTO, Carlota. **A liturgia escolar na idade moderna**. Campinas, SP: Papirus, 2017.
- BOTO, Carlota. A racionalidade escolar como processo civilizador: a moral que captura almas. **Revista Portuguesa de Educação**, 2010, 23(2), p. 35-72. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/rpe/article/view/13986>. Acesso em: 15 de mai. 2022.
- BOWND, Nicholas. **Sabbatum Veteris et Novi Testamenti: or The True Doctrine of the Sabbath**. 1595/2015. A Critical Edition with Introduction and Analysis by Chris Coldwell. Disponível em: <https://www.naphtali.com/wp-content/uploads/2016/01/Bownd-Selections.pdf>. Acesso em: 25 set. 2021.

- BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Combate à Discriminação. **Brasil Sem Homofobia**: Programa de combate à violência e à discriminação contra GLTB e promoção da cidadania homossexual. Brasília - DF, 2004.
- BRAUN, P. E. Die geschichtlicheentwicklung der sonntagsruhe. **Vierteljahrschriftfür Sozial- und Wirtschaftsgeschichte**, 16. Bd. H. 3/4, 1922, pp. 325- 369. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20725215>. Acesso em: 12 de ago. 2022.
- BROWN, Christopher. **Evangelicals and the origins of anti-slavery in England**. 4 jan., 2007. Disponível em: <https://www.oxforddnb.com/display/10.1093/ref:odnb/9780198614128.001.0001/odnb-9780198614128-e-96075>. Acesso em: 05 de maio 2023.
- BRUNNER, Daniel L. The ‘Evangelical’ Heart of Pietist Anthony William Boehm. In: COFFEY, John. **Heart Religion Evangelical Piety in Englandand Ireland**, 1690–1850. United Kingdom: Oxford University Press, 2016, p. 72 – 92.
- BUBENHEIMER, Ulrich Mühlhäusen. **Thomas Müntzer und Wittenberg**. Publikationen der Thomas-Müntzer-Gesellschaft, n.20, 2014.
- BURGON, John William. **Inspiration and Interpretation**: Seven Sermons Preached Before the University of Oxford: With Preliminary Remarks: BeinganAnswer to a Volume Entitled "Essaysand Reviews."Oxford & London: J. H. And Jas. PARKER, 1861. Disponível em: <http://www.ccel.org/ccel/burgon/inspiration.html>. Acesso em: 20 de ago. 2022.
- BUSHNELL, Horace. **Christian Nurture**. Grand Rapids, Mich: Baker Book House, 1847/2018.
- CABRAL, Maria do Socorro Coelho. **Caminhos do gado**. 2 ed. Coleção Humanidades, v. 5, 2008.
- CALDAS, Marcos José de Araújo. Lutero, Müntzer e a revolução do homem comum (1524-1525). **Intellèctus**. Ano XVII, n. 2, 2018. Disponível em: [file:///D:/Usu%C3%A1rio%20\(N%C3%A3o%20deletar\)/Downloads/Dialnet-LuteroMuntzerEAREvolucaoDoHomemComum15241525-7830468.pdf](file:///D:/Usu%C3%A1rio%20(N%C3%A3o%20deletar)/Downloads/Dialnet-LuteroMuntzerEAREvolucaoDoHomemComum15241525-7830468.pdf). Acesso em: 12 de jun. 2022.
- CALKINS, Norman Allison. **Primeiras lições de coisas**: manual de ensino elementar para uso dos paes e professores. 42.ed. - Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1986.
- CALIXTO, Cláudia Ribeiro. **Querere, obedecer e empreender**: o governo de si e dos outros nos discursospedagógicos (final do século XVIII e início do século XIX). Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- CALVIN, John. **Canons and decrees of the council of Trent, with the antidote, 1547/2011**. Disponível em: <https://www.monergism.com/acts-council-trent-antidote-ebook>. Acesso em: 7, maio, 2023.
- CALVINO, João. Gálatas, Efésios, Filipenses e Colossenses. **Série Comentários Bíblicos**, São Paulo: Editora Fiel, 2013.
- CALVINO, João. **As Institutas, ou Tratado da Religião Cristã**: edição clássica. v. 1, São Paulo: Cultura Cristã, 1559/2003.
- CALVINO, João. **As Institutas, ou Tratado da Religião Cristã**: edição clássica. v. 2, São Paulo: Cultura Cristã, 1559/2003.
- CALVINO, João. **As Institutas, ou Tratado da Religião Cristã**: edição clássica. v. 4, São Paulo: Cultura Cristã, 1559/2003.
- CALVINO, João. **Pastorais**, São José dos Campos: Editora Fiel, 2009.
- CAMPOS, Leonildo Silveira “O caminho estreito da ‘salvação’ e o caminho largo da ‘perdição’: observações sobre uma iconografia protestante do século 19”. In: CAMPOS, Leonildo Silveira; SILVA. Eliane Moura; RENDERS, Helmut. **O estudo das religiões**: entre a história, a cultura e a comunicação, SBC / Campinas: Editora da UNICAMP / Editora da UMESP, 2014, p. 143-144.

- CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (orgs.). **Foucault e o cristianismo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.
- CAREY, William. **An enquiry into the obligations of christians touse means for the conversion of the heathens**. Leicester, England, 1792. Disponível em: <https://www.wmcarey.edu/carey/enquiry/enquiry.html>. Acesso em: 25 set. 2021.
- CARRETTE, Jeremy. **Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality**. London and New York: Routledge. 2000.
- CARRETTE, Jeremy. **Religion and Culture by Michel Foucault** (selected and edited by Jeremy Carrette). Manchester University Press. 1999.
- CARVALHO, Marta Maria Chagas de. **Molde nacional e forma cívica: higiene, moral e trabalho no projeto da Associação Brasileira de Educação (1924-1931)**. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.
- CARVALHO, Marta Maria Chagas de. Notas para reavaliação do Movimento Educacional Brasileiro. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, 1988, p. 4-11.
- CARVALHO, Marta Maria Chagas de. **A escola e a República**. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Coleção Tudo é História).
- CARVALHO, Marta Maria Chagas de. **A escola e a República e outros ensaios**. Bragança Paulista: EDUSF, 2003.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Michel Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CHAMON, Carla Simone. **Maria Guilhermina Loureiro de Andrade: a trajetória profissional de uma educadora (1869-1913)**, 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2005.
- CHAVES, Irênio Silveira. **Espiritualidade e Subjetividade: a provocação de Michel Foucault e a Teologia em tempos pós-modernos**, 2014. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, PUC, 2014.
- CHEVITARESE; DI MARIA. Fundamentalismo religioso cristão: em busca de um conceito. In: CHEVITARESE, et.al. **Fundamentalismo Religioso Cristão: olhares transdisciplinares**, Rio de Janeiro: Klíne, 2021. p. 17 – 38.
- CHRISTIAN WORK IN LATIN AMÉRICA, Cooperation and the promotion of unity, v. 3, New York, **The Missionary**, 1917.
- CLARKE, Matthew Austin. **A Critical examination of the Ecclesiology of John Nelson Darby**. PhD thesis, University of Gloucestershire, 2009. Disponível em: <https://eprints.glos.ac.uk/3192/>. Acesso em: 15 set. 2022.
- COFFEY, John. **Heart Religion: Evangelical Piety in England and Ireland, 1690–1850**. United Kingdom: Oxford University Press, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724155.001.0001>. Acesso em: 25 set. 2021.
- COLDWELL, Chris. Prefácio. In: BOWND, Nicholas. **Sabbatum Veteris et Novi Testamenti: or The True Doctrine of the Sabbath. A Critical Edition with Introduction and Analysis by Chris Coldwell**. Disponível em: <https://www.naphtali.com/wp-content/uploads/2016/01/Bownd-Selections.pdf>. Acesso em: 25 set. 2021.
- COMENII, Joh Amos. **Orbis sensualium pictus: hoc est, ominium principalium im mundo rerum, & in vita action, pictura & nomenclatura**. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=XrBeAAAACAAJ&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 21 de mai. 2022.
- COMENIUS, Iohannis Amos. **Didactica Magna: tratado da arte universal de ensinar tudo a todos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- COMMONS SITTING. **Observance of the sabbath bill, on the order of the Day being read for these condreading of the Lord's day observance bill**. v. 17, 16 may, 1833. Disponível em:

- <https://api.parliament.uk/historic-hansard/commons/1833/may/16/observance-of-the-sabbath-bill>. Acesso em: 10 de ago. 2022.
- CONFERENCE OF THE THEOLOGICAL STUDENTS FELLOWSHIP, 1965, Swanwick, Derbyshire. **Pentateuchal Criticism and Interpretation**. Swanwick, Derbyshire, december, 27 to 31, 1965.
- COSTA, Carlos Rubens. **O pastorado cristão e o dispositivo pedagógico**: elementos para uma arqueogenealogia da educação escolar, 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo - São Paulo, 2012.
- CRABTREE, A. R. **História dos batistas do Brasil**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.
- CHRISTIAN WORK IN LATIN AMÉRICA, Cooperation and the promotion of unity, volume 3, **The Missionary Education Movement**, New York, 1917.
- CUNNINGHAM, Rosemary. **Luar Amazônico**, aventuras pioneiras com ricas lições espirituais. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1964.
- CUNHA, Magali. Os evangélicos e a educação. **Carta Capital**. São Paulo (SP), 20 de março de 2021, seção Diálogos da Fé. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/dialogos-da-fe/os-evangelicos-e-a-educacao/>. Acesso em: 30 mai. 2021.
- D'ÁVILA, SANTA. **Livro da vida**. Companhia das Letras. Disponível em: [file:///D:/Usu%C3%A1rio%20\(N%C3%A3o%20deletar\)/Downloads/Livro%20da%20Vida%20-%20Santa%20Teresa%20D%C2%B4%C3%A1vila%20\(D%C3%A1vila,%20Santa%20Teresa%20\[D%C3%A1vila,%20Santa%20Teresa\]\)%20\(Z-Library\).pdf](file:///D:/Usu%C3%A1rio%20(N%C3%A3o%20deletar)/Downloads/Livro%20da%20Vida%20-%20Santa%20Teresa%20D%C2%B4%C3%A1vila%20(D%C3%A1vila,%20Santa%20Teresa%20[D%C3%A1vila,%20Santa%20Teresa])%20(Z-Library).pdf). Acesso em: 16 de mar. 2020.
- DABNEY, Robert L. **A Defence of Virginia**, (And Through Her, of the South) in Recent and Pending Contests Against the Sectional Party. Colorado: Portage Publications, 1867/2009.
- DANN, Robert Bernard. **Father of faith missions**: The life and times of Anthony Norris Groves (1795-1853). Waynesboro GA: Authentic Paternoster, 2004.
- DAWSEY, John Cowart. O espelho americano: americanos para brasileiro ver e brazilians for americans to see. **Revista de Antropologia**, v. 37, p. 203 – 256, 1994.
- DEPAEPE, M. Colonial education in the Congo: a question of “uncritical” pedagogy until the bitter end? **Encounters on Education**, Kingston, v, 18, 2017, p. 2-26.
- DEPAEPE, Marc. et.al. About Pedagogization: From the Perspective of the History of Education. In: **Educational Research: The Educationalization of Social Problems**, Educational Research. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/227005786_About_Pedagogization_From_the_Perspective_of_the_History_of_Education. Acesso em: 15 de set. 2021.
- DEPAEPE, Marc.; SMEYERS, Paul. Educacionalização como um processo de modernização em curso. **Perspectiva**, Florianópolis, v. 34, n. 3, p. 753-768, set./dez. 2016.
- DESCARTES, René. **Regras para a direção do Espírito**. Lisboa: EDIÇÕES 70, LDA. Disponível em: <https://projeto-phronesis.files.wordpress.com/2010/03/descartes-regras-para-a-direcao-do-espirito.pdf>. Acesso em: 2 de abr. 2022.
- DIDAQUÊ**, A Instrução Dos Doze Apóstolos, 145-150 d.C/2015. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/367199812/DIDAQUE-A-Instrucao-dos-Doze-Apostolos-LIVRO-pdf#>. Acesso em: 30 de mar. 2021.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Poderes da figura: exegese e visualidade na arte cristã. **Revista Comunicação e Linguagens**. Lisboa, n.20, 1994, p. 159-173.
- DIXON, C. Scott. **Protestants: A History from Wittenberg to Pennsylvania, 1517–1740**, Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

- DOMINGUES, Joelza Ester. O fardo do Homem Branco: exaltação do imperialismo. **Ensinar História**. Disponível em: <https://ensinarhistoria.com.br/o-fardo-do-homem-branco-exaltacao-do-imperialismo/>. Acesso em: 20, ago. 2021.
- DREHER, M. N. **Igreja e germanidade**: estudo crítico da história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. São Leopoldo: Sinodal, 1984.
- DREHER, M. N. Notas para uma história da educação protestante no Brasil. São Leopoldo: **Educação Unisinos**, v. 4, n. 6, jan./jun. 2000.
- DULLES, Avery. **The catholicity of the church**. Michigan: Clarendonpress, 1985.
- DUNDON, Alisson. Dancing around development: Crisis in Christian Country in Western Province, Papua New Guinea, Oceania. Wiley: **Oceania Publications**, University of Sydney, v. 72, n. 3, mar. 2002, p. 215-230.
- DURKHEIM, Emile. **A evolução pedagógica**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.
- EARLE, Alice Morse. **The sabbath in puritan new England**. New York: Scribner, 1909.
- EDWARD, Jonathan. **Afeições religiosas**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- EGGERS, Nicole. **Kitawala in the Congo**: religion, politics and healing in 20th-21st century central African History. University of Wisconsin - Madison, 2013.
- ELEIÇÕES 2018: bancada evangélica cresce na Câmara e no Senado. **Departamento Intersindical de Assessoria Parlamentar**. Disponível em: <https://www.diap.org.br/index.php/noticias/noticias/88900-eleicoes-2018-bancada-evangelica-cresce-na-camara-e-no-senado>. Acesso em: 10 jun. 2021.
- ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- EVENING PRAYER. **Geneva order book** - The Form of Prayers and Ministration of the Sacraments, etc. Used in the English Congregation at Geneva, 1556.
- FARGE, Arlette. **O sabor do arquivo**. São Paulo: Edusp, 2009.
- FINNEY, Charles. **Lectures on Revivals of Religion**. Nova York, Boston: Leavitt, Lord&co. Crocker& Brewster, 1835.
- FISCHER, Joaquim. Introdução. In: LUTERO, Martinho. **Das boas obras**. Obras Seleccionadas, v. 2, 1995.
- FOSDICK, Harry Emerson. **Shall the fundamentalists win?** A Sermon Preached by Harry Emerson Fosdick. New York, may 21, 1922. Disponível em: <https://digital.history.pcusa.org/islandora/object/islandora:33646#page/1/mode/1up>. Acesso: 20 de set. 2022.
- FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. **Doença mental e psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1975.
- FOUCAULT, M. **Malfazer, dizer verdadeiro** (Ciclo de conferências da Universidade de Louvain). São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- FOUCAULT, M. Mesa-redonda em 20 de maio de 1978. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos IV**: Estratégia, poder e saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 335-351.
- FOUCAULT, M. Michel Foucault e o Zen: uma estada em um templo zen. In: FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos XIX**: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. 79-85.
- FOUCAULT, M. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. In: **Ditos e escritos II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, M. A Ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ditos e Escritos**: Ética, Sexualidade, Política, v. 5, 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 264-287.
- FOUCAULT, M. **Do governo dos vivos**: curso do Collège de France (1979-1980). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

- FOUCAULT, M. Michel Foucault explica seu último livro (entrevista com J.J. Brochier). *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos II** – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 145–152.
- FOUCAULT, M. O espírito de um mundo sem espírito. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI** – Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 258–270.
- FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. Sobre as maneiras de escrever a história. *In*: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos II** – Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 62–77.
- FOUCAULT, M. **O corpo utópico; As heterotopias**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. (8ª Ed.), São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. Conversa com Michel Foucault. *In*: FOUCAULT, Michel. **Repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 289-347.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2010.
- FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FRESTON, Paul. Entre o pentecostalismo e o declínio do denominacionalismo: o futuro das igrejas históricas no Brasil. *In*: GUTIERREZ, B. F.; CAMPOS, S.L. **Na força do Espírito**: os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas. São Paulo: Associação Evangélica Literária Pendão Real, 1996. São Paulo: Aipral, 1996, p. 257-275.
- GALANTIN, Daniel. A presença de Georges Bataille no pensamento de Michel Foucault: entre o ser da linguagem, insurreição e atitude crítica. Curitiba, São Carlos: **dois pontos**, volume 14, número 1, 2017, p. 213-228.
- GALANTIN, Daniel; RIBAS, Thiago (orgs.). **Espiritualidade e política na contemporaneidade**. Curitiba: PUCPRESS, 2021.
- GARCÍA-ALONSO, Marta. Calvin's Political Theology in Context. **Intellectual History Review**, 2021, p. 541-61.
- GOMES, Antonio Maspoli de Araújo. Educação confessional presbiteriana: do pragmatismo protestante ao calvinismo, um longo caminho. v. 9, n.3, Curitiba: **Pistis & Práxis**, 2017, p. 644 – 665.
- GONDRA, José Gonçalves. Olhos na América: uma leitura dos relatórios de C. Hippeau. **Educar**, Curitiba, n. 19, 2002, p. 161-185.
- GONZALEZ, J. L. **Uma história ilustrada do cristianismo**: a era dos reformadores. São Paulo: Vida Nova, 1995.
- GORSKI, Philip. **The disciplinary evolution**: calvinism and the rise of the State in early modern europeu. Chicago: The University of Chicago press, 2003.
- GREAVES, Richard. The origins of english sabbatarian thought. **The sixteenth century Journal**, v. 12, n. 3, 1981, p. 19-34.
- GRIMKE, Angelina. **Appeal to the Christian women of the South**. Nova York: American Anti-Slavery Society, 1836. Disponível em: <https://www.americanyawp.com/reader/religion-and-reform/angelina-grimke-appeal-to-christian-women-of-the-south-1836/>. Acesso em: 15 de jun. 2021.
- GRUBB, Kenneth G. **From Pacific to Atlantic**: south american studies by Universidade do Texas: Methuen & Company Limited, 1933.
- GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HACK, Osvaldo H. **Protestantismo e educação brasileira**: presbiterianismo e seu relacionamento com o sistema pedagógico. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: ÉRealizações Editora, 2014.
- HARRIS, Leonard. **Our days in his hands**, hisyory ofthe Unevangelized Fields Mission. [London], [1961?].
- HENDEL, Ronald. The dream of a perfect text: textual criticism and biblical inerrancy in early modern europe. *In*: SEVENTY, John Collins at. **Sibyls, scriptures, and scrolls**, v. 1, Leiden, Boston: Brill, 2017, p.517 – 541.
- HELYN, Peter. **The history of the sabbath**. Albany, USA: AGES Software, 1636/1997.
- HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça**: ideias radicais durante a revolução inglesa de 1640 / Christopher Hill; tradução, apresentação e notas Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- HILSDORF, M. L. S. **Escolas americanas de confissão protestante na província de São Paulo**: um estudo de suas origens. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1977.
- HOBBES, Thomas. **Leviatã ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Martins Fontes: São Paulo, 2003.
- HOPPMANN, Jürgen G.H. The Lichtenberger Prophecy and Melanchthon's Horoscope for Luther. **Culture and Cosmos**, v. 1 n. 2, Autumn/Winter, 1997, pp. 49-59. Disponível em: http://www.cultureandcosmos.org/pdfs/1-2/1_2_Hoppmann_Lichtenberger.pdf. Acesso em: 13 de ago. 2022.
- HORLACHER, Rebekka. Los modelos educativos imponen la estandarización: leyendo a Pestalozzi historicamente. **Profesorado**, 22 (1), 2019, p. 625-645.
- HOUSE BILL, n. 185, Butler Act, 1925. Disponível em: <https://librarycollections.law.umn.edu/documents/darrow/Butler%20Act%20Tenn.pdf>. Acesso em: 8 de out. 2022.
- HOVLAND, Ingie. Christianity, place/space, and anthropology: thinking across recent research on evangelical place-making. **Religion**, v. 46, n. 3, 2016, p. 331–358.
- JOHNSON, Alvin W. Sunday Legislation, **Kentucky Law Journal**, vol. 23: Iss. 1. Disponível em: <https://uknowledge.uky.edu/klj/vol23/iss1/4>. Acesso em: 20 de maio, 2022.
- JOHNSON, Alvin W. Sunday legislation. **Kentucky Law Journal**, v. 23, n. 4, 1934.
- JONES, Alonzo T. **The National Sunday Law**. Chicago, Oakland, New York: American Sentinel, 1892.
- KANT, Emmanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. São Paulo: Papirus, 1764/1993.
- KEIM, Ernesto Jacob. A educação e a revolução social de Martinho Lutero. **EccoS – Revista Científica**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 219-237, jan./jun. 2010.
- KLEIN, C. J. **Os sacramentos na tradição reformada**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.
- KIDDER, Daniel P.; FLETCHER, J. C. **O Brasil e os brasileiros**: esboço histórico e descritivo). v. 1. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.
- KILALA, Adriano. D. **O Kimbanguismo em Angola**: análises sobre as dinâmicas de formação e de atuação. São Luís, 2021, p.257, Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão – São Luís, 2021.
- KINGDON, Robert M. The control of morals in Calvin's Geneva. *In*: BUCK, Lawrence P. ZOPHY, Jonathan W. **The social history of the reformation**: in honor of Harold J. Grimm. - Columbus, Ohio: Ohio State Univ. Press, 1972, p. 3-16
- KIRKAM, Gawin. **History and Explanation of the picture The Broad and The Narrow Way**. London, 1888. Disponível em: <http://www.pictureswithamessage.com/78/cat78.htm?931>. Acesso em: 10 de jul. 2020.

- KITCHEN, Kenneth A. **Pentateuchal Criticism and Interpretation**: Notes of three lectures given at the Annual Conference of the Theological Students' Fellowship, held at The Hayes, Swanwick, Derbyshire from, December 27 to 31, 1965.
- KLEINIG, John. Oratio, Meditatio, Tentatio: What Makes a Theologian? **Concordia Theological Quarterly**; v. 66, July, 2002, p. 255 – 267.
- KREUTZ, Lúcio. A educação de Imigrantes no Brasil. *In*: LOPES, Eliane Marta Teixeira.; FARIA FILHO, Luciano Mendes.; VEIGA, Cynthia Greive. **500 anos de educação no Brasil**. 4ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 347-370.
- KREUTZ, Lúcio. **Material didático e currículo na escola teuto-brasileira**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1994.
- KVÍČALOVÁ, Anna. Sensing the reformation: how media-historical narratives constrain the study of religious change. *In*: **Religio**: revue pro religionistiku 26/1, 2018, p. 31-48. Disponível em: https://digilib.phil.muni.cz/_flysystem/fedora/pdf/138364.pdf. Acesso em: 3 de mar. 2023.
- LA SALLE, João Batista de. **Guia de las escuelas** - dividida em três partes. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- LACTÂNCIO. **Instituciones Divinas**, Libros IV – VII. Introduccion, Traducción y notas de E. SanchezSalor, Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- LAW, William. A Serious Call to a Devout and Holy Life, 1729, Disponível em: https://www.ccel.org/ccel/l/law/serious_call/cache/serious_call.pdf. Acesso em:
- LEONARD, Émile. **O protestantismo brasileiro** – estudo de eclesiologia e de história social. São Paulo: ASTE, 1963.
- LEPSIUS, Carl Richard. **Standard Alphabet for Reducing Unwritten Languages and Foreign Graphic Systems to a Uniform Orthography in European Letters**, Second Edition, Londres, ed. Williams & Norgate; Berlin: W. Hertz, 1863.
- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. São Paulo: Nova Cultural Ltda, 1999. Disponível em: <https://abdet.com.br/site/wp-content/uploads/2014/12/Ensaio-Acerca-do-Entendimento-Humano.pdf>. Acesso em: 30 de mai. 2021.
- LOURENÇO FILHO, Manoel Bergström. (1953). Preparação de pessoal docente para escolas primárias rurais. *In*: LOURENÇO FILHO, Ruy (Org.). **A Formação de Professores**: da Escola Normal à Escola de Educação. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 2001.
- LUTERO, Martinho. Debate sobre a Teologia Escolástica [1517]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**, v.1, São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 13-20.
- LUTERO, Martinho. Uma breve instrução sobre como devemos confessar-nos [1519]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**, v.1, São Leopoldo: Sinodal, 1992, p. 233-240.
- LUTERO, Martinho. Comentário de Lutero sobre a 13ª Tese a respeito do poder do Papa (enriquecido pelo o autor) [1520]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**, v.1, São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 267 – 332.
- LUTERO, Martinho. Breve forma dos dez mandamentos. Breve Forma do Credo. Breve Forma do Pai-Nosso [1520]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**, v.2, São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 97 – 170.
- LUTERO, Martinho. A respeito do papado em Roma contra o Celeberrimo romanista de Leipizig. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**, v.2, São Leopoldo: Sinodal, /1992. p. 197-238.
- LUTERO, Martin. A Refutação do Parecer de Látomo [1521]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas**, v. 3, São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 96 – 191.
- LUTERO, Martinho. Preface to the Epistles of St. James and St. Jude [1522]. *In*: **Luther's Treatment of the 'Disputed Books' of the New Testament**. Disponível em: <http://www.bible-researcher.com/antilegomena.html>. Acesso em: 27 de ago. 2022.

- LUTERO, Martinho. Resposta a Ambrosio Catarino [1524]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**, v.3, São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 11 – 95.
- LUTERO, Martinho. Aos conselhos de todas as cidades da Alemanha para que se criem e mantenham escolas cristãs [1524]. *In*: Martinho Lutero. **Obras seleccionadas**. São Leopoldo: Sinodal, 1995. v. 5. p. 302 - 325.
- LUTERO, Martinho. Da vontade cativa [1525]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**, v.4, São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 11 – 216.
- LUTERO, Martinho. Catecismo Maior [1529]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**, v. 7, São Leopoldo: Sinodal, 2000.
- LUTERO, Martinho. Uma prédica para que se mandem os filhos à escola [1530]. *In*: Martinho Lutero. **Obras seleccionadas**. São Leopoldo: Comissão Interluterana de Literatura, 1995, v. 5, p. 374-428.
- LUTERO, Martinho. Dos concílios e da igreja [1539]. *In*: LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas**, v.3, São Leopoldo: Sinodal, 1992. p. 300 - 432.
- LUTERO, Martinho. **Prefácio à Carta de São Paulo aos Romanos**. Disponível em: https://www.monergismo.com/textos/comentarios/prefacio_lutero.htm#:~:text=%5BO%20contexto%20aqui%20e%20na,sem%20ira%20secreta%20contra%20Deus. Acesso em: 22 de Nov. 2021
- LUTERO, Martinho. Carta aberta sobre a Tradução. *In*: **Clássicos da Teoria da Tradução**. Antologia bilíngüe, vol. 4, Renascimento. Florianópolis: NUPLITT, 2006. (p. 95-115).
- MACEDO, Elizabeth. As demandas conservadoras do movimento Escola sem Partido e a Base Nacional Curricular Comum. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 38, n. 139, p. 507-524, abr./jun. 2017.
- MAIA, Filipe; RENDERS Helmut. Os pensamentos sobre a escravidão (1774) de John Wesley. **Revista Caminhando**, v. 18, n. 1, p. 153-181, jan./jun. 2013. Disponível em: [file:///D:/Usu%C3%A1rio%20\(N%C3%A3o%20deletar\)/Downloads/3779-12221-6-PB.pdf](file:///D:/Usu%C3%A1rio%20(N%C3%A3o%20deletar)/Downloads/3779-12221-6-PB.pdf). Acesso em: 3 de dez. 2020.
- MALAFAIA, Silas. In: Católico, Bolsonaro investe em pauta evangélica e domina segmento. **Folha de S. Paulo**. 30 de out. de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/catolico-bolsonaro-investe-em-pauta-evangelica-e-domina-segmento.shtml>. Acesso em: 29 de dez. 2020.
- MARIANO, Ricardo. O futuro não será protestante. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 89-114, set. 1999.
- MARÍN-DÍAZ, Dora Lilia. NOGUERA-RAMÍREZ, Carlos Ernesto. La educacionalización del mundo: una mirada genealógica de La modernidad. **Cadernos de História da Educação**, v.19, n.2, p.360-376, mai.-ago. 2020.
- MARKOWITZ, Marvin D. The Missions and political development in the Congo. **Africa** 40, n.3, 1970, p. 234-237.
- MBEMBE, A. The Power of the archive and its limits. *In*: HAMILTON, C. et al. (eds.). **Refiguring the archive**. Dordrecht: Springer, 2002. p. 19-26.
- MBEMBE, Achille. **África Insubmissa**: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Mangualde; Ramada: Edições Pedagogo; Luanda: Edições Mulemba, 2013.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- MCNEILL, John T. **The History and Character of Calvinism**. New York: Oxford Universitypress, 1954.
- MEGARRITY, Lyndon. Indigenous education in colonial Papua New Guinea: australian government policy 1945-1975. **History of education review**, vol. 34, n. 2, 2005, pp. 41-58. disponível em:

- <https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/08198691200500009/full/html?skipTracking=true>. Acesso em: 20 de mai. 2022.
- MEHDI, Rachid. The representation of puritans in William Shakespeare's twelfth night. Algeria: **Arab World English Journal**, v. 2, n.1, feb., 2018, p. 97-105.
- MEIRA, José Normando Gonçalves. Para além dos muros escolares: missão protestante, extensão agrícola e o imaginário da eal (1908-1936). **Revista Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 13, n. 25, p. 214-234, maio/ago. 2017.
- MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1521/2014.
- MENDONÇA, Antonio G. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE. 1995.
- MENDONÇA, Antonio G. Protestantes na diáspora: a imigração europeia e norte-americana e as igrejas evangélicas no estado de São Paulo. In: DREHER, Martin N. (org.). **Imigrações e história da igreja no Brasil**. Aparecida: Santuário, p. 139-156, 1993.
- MENDONÇA, Antônio G. VELASQUEZ FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 1990.
- MESQUIDA, P. **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil**. Juiz de Fora: EDUFJF. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1994.
- MESQUITA, Antonio N. de. **História dos Batistas do Brasilde 1907 até 1935**, v. 2, Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.
- MIGUEL, Luis Felipe. Da “doutrinação marxista” à “ideologia de gênero” –Escola Sem Partido e as leis da mordação no parlamento brasileiro. **Direito & Práxis**. Rio de Janeiro, v. 07, n. 15, p. 590-621. 2016.
- MILLS, Eva. **8:28**. Lancaster: Brookshire Publications, 1976.
- MILLS, Eva. **Em lugar do espinheiro**. Belém: Missão Cristã Evangélica do Brasil, 1982.
- MILLS, Stuart. **Sobre a liberdade**. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1859/1991.
- MIRANDA, Carlos Eduardo Albuquerque. Apresentação: Orbis Pictus. **Pro-Posições**, Campinas, v. 22, n. 3 (66), set./dez. 2011, p. 197-205.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. Sobre os Dois Caminhos. **Cadernos do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER)**. Rio de Janeiro, v.5, 1975, p. 21-29.
- MONTESQUIEU, C.S. **O Espírito das Leis**. 3.ed. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Martins Fontes, 1748/2005.
- MOORE, Susan Hardman. For the mind's eye only: puritans, images and ‘the golden mines of Scripture’. **Scottish Journal of Theology**, v.59. Aug. 2006, p 281-296.
- MORGAN, J. Graham. **The Development of Sociology and the Social Gospel in America**. Nova Scotia: Oxford Universitypress, v. 30, n. 1, 1969, p. 42-53.
- MOURA, Fernanda Pereira de; SILVA, Renata da Conceição Aquino da. 6 anos de projetos “Escola sem Partido” no Brasil: levantamento dos projetos de lei estaduais, municipais, distritais e federais que censuram a liberdade de aprender e ensinar. **Frente Nacional Escola Sem Mordação**, Brasília DF, 2020.
- MULLER, Richard A. **Post-Reformation reformed dogmatics: the rise and development of reformed orthodoxy, 1520 – 1725**, v. 1, Michigan: Baker Academic, 2003.
- MUNANGA, Kabengele. A República democrática do Congo – RDC. **Conferência Nacional de Política Externa e Política Internacional - II CNPEPI**: Rio de Janeiro, 2007, p. 73 - 102.
- NAHKOLA, Aulikki. **Double narratives in the old testament: the foundations of method in biblical criticism**. Berlin; New York: de Gruyter, 2001.
- NASCIMENTO, Elizânia Sousa do. **A formação feminina no Seminário Cristão Evangélico do Norte: Perspectivas e desafios**. Monografia especialização - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2005.

- NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. **A influência da pedagogia norte-americana em Sergipe e na Bahia**: reflexões iniciais. Revista Brasileira de História da Educação. n.º 2, jul/dez., Campinas: Editores Autores Associados, 2001, pp. 9-38.
- NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do; BERTINATTI, Nicole Bertinatti. A escola dominical presbiteriana: disseminação de saberes e práticas educativas. **Revista da FAAEBA: Educação e Contemporaneidade** [online]. 2011, vol.20, n.35, pp.95-104. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-70432011000100009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 21 maio, 2022.
- NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas Carvalho do. **Educar, curar, salvar**: uma ilha de civilização no Brasil tropical. Maceió, Edufal, 2007.
- NEMBRO, Metódio. **São José de Grajaú** - Primeira Prelazia do Maranhão. Fortaleza: Edições a voz de São Francisco, 1955.
- NICACIO, Jamilly da Cunha. **A presença feminina na ação educacional presbiteriana no Brasil do século XIX** (1859 – 1899). 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Assis, SP, 2011.
- NICODEMUS, Augustus. Templo aberto é direito constitucional, mas tem igreja que só liga para dízimo, diz pastor. **Folha de S. Paulo**. São Paulo: Grupo Folha, 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/04/templo-aberto-e-direito-constitucional-mas-tem-igreja-que-so-liga-para-dizimo-diz-pastor.shtml>>. Acesso em: 5 jun. 2021.
- NICOLETE, JamillyNicácio; ALMEIDA, Jane Soares de. Educadoras protestantes em São Paulo: uma invisibilidade histórica. **Quaestio**, Sorocaba, SP, v. 20, n. 3, p. 761-777, dez. 2018.
- NOVAES, José Luís Corrêa. Escola, liberalismo e educação metodista no Brasil. **Revista de Educação do Cogeime**. Ano 12, n.22, jun. 2003.
- NUNES, Clarisse; CARVALHO, Marta Maria Chagas. Historiografia da educação e fontes. **Cadernos ANPEd**. v. 5, p. 7-64, 1993.
- OLSON, Lawrence. **O Plano Divino Através Dos Séculos**. Rio de Janeiro:CPAD, 2019. Disponível em: <https://www.iepaz.org.br/wp-content/uploads/2020/02/O-plano-divino-atrav%C3%AAs-dos-s%C3%A9culos-N.-Lawrence-Olson.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2021.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Paris: ONU, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 12 dez. 2020.
- PACTO DE SAN JOSÉ DA COSTA RICA. Convenção Americana Sobre Direitos Humanos, San José, Costa Rica, 22 de novembro de 1969. Disponível em: https://www.cidh.oas.org/basicos/portugues/c.convencao_americana.htm. Acesso em: 11 jun. 2021.
- PAES, Fernando Luís Oliveira Athayde. **Educar mentes e salvar almas**: ação missionária protestante na escolarização de indígenas no sul de mato grosso (1928-1950). 2015. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal de São Carlos – São Carlos, 2015.
- PANAMA CONGRESS, Christian Work in Latin América, Cooperation and the promotion of unity, volume III, New York, **The Missionary**, 1916.
- PESTALOZZI, Johann. **Como Gertrudis ensina a sus hijos**. 2. ed. Mexico: Ensayos Pedagógicos, 1959.
- PETITAT, André. **Produção da escola, produção da sociedade**: análise sócio-histórica de alguns momentos decisivos da evolução escolar no ocidente. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- PETTERSON, Christina. **The Missionary, the Catechist and the Hunter**: Foucault, Protestantism and Colonialism. Boston: Brill, 2014.

- POPKEWITZ, Thomas S. The social, psychological, and education sciences: from educationalization to pedagogicalization of the family and the child (p. 171 a 190 p). *In*: DEPAEPE, M., SMEYERS, P. (orgs.). **Educational Research: the Educationalization of social problems**. Gent, Belgium: Springer, 2008.
- POPKEWITZ, Thomas S. Prefacio. *In*: TRÖHLER, Daniel. **Los lenguajes de La educación**. Los legados protestantes em La pedagogización del mundo, las identidades nacionales y las aspiraciones globales. Barcelona: Octaedro, 2013a.
- PÓS-GRADUAÇÃO BRASILEIRA teve avanço qualitativo na última década. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/noticias/pos-graduacao-brasileira-teve-avanco-qualitativo-na-ultima-decada>. Acesso em: 29. mar. 2019.
- POYTHRESS, Vern Sheridan. **Understanding Dispensationalists**. 1986. Disponível em: <https://frame-poythress.org/ebooks/understanding-dispensationalists/>. Acesso em: 20 de abr. 2022.
- PREUS, Christian. Introdução. *In*: MELANCHTHON, Philip. **Loci Communes**. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1521/2014.
- RAMALHO, J. P. **Colégios protestantes no Brasil: uma interpretação sociológica da prática educativa dos colégios protestantes no Brasil no período de 1870 a 1940**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- RAMALHO, J. P. **Prática educativa e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- RATIO ATQUE INSTITUTIO STUDIORUM – Organização e plano de estudos da Companhia de Jesus. *In*: FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas**. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- RAUSCHENBUSCH, Walter. **Uma teologia para o Evangelho Social**. São Paulo: Aste, 2019.
- REGRA DO GLORIOSO PATRIARCA SÃO BENTO. Disponível em: <https://www.asg.org.br/images/saoBento/RegraSB.pdf>. Acesso em: 15, fev. 2023.
- REID, F. Socialist Sunday schools in Britain, 1892-1939. **International Review of Social History**, v. 11, n. 1, 1966, p. 18-47. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/44581568>. Acesso em: 15, fev. 2023.
- REIHLEN, Charlotte. **Explanation of the picture The broad and the narrow way 1888**. Disponível em: <https://pictureswithamessage.com/78/181.htm>. Acesso em: 21 de ago. 2020.
- RENDERS, Helmut. O caminho estreito e o caminho largo de Hieronymus Wierix do ano 1619: uma leitura panofskiana de uma gravura da reforma católica. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 50, p. 750-779, maio/ago. 2018a.
- RENDERS, Helmut. Por onde andam os militares? Soldados em uma xilogravura e em uma litografia religiosa popular do século 19. *In*: **REVER** – Revista de Estudos da Religião, São Paulo, vol. 18, n. 2, 2018b, p. 163– 181.
- RENDERS, Helmut. Uma proposta de periodização da cultura visual evangélica brasileira: estabelecimento, apropriação, abrasileiramento e metamorfização glocal. **Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 21, n.1, jan./jun. 2018, p. 10-37.
- RETTTER, Hein. Education and Democracy as Spiritual Experience. Liberal and anti-liberal aspects of John Dewey's criticism of religion. **Panorama**, v,7, 2005.
- REVEL, Jaques. A história redescoberta? *In*: BOUCHERON, Patrick; DELALANDE, Nicolas (Orgs). **Por uma história-mundo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- REVISTA DA FLEP (Faculdade de Letras, Educação e Psicologia), São Paulo, Universidade Mackenzie, vol. 1, n.1, nov./1997.
- RIESENFELD, Stefan A. Law-Making and legislative precedent in american legal history, **Minnesota Law Review**, v. 33, n. 2, jan.1949.

- RISCAL, Sandra Aparecida. Educação e dever profissional na constituição da subjetividade moderna. **Revista Eletrônica de Educação**, v. 13, n. 2, p. 367-376, maio/ago. 2019. Disponível em: <http://www.reveduc.ufscar.br>. Acesso em: 10 jul. 2021.
- RIVERS, Isabel. Religion and its dangers in the evangelical revival. In: COFFEY, John. **Heart religion evangelical piety in England and Ireland, 1690–1850**. United Kingdom: Oxford University Press, 2016, p. 138 – 156.
- ROBERTSON, Brandan. **The Development & Purpose of the World Council of Christian Churches**. Disponível em: https://www.academia.edu/40220435/The_Formation_and_Purpose_of_the_World_Council_of_Churches. Acesso em: 20 de abr. 2023.
- ROBERTSON, D. **Lectio Divina the medieval experience of reading**. Cistercian studies series; no. 238
- ROGERS, Rebecca. Congregações femininas e difusão de um modelo escolar: uma história transnacional. **Pro-Posições**, v. 25, n. 1 (73), p. 55-74, jan./abr. 2014.
- ROSSI, Agnelo. **Diretório Protestante no Brasil**, Campinas: Tipografia Paulista, 1938.
- ROSSI, Michele Pereira da Silva. **Dedicado à Glória de Deus e ao progresso humano: a gênese protestante da Universidade Federal de Lavras – UFLA (Lavras, 1892-1938)**. 2010. Tese (Doutorado em História e Historiografia da Educação) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia MG, 2010.
- SANTOS, Raimundo Lima. O sertão inventado: a percepção dos sertões maranhenses pelo olhar de Francisco de Paula Ribeiro. **Diálogos Latinoamericanos**, n. 19, 2012, p. 119-145.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira**. 2004. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Assis, 2004. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/103180>. Acesso em: 20 de mar. 2018.
- SANTOS, Lyndon de Araújo. O Cristo Vivo na civilização: protestantismo e espaço público no Brasil (1930-1932). **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, p. 949-973, jul./set. 2017.
- SCHMID, Michael D. Vom siebenköpfigen Luther und dem Papstesel in Rom, in: **etü1/2017**, S. 23- 25. Disponível em: [file:///d:/usu%20a1rio%20\(n%20c3%a3o%20deletar\)/downloads/_vomsiebenkpfigenlutherunddempapsteselzurom_et117s.23-25.%20\(1\).pdf](file:///d:/usu%20a1rio%20(n%20c3%a3o%20deletar)/downloads/_vomsiebenkpfigenlutherunddempapsteselzurom_et117s.23-25.%20(1).pdf). Acesso em: 12 de ago. 2022.
- SCHULZ, Almiro. Educação - fator de diálogo entre protestantes e republicanos no Brasil. **Educativa (UCG)**, Goiânia, v. 4, p. 49-65, 2001.
- SCHULZ, A. Relações Institucionais Eclesial e Educacional Superior Protestante - crises e conflitos. **História da Educação (UFPEL)**, Pelotas/RS, v. 7, n.13, p. 67-88, 2003.
- SCHUNEMANN, Haller Elinar Stach. Desenvolvimento das Escolas Paroquiais Adventistas no Brasil. **Comunicações**, v. 12, n. 1, p. 89-103, 2005.
- SCHWANDA, Tom. Gazing at the Wounds: The Blood of the Lamb in the Hymns of John Cennick. In: COFFEY, John. **Heart Religion Evangelical Piety in England and Ireland, 1690–1850**. United Kingdom: Oxford University Press, 2016, p. 113 – 137.
- SELLARO, Lêda Rejane Accioly. EDUCAÇÃO E RELIGIÃO- colégios protestantes em Pernambuco, na década de 20. **Tóp. Educ. Recife**, UFPE 7 (1-2), 1989, p. 22-42.
- SESTREM, Gabriel. Bancada Evangélica terá recorde de membros para enfrentar pautas progressista no Congresso. **Gazeta do Povo**. 13 de dez. 2022. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/bancada-evangelica-congresso-tera-recorde-membros-proxima-legislatura/>. Acesso em: 15 jun. 2021.
- SHAKESPEARE, William. **A tempestade**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2002.
- SILVA, Abdoral Fernandes da. **Nossas raízes: a história da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Norte do Brasil (AICENB)**. 2 ed. São Luís, 1997.

- SILVA, Cleni da. **Educação Batista**: análise histórica de sua implantação no Brasil e de seus desafios no contexto atual. Rio de Janeiro: JUERP, 2004, p. 77.
- SILVA, Ivanilson Bezerra; SANDANO, Wilson. Imprensa jornalística e educação protestante na cidade de Sorocaba no final do século XIX. **Série-Estudos**, Campo Grande, MS, v. 23, n. 48, p. 255-278, maio/ago. 2018.
- SILVA, Ivanilson Bezerra. **A figura de Horace Lane**: lutas de representações e a formação da rede de Escolas Americanas no Brasil (1885-1912). 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo – São Paulo, 2015.
- SLIWINSKI, Sharon. The childhood of human rights: The Kodak on the Congo. **Journal of Visual Culture**, v. 5, n. 3, 2016, p. 333-363.
- SMEYERS, Paul; Marc Depaepe. Educational research: the educationalization of social problems, 2008.
- SMITH, Judson. Protestant foreign missions: a retrospect of the nineteenth century source. **The North American Review**, v. 172, n. 532, mar. 1901, p. 394-402.
- SMITH, Timothy L. Protestant Schooling and American Nationality, 1800-1850. **The Journal of American History**. Vol. 53, No. 4, Mar., Oxford University Press, 1967, p. 679-695.
- SMITH, Wilson. The Teacher in Puritan Culture. **Harvard Educational Review**. (1966) 36 (4): 394–411. Disponível em: https://www.hepg.org/her-home/issues/harvard-educational-review-volume-36,-issue-4/herarticle/_1128. Acesso em: 15 de set. 2022.
- SOUZA, Edilson Fernandes; SIMÕES, José Luís; COSTA, André Nunes. Atividades miméticas e dispositivos de controle no colégio americano batista no Recife. Piracicaba, **Comunicações**, v. 24, n. 3, set./dez. 2017, p. 237-254.
- SOUZA, Rosa Fátima de. **Templos de civilização**: a implantação da escola primária graduada no Estado de São Paulo (1890-1910). São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- SOUZA, Rosa Fátima. Tecnologias de ordenação escolar no século XIX: currículo e o método intuitivo nas escolas primárias norte-americanas (1860-1880). **Revista Brasileira de História da Educação**, n. 9, jan./jun 2005, p. 9-42.
- SPENER, Philip J. **Pia Desideria**: Um clássico do pietismo protestante. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1675/1985.
- SPRUNGER, Keith. English and dutch sabbatarianism and the development of puritan social thought (1600-1660). **Church History**, v 51, p. 24–38, 1982.
- STONER, Charles G. **Indígenas, instituições e igrejas**: uma história da Missão Cristã Evangélica do Brasil – MICEB. UFM Internacional: 1987.
- STONER, Charles. **A perspective on theological education in North Brazil**. EUA: Luther Rice Seminary, 1986.
- STRONG, Josiah. **Religious Movements for Social Betterment**. New York: The Baker and Taylor Co. 1900.
- SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. **Modern Asian Studies**, v. 31, n. 3, p. 735-762, jul. 1997.
- SUNDAY OBSERVANCE ACT, 1625. Parliament of England, Disponível em: https://en.wikisource.org/wiki/Sunday_Observance_Act_1625. Acesso em: 15 de out. 2021.
- SUNDAY OBSERVANCE ACT, 1780. Acts of the Parliament of Great Britain, 1780. Disponível em: <https://www.legislation.gov.uk/apgb/Geo3/21/49>. Acesso em: 15 de out. 2021.
- TALMON, YONINA. Millenarian movements. **European Journal of Sociology**, v. 7, n. 2, On Suicide, 1966, p. 159-200. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23998465>. Acesso em: 20 de mai. 2022.
- TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **A Província**. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1937.

- TAYLOR-STINSON, Terese. *Walking the way of Harriet Tubman. Public Mystic & Freedom Fighter*. Minneapolis: Broadleaf Books, 2023. Disponível em: [file:///D:/Usu%C3%A1rio%20\(N%C3%A3o%20deletar\)/Downloads/Walking%20the%20Way%20of%20Harriet%20Tubman%20Public%20Mystic%20and%20Freedom%20Fighter%20\(Therese%20Taylor-Stinson\)%20\(Z-Library\).pdf](file:///D:/Usu%C3%A1rio%20(N%C3%A3o%20deletar)/Downloads/Walking%20the%20Way%20of%20Harriet%20Tubman%20Public%20Mystic%20and%20Freedom%20Fighter%20(Therese%20Taylor-Stinson)%20(Z-Library).pdf) . Acesso em: 20 de mai. 2022.
- THE GENEVAN BOOK OF CHURCH ORDER. Genebra, 1556. Disponível em: <https://www.apuritansmind.com/creeds-and-confessions/the-genevan-book-of-church-order/> . Acesso em: 20 de ago. 2022.
- THE BEGINNING OF HOW SOME MISSIONS REACHED THE AMAZON REGION OF BRAZIL. Adapted from: **Only One Life to Share** by David J Phillips, 2004. Disponível em: <https://antropos.org.uk/indigenous-peoples-brazil/heart-amazonia-beyond/>. Acesso em: 20 de abr. 2021.
- THE SOCIALIST 10 COMMANDMENTS, 2011. Disponível em: <https://rethinkingchildhood.com/2011/07/26/socialist/>. Acesso em: 13 de abr. 2022.
- THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, v 1, 1987. Tradução: Renato Buzatto Neto, Cláudia Rocha de Almeida.
- TROELTSCH, Ernest. **The Social Teaching of the Christian Churches**. London: Allen & Unwin, 1931.
- TRÖHLER, Daniel. The “Kingdom of God on Earth” and early Chicago pragmatism. **Educational Theory**, v. 56, n.1, 2006, p. 89-105.
- TRÖHLER, Daniel. The technological sublime and social diversity: Chicago pragmatism as response to a cultural construction of modernity. **Brill, Pragmatism and Modernities**, 2010, p. 25 – 44. Disponível em: <https://brill.com/display/book/9789460913457/BP000004.xml>. Acesso em: 20 de ago. 2022.
- TRÖHLER, Daniel. **Los lenguajes de La educación**. Los legados protestantes em La pedagogización del mundo, las identidades nacionales y las aspiraciones globales. Barcelona: Octaedro, 2011a.
- TRÖHLER, Daniel. POPKEWITZ, Thomas S. LABAREE, David F. Introduction. children, citizens, and promised lands: comparative history of political cultures and schooling in the long 19th century. *Comparative Visions*. New York: Routledge, 2011b.
- TRÖHLER, Daniel. **Pestalozzi and the educationalization of the world**, Nova York: Palgrave Macmillan, 2013b.
- TRÖHLER, Daniel. The OECD and Cold War Culture: thinking historically about PISA. In: Heinz-Dieter Meyer, Aaron Benavot. **PISA, Power, and Policy: The emergence of global educational governance**, Symposium books, 2013c, p.141-161.
- TRÖHLER, Daniel. Educationalization of Social Problems and the Educationalization of the Modern World. In: PETERS, Michael A. **Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory**. Berlin: Springer, 2016.
- TRÖHLER, Daniel. La historia del currículo como camino real a La investigación educativa internacional. História, perspectivas, beneficios y dificultades. 2017. **Professorado Revista de currículo y formación del professorado**. v.21, n. 1, enero-abril, 2017.
- TUCKER, Ruth. **Até aos confins da terra**. São Paulo: Vida Nova, 1986.
- TYACK, David. The Kingdom of God and the Common School: protestant ministers and the educational awakening in the west. **Harvard Educational Review**. Disponível em: <https://doi.org/10.17763/haer.36.4.y45g220927118836> , Acesso em: 18 de mai. 2023.
- TYBEL, D. Introdução a Seguridade Social. In: PASSOS, R.; CHAVES, J. **Introdução ao Direito previdenciário**. 2ª ed. São Paulo: Adventure, v. I, 1998. Cap. 5, p. 16-17.
- UNESCO. Declaração mundial sobre educação para todos e plano de ação para satisfazer as necessidades básicas de aprendizagem. Jomtien, Tailândia: UNESCO, 1990. Disponível em: <https://www.unesco.org/en>. Acesso em: 12 dez. 2020. Acesso em: 20 de mai. 2022.

- UNESCO. **O perfil dos professores brasileiros: o que fazem, o que pensam, o que almejam.** Pesquisa Nacional UNESCO. São Paulo: Moderna, 2004.
- UNGER, Walter. Earnestly contending for the faith: the role of the Niagara Bible Conference in the emergence of American fundamentalism, 1875-1900, Thesis, 1981. Disponível em: <https://summit.sfu.ca/item/4002>. Acesso em: 20 de abr. 2022.
- U.S. NON -PROFIT ORGANIZATIONS IN TECHNICAL ASSISTANCE ABROAD. SUPPLEMENT 1965, New York, 1965.
- VELASQUEZ, Prócoro. Apresentação. In: SPENER, Philip J. **Pia Desideria: Um clássico do pietismo protestante.** São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1675/1985.
- VALENTIM, Carlos Antonio. O Brasil e os Brasileiros. **Fides Reformata XV**, nº 2, p. 97-107, 2010.
- VENÂNCIO Filho, Francisco. Contribuição norte-americana à educação no Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. v. 9, n. 25, nov/dez. São Paulo, 1946, pp. 229-266.
- VERA, Eugenia Roldán; FUCHS, Eckhardt. **O transnacional na história da educação.** Educ. Pesqui. [online]. 2021, v. 47. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ep/a/S434pCww9KJZKj4WHJpRxhx/?format=pdf>. Acesso em: 30 de jun. 2020.
- VERAS, Loydeanne. **MEMÓRIAS DA TERRA DE BEULÁ: a construção de uma vida e a produção de um lugar nas autobiografias de Eva Mills.** Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017.
- VERAS, Loydeanne Carreiro Silva; ORLANDO, EVELYN DE ALMEIDA. Os sentidos de uma vida: a construção de si e do grupo na materialidade de uma autobiografia. **Cadernos de História da Educação**, v.17, n.3, p.799-820, set./dez. 2018.
- VIDAL, Diana Gonçalves. As viagens, os viajantes – tantas espécies deles! Os desafios da pesquisa em história comparada da educação. In: FLORES, Cláudia; ARRUDA, Joseane Pinto (Orgs.). **A matemática moderna nas escolas do Brasil e Portugal: contribuição para a história da educação matemática.** São Paulo: Annablume, 2010, p. 08-24.
- VIDAL, D. G.; RABELO, R. S. **Movimento Internacional da educação Nova.** Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2020.
- VIEIRA, Cesar Romero Amaral. Contribuição protestante à reforma da educação pública paulista. **Comunicações**, ano 9, n.1, jun. 2002.
- VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil.** 2ª ed. Brasília: Editora da UnB, 1980.
- VIOTTI, Emília. **Coroas de glória, lágrimas de sangue: a rebelião dos escravos de Demerara em 1823.** São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- VISSCHER, Cynthia. The religious aspects of the 1893 columbian exposition: A case study of interreligious interaction and religious pluralism in the public square. Disponível em: <https://scholarworks.wmich.edu/dissertations/77/>. Acesso em: 5 de set. 2022.
- VOGT, Peter. In search of the invisible church: the hole of autobiographical discourse in eighteenth century Germany Pietism, In: LIEBURG, Fred Van (Ed.). **Confessionalism and Pietism – religious Reform in earlyModern Europe,** Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006. Disponível em:
- WALKER, David. **Appeal, in four articles, together with a preamble,** to the coloured citizens of the world, but in particular, and very expressly, to those of the United States of America (1829). Disponível em: <https://docsouth.unc.edu/nc/walker/walker.html>. Acesso em: 24 de ago. 2022.
- WARD, Patricia A. Continental spirituality and sritish protestant readers. In: COFFEY, John. **Heart religion evangelical piety in Englandand Ireland, 1690–1850.** United Kingdom: Oxford universitypress, 2016, p. 50 – 71.

WARDE, Miriam Jorge; CARVALHO, Marta Maria Chagas. Política e cultura na produção da história da educação no Brasil. **Contemporaneidade e Educação**, Ano V, n. 7, p. 9-33, 2000.

WARDE, Miriam Jorge. Americanismo e educação - um ensaio no espelho. **São Paulo em Perspectiva**. São Paulo, vol. 14, no. 2, pp. 37-43, 2000.

WARE, Jeffrey W. Ware. **A Lutheran Perspective on Lectio Divina**, Presented to the Circuit 33 Meeting / Texas District Lutheran Church - Missouri Synod, 11-7-07. Disponível em: https://www.soundwitness.org/evangel/lectio_divina.htm

WATT, Jeffrey R. **The Consistory and Social Discipline in Calvin's Geneva**, Rochester: University of Rochester press, 2020.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 2. ed. rev. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2004.

WESLEY, John. **The Christian's Pattern: or a treatise of the imitation of Jesus Christ** (Compared with the Original, and corrected through out by John Wesley), London: C. Rivington, 1735. Disponível em: <http://divinityarchive.com/handle/11258/16727>. Acesso em: FALTA

WEYMOUTH, Ross. The Unevangelised Fields Mission in Papua, 1931-1981. **The Journal of Pacific History**, 23:2, 1988, p. 175-190. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25168957>. Acesso em: 24 de ago. 2022.

WHITAKER, William. **A disputation on Holy Scripture, against the papists, especially Bellarmine and stapleton**. Cambridge: University Press, 1588/1849.

Wilde, Charles. **Acts of Faith: Muscular Christianity and Masculinity among the Gogodala of Papua New Guinea**. Oceania v. 75 n. 1, Sept., 2004. p. 32-48

WILKINSON, Paul Richard. **For Zion's Sake: Christian Zionism and the Role of John Nelson Darby**. Studies in Evangelical History and Thought. Colorado Springs, CO: Paternoster, 2007.

WOODWORTH, Arthur Vernon. **Christian Socialism in England (1903)**. Kessinger Publishing, 2010, 222 p.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. Nova Cultural: São Paulo, 2004.

Documentos online

A CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER, 1643 – 1646. Disponível em: https://www.executivaipb.com.br/arquivos/confissao_de_westminster.pdf. Acesso em: 20 de fev. 2023.

ALIANÇA DAS IGREJAS CRISTÃS EVANGÉLICAS DO BRASIL. Confissão de Fé. Disponível em: <https://www.aiceb.com.br/>. Acesso em: 15 de out. 2021.

BULLINGER, Heinrich. SEGUNDA CONFISSÃO HELVÉTICA, 1652. Disponível em: <<https://www.monergismo.com/textos/credos/seg-confissao-helvetica.pdf>>. Acesso em: 31 de ago. 2021.

CHARLES I, JAMES I (org.). **The Book of Sports: Set Forth by King Charles the I**. England and Wales (1625-1649), 1709. Disponível em:

https://books.google.com.br/books?id=OjhCAQAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 21 ago. 2022.

CONCÍLIO de Trento (1543-1563), XIX Concílio Ecumênico (contra os inovadores do século XVI), Sessão IV (8/4/1546) Disponível em:

<https://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilio/trento/>, Acesso em: 17, mar., 2022.

DOCUMENTS illustrative of english church history. The Act against puritans (1593), 35 Elizabeth, Cap. 1. Nova York: Macmillan, 1896, 492-8. Disponível em: <https://history.hanover.edu/texts/engref/er86.html>. Acesso em: 20, ago. 2021.

DOEPP, George. **Report on Secondary Education for UFM in Brazil**. Belém, 1957.

ÉDITO DE CONSTANTINO. In: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/%C3%89dito_de_Constantino. Acesso em: 8 out. 2022.

HELVETIC Consensus Formula, 1675/2012. Disponível em: <https://heidelblog.net/2012/09/helvetica-consensus-formula-1675/>. Acesso em: 20 de jun. 2023.

MÜNTZER, Thomas. **A Broadsheet from Prague**. 25 November 1521. Disponível em: <https://www.andydrummond.net/muentzer/PDFs/praguemanifesto.pdf>. Acesso em: 25 de out. 2022.

THE LADDER OF FOUR RUNGS. Guigo II. Disponível em: <https://www.umilta.net/ladder.html>. Acesso em: 07 de Nov. 2022.

Figuras e Imagens

AMAZON river plain. **Light and Life**, Mar/Apr., 1950.

AMAZONIA. n.70, Oct/Nov., 1945.

ARE MISSIONARIES Unbalanced? **Light and Life**, July/Aug., 1961.

BAPTISM at mulia. **Light and Life**, v.25, n.4, 1963.

BOKONDINI, A Battlefield. **Light and Life**, v.20, n.2, 1958.

POLIOMYELITIS. **Light and Life**, New Serie, n. 51, Nov./Dec., 1955.

BREVES (PA) School. **Light and Life**, n.B/3, p.13, Nov/Dec., 1963.

BRINGING light. **Light and Life**, Jan/Feb., 1963.

DUBAS, John. **Socialist Sunday School of Baltimore** (girls), 1912. Arthur U. Hooper Memorial Collection; Baltimore City Life Museum Collection; Maryland Historical Society. Disponível em: <https://mdhsphotographs.tumblr.com/post/19689267250/socialist-sunday-school-of-baltimore-girls>. Acesso em: 20 de jan. 2021.

HINE, Lewis Wickes. **Cannery workers**, 1911[?] [4]. Disponível em: <https://www.loc.gov/resource/nlc.05333/>. Acesso em: 29 de abr. 2022.

KANELLA PAPUA School. **Light and Life**, New Series, n. 46, Jan./Feb., 1955.

HIGH School. **Light and Life**, v.3, n.2, p.34, June, 1934.

CURURUPU School. **Light and Life**, London, Jan/Feb., 1962.

REIHLEN, Charlotte; SCHACHER, Conrad. **Der breite und der schmale Weg** - Farblithografie, Stuttgart, Stuttgarter Urfassung, 1867. Disponível em: https://youtu.be/c1L_cvNBhRc?si=usQHcAuBUo5QyNzT (27:34m) [recorte]. Acesso em 24 de jan. 2022.

REIHLEN, Charlotte; SCHACHER, Conrad. **The broad and narrow way**, edição inglesa, 1883. Disponível em: <https://www.pictureswithamessage.com/82/cat82.htm?743>. Acesso em: 23 de jul. 2021.

SCOPE Trial. **Anti-evolution book sale**. Dayton, Tennessee, 1925. Disponível em: <https://www.britannica.com/event/Scopes-Trial>. Acesso em: 17 de dez. 2022.

Revista Light and Life

AFRICA. **Light and Life**, London, v. 2, n. 7, Sept./Oct., 1933.

AFRICA. **Light and Life**, London, n. 5, May, 1936.

AFRICA. **Light and Life**, London, n. 15, Mar., 1937.

- AFRICA. **Light and Life**, London, n.36, Dec., 1938.
- AFRICA. **Light and Life**, London, Feb., 1939.
- AFRICA. **Light and Life**, London, n.42, June., 1939.
- AFRICA. **Light and Life**, London, n. 19, p. 6, Jul./Aug., 1950.
- AFRICA. **Light and Life**, London, n.37, July/Aug., 1953.
- ALLAN, Dorothy; ALLAN, Lynda. New book store in Brazil. **Light and Life**, Easton-Pa, v.22, n.4, Oct./Dec., 1960.
- AMAZONIA, **Light and Life**, n.3, v.2, Jan./Feb., 1933.
- AMAZONIA. **Light and Life**, London, n.p., n.4, Apr., 1936.
- AMAZONIA. **Light and Life**, London, n.14, Feb.,1937.
- AMAZONIA. **Light and Life**, London, n.46, Oct., 1939.
- AMAZONIA. **Light and Life**, London, n.55, Jan./Feb., 1942.
- AMAZONIA. **Light and Life**, London, n.59, Jan./Feb., 1943.
- AN IMPORTANT statement. **UFM prayer letter**. London, n.6, 1934.
- ANNUAL covenant gifts. **Light and Life**, London, n.37, Jul/ Aug., 1953.
- A PEACEFUL Christmas and a Happy New Dear. **Light and Life**, London, n.12, Dec., 1936.
- A TRIBUTE. **Light and Life**, London, v.2, n.18, 1956.
- BAKER, Mary. Now or never. **Light and Life**, Harrisburg, Pa., v.13, n. 2, 1952.
- BANNER, Horace. God hasten the day! **Light and Life**, London, v.2, n.5, May/June.,1933.
- BANNER, Horace. Urubu haunts. **Light and Life**, London, v.2, n.8, Nov/Dec., 1933.
- BANNER, Horace. Amazônia. **Light and Life**, London, n. 41, May., 1939.
- BANNER, Horace. 1940 The year of the rich harvest. **Light and Life**, London, n.51, Jan., 1941.
- BANNER, Horace. Amazonia. **Light and Life**, London, n.61, July/Aug., 1943.
- BANNER, Horace. **Light and Life**, London, n.61, July/Aug., 1943.
- BANNER, H. Mitos dos índios Kayapó. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 38-39, 1957. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/110359>. Acesso em: 2 set. 2022.
- BANNER, Horace. Shipwrecked. **Light and Life**, London, July/Aug., 1960.
- BARNES, Richard; BARNES, Dorothy. Teaching Teachers at Banjwadi. **Light and Life**, Easton-Pa, v. 21, n.1, 1959.
- BIRD, M. Pray, give, work. **Light and Life**. v. 50, Sep./Oct., 1955.
- BJERKSETH, Olive. Our Bongondza School. **Light and Life**, Harrisburg-Pa., n.1, v.12, 1951.
- BOOTH, Edna. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, v. 14, n.1, 1953.
- BOOTH. Gordon, Forethought and Faith. **Light and Life**, London, Sept./Oct., 1959.
- BOYES, Herbert G.; BOYES, Marjorie S. The waiting harvest. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, n.3, v.2, July/Sept., 1950.
- BRIEF history and work report of the Unevangelized Fields Mission. **Light and Life**, Easton-Pa, v.23, n.3,1961.
- BRIGGS, Frank. **Light and Life**, London, n. 9, n.p, Sept., 1936.
- BUNDUKI, **Light and Life**, London, n. 32, August, 1938.
- CARPER, Delbert; CARPER, Lois. **Light and Life**, Easton-Pa., v.18, n. 1, 1956.
- CARPER, Delbert; Carper, Lois. Blessings and Buildings. **Light and Life**, Easton-Pa. v. 18, n.2, 1956.
- CARTER, Mary. **Light and Life**, London, n.20, Aug., 1937.
- CARTER, Mary. **Light and Life**, London, n. 4, June, 1944.
- CIRCULAR-LETTER from mr. Buckley. **Light and Life**, London, v. 1, n. 3, Dec. 1931/ Jan./1932.
- CONGO Chief Save dat Clinic. **Light and Life**, Easton-Pa, v. 25, n. 2, 1963.

- CUNNINGHAM, Angus. **Light and Life**, Easton-Pa, v. 24, n.1, 1962.
- CUNNINGHAM, Angus. The power of print in Brazil. **Light and Life**, Easton-Pa, v. 25, n. 1, 1963.
- DAVIES, A. W. A week of great blessing. **Light and Life**, London, v.1, n.6, June/July, 1932.
- DAVIES, A. W. A desire for Christ. **Light and Life**, London, v.2, n.3, Jan./Feb., 1933.
- DEAR friends. **Light and Life**, London, July, 1940.
- DEASEY, D. Papuans crowd for conventions. **Light and Life**, London, n.43, July/Aug., 1954.
- DENNIS, Keith. **Light and Life**, London, n.54, Nov./Dec., 1941.
- DOEPP, Georege. A new school in the state of Maranhao. **Light and Life**, Easton-Pa. n.1, v.20, Jan/Feb.,1958.
- DONALDSON, Richard. From Papua. **Light and Life**, London, n.51, Jan., 1941.
- DRYSDALE, Albert. Papua. **Light and Life**, London, n.8, Aug., 1936.
- EVENING, D. Letter from mr. Evening. **Light and Life**, London, Dec./Jan., 1931, 1932.
- EVENING, D. A day's routine. **Light and Life**, London, v.1, n.4, Feb/Mar.,1932.
- EVENING, D. Letter from. **Light and Life**, London, v.1, n. 3, Dec./Jan., 1932.
- EVENING, D. **Light and Life**, London, v.2, n. 4, Apr./Mar., 1933.
- EVENING, D. Telling the little ones. **Light and Life**, London, v.2, n. 3, Jan/ Feb., 1933.
- EVENING, D. Africa. **Light and Life**, London, v.4, n.1, Mar., 1935.
- EVENING, D. Orange blossoms at Boyulo. **Light and Life**, London, n.6, Jun., 1936.
- EXTRACTS from the annual report from belgian congo. **Light and Life**, London, n. 37, July./Aug., 1953.
- FIELD report for 1935. **Light and Life**, London, n.2, Feb., 1936.
- FURTHER deputation work. **Light and Life**, London, v.1, n.4, Feb./Mar., 1932.
- FOREIGN missionaries are still needed. **Light and Life**, London, Nov./Dec., 1961.
- GLORIFIED, **Light and Life**, London, Aug./Sept., 1931.
- HANSON, Stanley; HANSON, Gladys. Is orphanage work important? **Light and Life**, v. 22, n. 2, 1960.
- HARRIS, Leonard. F. The harvest of early days. **Light and Life**, London, v.1, n.1, Aug./Sep., 1931.
- HARRIS, Leonard F. Report on journey among the Guajajaras around Barra-do-Corda. **Light and Life**, London, v.1, n.3, Dec. 1931/Jan.,1932.
- HARRIS, Leonard F. Amazonia waits. **Light and Life**, London, v. 2, n. 7, p.129, Sept./Oct., 1933.
- HARRIS, Leonard F. The matter of salvation. **Light and Life**, London, n.5, v.2, May/June, 1933.
- HARRIS, Leonard. F. Amazonia. **Light and Life**, London, n.70, Oct./Nov., 1945.
- HARRIS, Leonard F. Laboures togheter with God. **Light and Life**, London, n. 21, nov./dec., 1950.
- HARRIS, Leonard F. Congo Crowds. **Light and Life**, London, v. 15, n. 1, 1954.
- HARRIS, Leonard F. Seeing the Africa of today. **Light and Life**, London, n. 40, Jan/Feb., 1954.
- HAWKINS, Neill. Amazonia. **Light and Life**, London, n.65, Jul/Aug., 1944.
- HAWKINS, Robert; HAWKINS, Florine. Waiwai Land. **Light and Life**, Harrisburg-Pa., L&L, v. 14, n.1, 1953.
- HAWKINS, Robert. That they may read. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, v.14, n.3, 1953.
- HAYES, Margaret. Why A Nurse Prefers Congo. **Light and Life**, Easton-Pa. v. 25, n. 2, 1963.
- HEADQUARTERS notes. U.F.M. News letter. **Light and Life**, London, n.2, 1935.
- HEADQUARTER notes. **Light and Life**, London, n.19, July, 1937.
- HEATH, Harry. First impressions. **Light and Life**, London, n.2, v.1, Oct/Nov., 1931.

- HEATH, Harry. Amazonia. **Light and Life**, London, n. 77, Jan./Feb., 1947.
- HESSION, Roy. Congo visit on your behalf! **Light and Life**, London, n.21, Nov./Dec., 1950.
- HESSION, Roy. Visit to Congo. **Light and Life**, London, n.22, Jan./Feb., 1951.
- HOEL, Theodore. Village convention and advance to new Areas. **Light and Life**, Harrisburg-Pa. n.1, v.14, Jan/Feb/Mar.,1953.
- HOEL, Theodore; HOEL, Alma. Native Church at Awaba. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, v. 17, n. 2, Abr./May/ June, 1955.
- I'LL SEE YOU IN HEAVEN. **Lifeline**, Easton-Pa, v.27, n.3, 1965.
- INGLESON, Betty. Africa. **Light and Life**, London, n.64, Abr./May, 1944.
- INGLESON, Betty. When the missionaries return! **Light and Life**, London, n.48, Oct./Nov., 1942.
- JENKINSON, Herbert. Africa. **Light and Life**, London, n. 10, Oct., 1936.
- JENKINSON, Herbert. **Light and Life**, London, n. 11, Nov., 1936.
- JENKINSON, Herbert. Africa. **Light and Life**, London, n.38, Feb., 1939.
- JENKINSON, Herbert. Building a Congo station. **Light and Life**, London, n. 45, Jan/Fab., 1945.
- JENKINSON, Mr. Africa/Bongondza. **Light and Life**, London, n. 73, May/June, 1946.
- JENKINSON, Herbert. Abundant labours. **Light and Life**, London, n.20, sept./oct., 1950.
- JENKINSON, Herbert. Survey of UFM Congo field. **Light and Life**, London, Nov/Jan., 1959, 1960.
- JENKINSON, Herbert. River trek in Congo. **Light and Life**, London, Sept./Oct., 1961.
- JENKINSON, Herbert. Come over. **Light and Life**, London, mar./abr., 1962.
- JOHNSTONE, William. **Light and Life**, London, n. 21, Sept., 1937.
- KEENER, Luella. Unevangelized Fields Mission 25th Anniversary Banquet. **Light and Life**, Easton-Pa, n.2, v.19, 1957.
- KEENER, B. Lehman, **Light and Life**, Easton, Pa., v. 21, n. 4, 1959.
- KERRIGAN, George. Mambera, or the curse of Bomili. **Light and Life**, London, p. 6, v.1, n.1, Aug./Sept.,1931.
- KERRIGAN, George. Missionary education in the Congo. **Light and Life**, London, n.2, Feb., 1936.
- KERRIGAN, George. **Light and Life**, London, n. 9, Sept./Oct., n. 38, 1954.
- KERRIGAN, G. The First ordination service in Africa. **Light and Life**, London, n. 45, Nov./Dec., 1954.
- KERRIGAN, George. **Light and Life**, Easton-Pa, n. 2, v. 20, 1958.
- KESWICK, George. **Light and Life**, London, n.1, Aug./Sept., 1931.
- LARSON, Alfred. That they may teach others also. **Light and Life**, Harrisburg-Pa., v.15, n.3, 1954.
- LEA, Frank Bernard. Papua. **Light and Life**, London, n.16, Apr., 1937.
- LEA, Frank Bernard. Papua. **Light and Life**, London, n.21, Sept., 1937.
- LEA, Frank Bernard. Papua. **Light and Life**, London, n.23, Nov., 1937.
- LEARN TO READ. **Light and Life**, London, v.2, n. 5, May/June, 1933.
- MAGANGA. **Light and Life**, London, n.9, Sept., 1936.
- MAGANGA'S first wedding. **Light and Life**, London, n.30, June., 1938.
- MCCOMB, Willian. Response of the brazilian. **Light and Life**, London, v. 2, n.8, Nov./Dec., 1933.
- McCOMB, Willian. Amazonia. **Light and Life**, London, v.3, n.4, Dec., 1934.
- MERRIWEATHER, John. Evangelizing by Gramophone Records. **Light and Life**, London, n. 47, Mar./Apr., 1955.
- MILLS, Eva. Our orphanage in Breves. **Light and Life**, London, n.26, Sept./Oct, 1951.
- MILLS, Eva. News from Breves. **Light and Life**, Harrisburg-Pa. v.13, n.3, 1952.

- MILLS, Eva. Why Education on the Mission. **Light and Life**, Easton-Pa, v.22, n.2, 1960.
- MISSIONS and missionaries. **Light and Life**, London, Feb., 1939.
- NATIVE schools. **Light and Life**, London, n.16, Jan./Feb., 1950.
- NEUENDORF, Alwyn. One Thing in Common. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, v.17, n.2, 1955.
- NEW committee members. **Light and Life**, London, v.1, n. 1, Aug./Sept., 1931.
- ODMAN, Ralph B. Faith missions and the church. **Lifeline**. Easton-Pa, 1964.
- OFFERTORY boxes. **Light and Life**, London, v. 1, n.1, Aug./Sept., 1931.
- OUR HEADQUARTER. **Light and Life**, London, n.46, Oct., 1939.
- OUR MAGAZINE. **Light and Life**, London, v.2, n. 3, Jan./Feb. 1933.
- OUTLOOK. **Light and Life**, London, v.1, n.3, Dec. 31/Jan. 1932.
- PAPUA. **Light and Life**, London, v. 2, n.3, Jan./Feb., 1933.
- PAPUA. **Light and Life**, London, v. 2, n. 4 Mar./Apr., 1933.
- PAPUA. **Light and Life**, London, n. 5, May, 1936.
- PAPUA. **Light and Life**, London, n.16, Apr., 1937.
- PAPUA. **Light and Life**, London, n. 21, Sept., 1937.
- PAPUA. **Light and Life**, London, n.41, May., 1939.
- PAPUA. **Light and Life**, London, n.43, June., 1939.
- PAPUA. **Light and Life**, London, Oct./Nov., 1943.
- PENGILLY, Joan. **Light and Life**, **Light and Life**, London, n.56, Apr./ May., 1942.
- PENGILLY, Joan. **Light and Life**, n.64, Apr./May., 1944.
- PERSSE, Aroon. An evangelistic tour. **Light and Life**, London, v.2, n.5, May./June., 1933.
- PERSSE, Aroon. Amazonia. U.F.M Prayer Letter. **Light and Life**, London, n.1, 1934.
- PETERS, John; PETERS, Lorraine. Iro, witchdoctor of sheidshan tribe. **Light and Life**, Easton-Pa, v. 22, n. 3, 1960.
- PETERS, John; PETERS, Lorraine. MUCAJAI MIRACLES, **Light and Life**, Easton-Pa, v.22, n. 3, 1960.
- PUDNEY, E. J. General Requirements for Missionary Service. **Light and Life**, London, v. 20, n.3, 1958.
- RADDON, Jean. Light in the Darkness of Central Africa. **Light and Life**, London, n. 44, Sept./Oct., 1954.
- RENNARD, Rane. **Light and Life**, London, n.6, June, 1936.
- REPORT of Congo evacuation presented to home council of the Unevangelized Fields Mission by Congo missionaries. **Light and Life**, Easton-Pa, v. 22, n. 3, 1960.
- RIMMER, Louie. Notícias dos campos. **U.F.M Prayer Letter**, n.1, 1935.
- RIMMER, Louie. Glad news from Boyulu. **Light and Life**, London, n.8, Aug., 1936.
- ROCHE, Richard. Bible Preaching among Indians. **Light and Life**, London, May/June, 1961.
- ROBERTS, Fred. Literally seeking the lost. **Light and Life**, London, n.4, v.1, fev-mar., 1932.
- ROBERTS, Fred. Faith tested by famine. **Light and Life**, London, v.1, n.6, June/July, 1932.
- ROBERTS, Fred. Looking ahead. **Light and Life**, London, n. 2, v.2, Nov./Dec., 1932.
- ROGERS, Olive. **Light and Life**, London, Jan./Feb., 1943.
- ROGERS, Olive. **Light and Life**, London, n.47, May./June, 1947.
- ROGERS, Olive. **Light and Life**, London, n. 35, Mar./Apr., 1953.
- SENT forth-but with him. **Light and Life**, London, n.40, Apr., 1939.
- SESSOMS, John. Intolerance. **Light and Life**, Harrisburg-Pa., v. 17, n. 1, 1955.
- SLEEPING in harvest time. **Light and Life**, London, n° 17, May, 1937.
- SMITH, Elsa. **Light and Life**, London, Aug., 1936.
- SMITH, Elsa. Papua. **Light and Life**, London, n.5, Mar., 1937.

- SOUTHARD, Marshall. Thanks to the Belgian Government. **Light and Life**, London, v.17, n.4, 1955.
- SOUTHARD, Marshall. Literature news from the Congo. **Light and Life**, London, n° 14, May/June., 1959.
- STORY, Robert. Balimo in New Guinea. **Light and Life**, London, p. 12, Sep./Oct., 1959.
- STUDYING in Belgium. **Light and Life**, London, v. 12, n. 1, 1951.
- TAYLOR. Lynn A. Our First annual banquet. **Light and Life**, London, v.14, n. 2, 1953.
- TEALE. Ronald. News from Ronald Teale. **Light and Life**, London, n.50, out./nov., 1940.
- TEALE, Ronald. News from our Papuan front. **Light and Life**, London, July/Aug., 1941.
- TEALE, Ronald. What Prayer did Where Satan Reigned. **Light and Life**, London, n. 21, Nov./Dec., 1950.
- TEALE, Ronald. Conflicts and conquests in Papua. **Light and Life**, London, n.22, Jan./Feb., 1951.
- THAT AFRICA may know. **Light and Life**, London, v.2, n.8, Nov./Dec., 1933.
- THE CHALLENGE of Africa! **Light and Life**, London, n.43, July/Aug., 1954.
- THE CHURCH that is in" Boyulu. **Light and Life**, London, v. 3, n. 3, Oct., 1934.
- THE CONGO Massacre. **Christianity Today**, Chicago, p.40, v.9, n.6, Dec., 1964.
- THE 1943 ANNUAL meeting. **Light and Life**, London, n. 61, July/Aug., 1943.
- THE NEW ZEALAND Division of the U.F.M. **Light and Life**, London, n.2, Feb., 1936.
- THE SEQUEL to the sacrifice of the three Freds. **Light and Life**, London, n.18, June, 1937.
- THE WORD'S supreme need. **Light and Life**, London, n.53, July/Aug., 1941.
- THOMAS, George. Reaping the harvest. **Light and Life**, London, n.2, v.1, Oct./Nov., 1931.
- THOMAS, George. An indian devil-feast. **Light and Life**, London, v.1, n. 5, Apr./May, 1932.
- THOMAS, George. Indian children soaked in the word. **Light and Life**, London, v. 2, n. 1, ago./set., 1932.
- THOMAS, George. First fruits among the women. **Light and Life**, London, n.5, v.2, May/June., 1933.
- THOMAS, George. Fields white unto harvest. **Light and Life**, n°4. v.2, Mar./Apr., 1933.
- THOMAS, George. Amazonia. **Light and Life**, London, n. 44, Aug.,1939.
- TRAPP, Earl. INDIAN WORK REPORT FROM THE XINGU. **Light and Life**, London, v. 22, n. 4, p. 13, 1960.
- TRAPP, Earl; TRAPP, Ivy. M.A.F. Helps our Amazon missionaries. **Light and Life**, Easton-Pa, v. 22, n. 4, p.13,1961.
- TO ALL OUR FRIENDS IN WALES. **Light and Life**, London, v. 1, n. 4, Feb./Mar., 1932.
- TRACY, Frances. What does one do on a jungle station? **Light and Life**, London, v. 22, n.4, p. 12, 1960.
- TWYMAN, Leonard. News from Papua.**Light and Life**, London, n.3, v.4, Oct., 1935.
- TWYMAN, Leonard. Papua. **Light and Life**, London, n.10, Out., 1936
- TWYMAN, Leonard. Behold! the light has come. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, v. 14, n. 3, 1953.
- TWYMAN, Leonard. Among the Untamed Taxis of New Guinea. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, v. 17, n. 4, 1955.
- URECH, G. M. School evangelism. **Light and Life**, London, n.14, May/June, 1959.
- VELDUIS, J. M. Pioneering. **Light and Life**, London, n. 51, Nov./Dec., 1955.
- WALBY, Mr. and Mrs. Africa. **Light and Life**, London, Nov./Dec., n. 76, 1946.
- WALBY, Alfred. Weeds and the Word. **Light and Life**, London, n.51, Nov./Dec., 1955.
- WALKER, Viola. AFRICA. **Light and Life**, London, N.17, May, 1937.
- WALKER, Viola. M. Licorice sticks. **Light and Life**, London, n.57, Jul./Aug., 1942.

- WALKER. Among the pygmies in the Belgian Congo. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, v.14, n. 3, 1953.
- WATCHMAN, what of the night? **Light and Life**, London, n. 46, Oct., 1939.
- WEBER, Irene. CARTA, 1960.
- WHAT ARE THEY AMONG SO MANY? **Light and Life**, London, n.2, Feb., 1936.
- WHERE STANDS the UFM in the present theological and ecclesiastical scene. **Lifeline**, Easton-Pa, v.26, n.2, 1964.
- WHY I HAVE faith in the inspiration of the scriptures. **Lifeline**, Easton-Pa, v. 24, n. 3, 1962.
- WINNING God's war in brazil. **Light and Life**, London, n.21, Sept., 1937.
- WOODWORTH, Marylin. Building for Eternity. **Light and Life**, Harrisburg-Pa, n.3, v.15, 1954.
- WOOTTON, Ernest. Problems of evangelization. **Light and Life**, London, p. 51, Jan./Feb., 1933.
- WOOTOM, Ernest, Ana WOOTOM. Lagoa de Pedra. **Light and Life**, London, n° 21, Sep., 1937.
- WOOTTON, Enrnest. Amazonia, **Light and Life**, London, Jan. 1938.
- WRIGHT, Joseph. Amazonia. **Light and Life**, London, n.38, fev., 1939.