

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

**O POVO DO LIVRO: UMA HISTÓRIA DA INSERÇÃO DO
PROTESTANTISMO EM MANAUS (1888-1944)**

SANDRO AMORIM DE CARVALHO

MANAUS
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA

SANDRO AMORIM DE CARVALHO

**O POVO DO LIVRO: UMA HISTÓRIA DA INSERÇÃO DO
PROTESTANTISMO EM MANAUS (1888-1944)
“VERSÃO CORRIGIDA”**

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
História da Universidade Federal do
Amazonas, como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre

Orientadora: Profa. Dra. Katia Cilene do Couto

MANAUS
2015

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

C331p Carvalho, Sandro Amorim de
O Povo do Livro : uma história da inserção do protestantismo em
Manaus (1888-1944) / Sandro Amorim de Carvalho. 2015
140 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Profa. Dra. Katia Cilene do Couto
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do
Amazonas.

1. Marcus E. Carver. 2. Evangelização. 3. Missões Protestantes.
4. Biografia. 5. Representações. I. Couto, Profa. Dra. Katia Cilene
do II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

O POVO DO LIVRO: UMA HISTÓRIA DA INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO EM MANAUS (1888-1944)

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em História do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, aprovada em _____ de _____ de 2015, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dr^a. Katia Cilene de Couto (UFAM)

Presidente

Profa. Dr. Ipojucan Dias Campos (UFPA)

Profa. Dr^a. Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto (UFAM)

Profa. Dr^a. Maria Roseane Corrêa Pinto Lima (UFPA)

Suplente

Prof. Dr. Deodato Ferreira da Costa (UFAM)

Suplente

Epígrafe

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e a especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em casas gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida admirável e, sem dúvida, paradoxal. Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros.

*Toda pátria estrangeira é pátria deles,
a cada pátria é estrangeira.*

(Carta a Diogneto, § 5)

Dedicatória

À minha amada esposa, Edilce Carvalho, fiel companheira que se mantém firme ao meu lado em todos os momentos.

Ao meu filho, Jessé Vitor, que entendeu a necessidade de ficar em casa nos finais de semana.

A Marcus Ellsworth Parver, in memoriam, que representa, em seu sentido mais amplo, os missionários e missionárias que, abnegados, doam suas vidas em prol do evangelho.

Logo a aurora brilha.

AGRADECIMENTOS

Te Deum laudamus (A ti, ó Deus, louvamos)!

Por todas as forças, ânimo, inteligência, determinação, persistência, enfim, “tudo vem de ti, nós apenas te demos o que vem das tuas mãos” (1º Crônicas, 29.14). Não poderia iniciar de outra forma meus agradecimentos, pois creio que toda capacidade vem do Pai das Luzes, a Ele toda glória, honra e louvor.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que concedeu bolsa por um ano (2014), no momento crucial da pesquisa permitiu um ano sabático para que eu pudesse me dedicar à sua produção.

À professora Katia Cilene de Couto, minha orientadora que aceitou o desafio de guiar-me pelos meandros da historiografia. Sem suas orientações talvez não tivesse percorrido o caminho até aqui.

Ao professor James Roberto da Silva, coordenador do Programa, que, pacientemente, mostrou os caminhos da burocracia acadêmica.

Aos professores Adriana Angelita da Conceição, Eloína Monteiro dos Santos e Nelson Tomelin, Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro, Maria Luiza Ugarte Pinheiro e Patrícia Rodrigues Silva e Marcelo Seráfico Assis de Carvalho, este do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pela inspiração.

Aos professores Deodato Ferreira da Costa e Almir Diniz, por suas orientações e pelos detalhes observados na Banca de Qualificação, é sempre um diálogo profícuo.

Ao Coronel de Artilharia Marcos Antonio Malizia De Lamare, que em 2013, comandava o Colégio Militar de Manaus e autorizou minhas saídas para cursar as disciplinas do PPGH.

Aos atendentes da Biblioteca Arthur Vianna, em Belém (PA), que se prontificaram em fazer a busca e o envio de documentos.

Ao atendente do Centro Cultural dos Povos da Amazônia, por seu precioso auxílio ao disponibilizar o acervo da hemeroteca.

Ao Bp. Saulo Maurício de Barros, Bispo Diocesano da Amazônia, da Igreja Anglicana do Brasil, em Belém (PA), pelo precioso auxílio ao enviar as principais fontes desta pesquisa.

Ao maestro Rolando de Nassau que me enviou uma cópia do hinário elaborado por Marcus Carver para ser utilizado na liturgia de sua igreja.

Aos professores Ipojucan Dias Campos e Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra Pinto, por suas enriquecedoras observações durante a defesa.

Enfim, a todos os que de algum modo contribuíram para a concretização dessa pesquisa.

Meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Esta dissertação apresenta o relato da inserção do protestantismo na cidade de Manaus (AM), entre os anos de 1888 e 1944. É resultado de pesquisa sobre a atividade missionária do Rev. Marcus Ellsworth Carver e sua contribuição para a formação de uma cultura evangélica oriunda de seu imaginário e de suas representações de mundo, apresentando-o como primeiro missionário protestante a estabelecer na cidade de Manaus atividades de pregação, leitura e ensino público da Bíblia, o que culminou na fundação da Missão Bethesda e da Igreja Evangélica Amazonense. Em 1908, ao retornar para os Estados Unidos, deixa a Igreja sob a direção do Pr. Juvêncio Paulo de Mello. Para analisarmos sua trajetória de vida e atuação adotamos como metodologia de pesquisa as abordagens historiográficas da micro-história, história do imaginário e a biografia histórica. É interessante destacar que para Carver os instrumentos utilizados na evangelização missionária protestante, a Bíblia e os cânticos, são muito importantes. Demonstrando que a mensagem protestante dualista do mundo em puro e impuro, entre sagrado e profano.

Palavras-Chave: Marcus E. Carver. Missões Protestantes. Evangelização. Biografia. Representações.

ABSTRACT

This dissertation presents the history of the inserting and expansion of Protestantism the city of Manaus (AM), between the years of 1888 to 1944. This is a result of research on the missionary activities of the Rev. Marcus Ellsworth Carver and his contributing to the insertion Protestantism in the city of Manaus. Deriving from his imaginary world and its representations, presenting him as the first Protestant missionary to establish in city of Manaus of activities the preaching, reading and public the Bible teaching, which culminated the foundation of Bethesda Mission and the Amazonense Evangelical Church. In 1908, when he returned to the United States, leaves church to give leadership to Pr. Juvêncio Paulo de Mello. In order to we analyze his life trajectory that we adopted research methodology the historiographical approach micro-history, history of imaginary and the historical biography. We underline that for Carver the instruments used in evangelization Protestant missionary, the Bible and songs, are very important. Demonstrating that the Protestant message polarizes the world in pure and impure, between sacred and profane.

Key-words: Marcus E. Carver. Protestant missions. Evangelization. Biography. Representations.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1: Rev. Marcus Ellsworth Carver.....	132
Figura 2: Quadro com as principais Sociedades Missionárias.....	132
Figura 3: Harmonium.....	133
Figura 4: Capa de: <i>A Short History of Bethesda Mission</i>	133
Figura 5: Planta de Manaus de 1906.....	134
Figura 6: Capa do jornal A Paz.....	135
Figura 7: Capa do jornal <i>O Monitor</i>	136
Figura 8: Crédito da foto da Capella do Salvador.....	136
Figura 9: Capella do Salvador.....	137
Figura 10: James Gillespie Blaine, <i>the "Plumed Knight"</i> (1830-1893).....	137
Figura 11: Charge: James, O Cavaleiro Emplumado. " <i>The Plumed Knight</i> ".....	138
Figura 12: Mary Abigail Dodge (Gail Hamilton) (1838-1896).....	139
Figura 13 – Capa do Hinário: <i>Os Canticos do Christão</i>	139
Figura 14 – Gravura do Hinário: <i>Os Canticos do Christão</i>	140
Figura 15 – Letra do Hino <i>Firme nas Promessas</i>	140

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	13
1. A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO EM MANAUS NO FINAL DO SÉCULO XIX: ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	18
1.1 UM ITINERÁRIO DE PESQUISA: EXISTIAM PROTESTANTES NA MANAUS NA BELLE ÉPOQUE?	18
1.2 A EVANGELIZAÇÃO PROTESTANTE NO AMAZONAS: UM TERRITÓRIO DESOCUPADO	22
1.3 O FENÔMENO RELIGIOSO COMO EXPERIÊNCIA HUMANA	26
1.4 REVISÃO DA LITERATURA	49
1.5 AS FONTES: CONSTRUINDO UM CORPUS DOCUMENTAL	58
2. AQUELES QUE TRANSTORNAM O MUNDO CHEGARAM AQUI!	66
2.1 UM “BÍBLIA” ENTRE NÓS: MARCUS CARVER E SUA MISSÃO.	69
2.2 MANAUS À ÉPOCA EM QUE CARVER CHEGOU PARA EVANGELIZAR	74
2.3 OS INSTRUMENTOS DE MISSIONAÇÃO: A LEITURA BÍBLICA E OS CÂNTICOS	77
3. FIZ-ME TUDO PARA COM TODOS, COM O FIM DE ALCANÇAR ALGUNS	92
3.1 UMA CASA DE ORAÇÃO PARA TODOS OS POVOS	93
3.2 UMA IGREJA PARA TODOS: PORQUE NÃO HÁ ACEPÇÃO DE PESSOAS.	99
3.3 OS COOPERADORES DO EVANGELHO	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
FONTES	123
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126
ANEXOS	132

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

“Se algo nos incomoda, não devemos evitá-lo ou fugir dele, mas pesquisá-lo para entendê-lo”. Estas palavras foram proferidas durante uma aula de Teoria Sociológica, o professor explicava como chegamos ao objeto de pesquisa. Foi isto que aconteceu, um problema que não nos saía da cabeça, a inserção do protestantismo em Manaus. Resolvemos, então, investigá-lo, pois como membro de igreja protestante nunca ouvimos algum relato convincente acerca do assunto. Esta dissertação apresenta os resultados dessa pesquisa, é o resultado da busca para questionamentos acerca de quem foram e quando chegaram os primeiros missionários protestantes à cidade de Manaus.

A História da Igreja Cristã na Amazônia, isto é sua produção historiográfica, esteve voltada, em sua maioria, para análise da missionação católica. São obras que tratam da presença católica na região Amazônica através de suas ordens ou das visitas do Santo Ofício. A História das Religiosidades de modo semelhante volta-se para as manifestações religiosas indígenas e suas associações ao catolicismo e aos ritos das religiões afrodescendentes. Não significa colocar em causa a validade e a importância dessas pesquisas, pelo contrário, devem ser feitas ainda mais. Contudo, percebemos que, em certa medida, havia um silêncio no tocante a presença evangélica ou protestante na cidade de Manaus, assim como na região Amazônica. Exceto, por algumas pesquisas desenvolvidas em Programas de Pós-Graduação da UFAM, dissertações que surgiram nos Mestrados de Sociologia e Sociedade e Cultura. Ainda assim, a lacuna em História e o problema que nos incomodava continuavam.

Passamos, então, a buscar fontes que possibilitassem a construção de uma pesquisa referente ao tema. Ao realizar a pesquisa encontramos uma referência ao primeiro jornal evangélico de Manaus citada por Betty Antunes, historiadora e musicista da Igreja Batista, que durante suas pesquisas sobre a história dos Batistas no Brasil, especialmente a região sudeste, encontrou o jornal *A Paz*, editado na cidade de Manaus no final do século XIX por um missionário chamado Marcus Ellsworth Carver, a partir de sua descoberta continuou o levantamento de dados e descobriu que se tratava de um grupo protestante que conhecera quando morou em Manaus na década de 1930, enquanto seu esposo pastoreava a Igreja Batista de Constantinópolis no bairro de Educandos.

Ao seguir por essa linha de investigação descobrimos documentos que nos conduziram ao nome de Marcus E. Carver, identificado como um missionário metodista que chegou a Manaus no início de ano de 1888. As fontes encontradas foram diversas: cartas, relatórios, imagens e jornais. Contudo, havia um silêncio a respeito de quem era Marcus Carver, de sua atuação e dos resultados de seu projeto missionário, talvez por desconhecem sua existência dentro das igrejas evangélicas. Por isto, fomos conduzidos a questionar: Até que ponto o silêncio quanto à ação missionária de Marcus E. Carver foi intencional e de que modo esse missionário contribuiu para a construção das representações que se faziam dos protestantes em Manaus no final do século XIX? Esta se tornou a indagação que nos inquietava e ainda gerara outros questionamentos, que procuramos responder nesta dissertação, a partir das fontes encontradas. Questionamos o porquê do silêncio quanto à ação missionária de Marcus E. Carver em Manaus? Se teria sido intencional a tentativa de apagamento da memória do Rev. Carver? Porque ele mudou de denominação protestante e em que medida a mudança de ramo protestante influenciou a ação missionária de Carver e seu modo de representar o mundo? Em quais circunstâncias desenvolveu-se o trabalho missionário realizado por Carver em Manaus? Quais foram os resultados desse trabalho?

Essas questões, que são respondidas na escrita desta dissertação, passaram a direcionar a leitura que se fazia das fontes e, a partir delas, elaborar objetivos a serem alcançados ao final da dissertação. Procuramos analisar a ação missionária do Rev. Marcus Ellsworth Carver como contribuição protestante para a evangelização e a formação de uma cultura evangélica na sociedade manauara no início do período republicano. Assim como, seu perfil como primeiro missionário protestante em Manaus. Identificando o projeto de evangelização empreendido por Carver em Manaus e sua relação com os diferentes grupos sociais que ocupavam o espaço de Manaus e seus arredores.

Uma vez eleito, Marcus Carver, tornou-se a personagem principal desta dissertação, e para analisarmos sua trajetória de vida adotamos como metodologia de pesquisa as abordagens historiográficas da micro-história, história do imaginário e a biografia histórica. Seguindo a micro-história propusemos a redução de escala de observação, isto é, buscamos entender a visão religiosa da sociedade no final do século XIX, em macro e micro escala, através de um fragmento privilegiado. Por imaginário, entendemos como a capacidade humana para criar representações do mundo, não em sentido de um mundo que não existe, mas em sentido de existência real daquilo que estrutura o mundo dentro do

mundo, a cultura dentro da cultura. A biografia é tomada aqui como trajetória de vida, optamos por conduzi-la colocando a figura de Carver como ponto central, em torno do qual as representações e práticas protestantes são analisadas, a partir de suas próprias representações e práticas.

A dissertação estrutura-se em três capítulos.

O capítulo primeiro – *A inserção do protestantismo em Manaus no final do século XIX: aspectos teórico-metodológicos* – tem por finalidade apresentar os aportes teóricos da pesquisa, ao mesmo tempo em que conceitua os termos que serão empregados durante o desenvolvimento do trabalho. Procuo expor a trajetória percorrida para encontrar o objeto de pesquisa. Além disso, neste capítulo mostra-se o processo de levantamento das fontes, acervos e bibliotecas visitadas, indico as principais fontes para a realização da pesquisa. As teorias e conceitos historiográficos que norteiam a análise das fontes são demarcados nesse capítulo, bem como o desenvolvimento da história das religiões e religiosidades, a partir de uma perspectiva da História Cultural em diálogo com a Antropologia, a Sociologia e a Teologia. Esboçamos a atividade missionária protestante na região amazônica durante o final do século XIX e início do XX, juntamente com a visão por parte das Sociedades Missionárias de que a Amazônia tratava-se de um campo missionário aberto, semelhante a um deserto devido à escassez de missionários protestantes na região. Acrescento a isso breve descrição dos ramos protestantes abraçados por Marcus Carver, que ao chegar à cidade de Manaus representa o ramo conhecido como Metodista, pois a Sociedade Missionária que o enviou era da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos. Contudo, cerca de dois anos após sua chegada deixa esse ramo do protestantismo e passa a professar outro ramo, o Anglicanismo.

No segundo capítulo – *Aqueles que transtornam o mundo chegaram aqui!* – balizado pelo aporte teórico do capítulo anterior procurei desvendar a pessoa de Marcus Carver, conhecer um pouco de sua vida. Evidencio como ele chegou ao Brasil, expondo características da Sociedade Missionária que o enviou, suas origens e anseios em relação à obra evangelística que iniciada por ele em Manaus e suas primeiras impressões da cidade. Abrimos espaço, também, para evidenciar o contexto sócio-político religioso de Manaus, à época em que Marcus Carver chegou à cidade, descrevendo o espaço urbano, sua economia e tipos humanos que a ocupavam. Destacamos nesse capítulo os instrumentos de evangelização protestante empregados por Marcus Carver, a Bíblia e os cânticos.

Chamamos atenção para seus simbolismos e suas representações, enfatizando o estranhamento, tanto de Carver, como de seus interlocutores durante suas exposições bíblicas através da pregação. Destacamos, ainda, as imagens evocadas através dos cânticos, cujo conteúdo demonstra as representações do mundo presente e da esperança da vida eterna.

Finalmente, o terceiro capítulo – *Fiz-me tudo para com todos, com o fim de alcançar alguns* – traz em seu conteúdo uma explanação acerca da prática missionária de Marcus Carver. Atividade que envolvia o anúncio da mensagem cristã com o objetivo de conquistar prosélitos, acrescida da assistência social aos que estavam próximos a ele. Dentro dessas práticas estava a realização de pregações evangelísticas em cinco diferentes pontos da cidade de Manaus, desde a área central da cidade até a periferia. No campo da assistência social estava a fabricação de roupas para serem distribuídas entre os necessitados, além disso, ele incluía a visitação aos enfermos e estrangeiros como prática diária. É nesse capítulo que falamos, ainda, dos templos construídos por Carver, de suas localizações, de seus públicos-alvo a quem se dirigia seu projeto de missionação e de seus simbolismos. Destacamos os cooperadores que ombrearam ao lado de Marcus Carver na atividade missionária, homens e mulheres que se colocaram ao seu lado para a realização do projeto missionário.

CAPÍTULO I

1. A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO EM MANAUS NO FINAL DO SÉCULO XIX: ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

O cristianismo é uma religião de historiador; [...] como Livros sagrados, os cristãos têm livros de história, e suas liturgias comemoram, com os episódios da vida terrestre de um Deus, os faustos da Igreja e dos santos. Histórico, o cristianismo o é ainda de outra maneira, talvez mais profunda: *colocado entre a Queda e o Juízo, o destino da humanidade afigura-se, a seus olhos, uma longa aventura, da qual cada vida individual, cada 'peregrinação' particular, apresenta, por sua vez, o reflexo*; é nessa duração, portanto dentro da história, que se desenrola, eixo central de toda meditação cristã, o grande drama do Pecado e da Redenção.

(Marc Bloch, 2001, p. 42)

1.1 UM ITINERÁRIO DE PESQUISA: EXISTIAM PROTESTANTES NA MANAUS NA BELLE ÉPOQUE?

A pergunta acima orientava a pesquisa que estava iniciando. O encontro com o tema se deu de forma quase casual. Procurava por algo que abordasse a presença protestante na política amazonense, ou nos dias atuais ou em algum momento na história do Amazonas.

Empreendida a investigação sobre essa presença encontrei um artigo escrito por Betty Antunes de Oliveira, publicado em *O Jornal Batista* editado pela Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro em sua publicação de 10 de setembro de 1967, página 10. O título do artigo *O primeiro jornal do Amazonas*, atraiu nossa atenção imediatamente e algumas questões surgiram: Como poderia ser o primeiro jornal do Amazonas se foi publicado em 1898, pois outros periódicos já circulavam na cidade de Manaus desde meados da década de 1850? Se for esse o primeiro jornal evangélico na cidade, quem o publicou? Qual era a igreja evangélica que existia na época que poderia ocupar-se dessa

publicação? Quando eles chegaram a Manaus? Qual sua confissão religiosa? A que grupo protestante pertencia?

Então, o foco da pesquisa mudou da participação político-partidária dos evangélicos na cidade de Manaus para a presença protestante¹ na cidade de Manaus cuja questão inicial, simplória, diga-se de passagem, contudo importante para quem está iniciando na pesquisa histórica foi descobrir quem foi o primeiro protestante em Manaus, quando chegou à cidade e à qual denominação pertencia?

O artigo citado apresentou-me o nome do Missionário Rev. Marcus Ellsworth Carver, nascido em *New York*, Estados Unidos da América, no dia 21 de março de 1863 e falecido em 24 de setembro de 1953. Sabe-se que estudou Teologia e foi enviado ao Brasil pela Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal a fim de auxiliar o trabalho de evangelização que havia em Belém (PA) liderado pelo Rev. Justus Nelson. Entretanto, ao chegar à cidade de Belém, Rev. Carver ficou apenas o tempo suficiente para aperfeiçoar a língua portuguesa e destinar-se para Manaus onde estabeleceu sua atividade missionária. A partir dessa descoberta e com a mudança no foco da pesquisa, um processo investigativo de levantamento de fontes foi iniciado, a prioridade era descobrir quem foi esse missionário. Essa busca por fontes levou-me ao IGHA – Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas onde almejava encontrar o jornal apontado como o primeiro jornal evangélico em Manaus intitulado *A Paz* e editado por Carver, contudo essa visita foi sem êxito, pois o jornal constava nos sumários do arquivo, mas não no físico e não havia qualquer outra informação acerca do missionário e da missão fundada por ele. Decidido a encontrar as fontes, dirigi-me à hemeroteca do Centro Cultural dos Povos da Amazônia onde encontrei o jornal *A Paz* e outros que continham informações sobre Carver e sua missão em Manaus. Um desses jornais foi *O Monitor*, periódico que substituiu *A Paz* e era editado por Juvêncio Paulo de Mello cooperador e substituto de Carver a frente da *Egreja Evangélica Amazonense*². Nessa hemeroteca, encontraram-se outros periódicos que

¹ Os termos *protestante* e *evangélico* nesse trabalho são intercambiáveis, porém como o termo protestante aplica-se às denominações surgidas a partir da Reforma no século XVI ou em anos subsequentes, essas denominações são chamadas de históricas quais sejam: Luterana, Reformada ou Calvinista ou Presbiteriana, Batista, Anglicana ou Episcopal (nome do anglicanismo nos Estados Unidos) e Metodistas, adotamos esse termo para nos referirmos ao missionários e seus colaboradores. Quanto a essa discussão ver. BONINO. José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*, 2002 cuja afirmação é de que “na América Latina ‘protestante’ e ‘evangélico’ (ou ‘evangelista’) têm sido sinônimos. Há cerca de 40 anos, Adam F. Sosa questionava essa identificação e sustentava que nossas igrejas eram, na verdade, ‘evangélicas’ e não, protestantes. Minha reação a essa tese foi negativa e procurei demonstrar a firme raiz protestante – ‘herdeiros da Reforma de Lutero e Calvino’ - das igrejas evangélicas latino-americanas”.

²Neste trabalho não atualizaremos a escrita dos termos.

citavam o Rev. Carver ou sua igreja, os exemplo são: *A Capital* edição de 07/10/1917 que traz um convite para os cultos realizados na *Egreja Evangélica Episcopal*; *O Evangelista* de 13 de setembro de 1903, este jornal pertencia a Igreja Batista e nessa edição apresenta as despedidas ao Rev. Carver que estaria partindo de Manaus e retornando aos Estados Unidos da América, nessa despedida encontramos uma crítica ao trabalho missionário de Carver, aqui apresentado como infrutífero, pois “ha (sic) 18 anos tem trabalhado para fundar uma igreja (sic) nesta cidade sem o ter conseguido” (n. 17, p. 3, 1903).

Ainda em busca por novas fontes, voltei-me para a internet cujas descobertas foram de extrema importância, exemplo disto é a monografia escrita pelo Bispo Saulo Maurício de Barros (2009, p. 5), Bispo Diocesano da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil em Belém/PA, nessa monografia uma nota de rodapé destacou-se, cujo conteúdo transcreve-se:

Arthur Miles Moss, [...] realizou viagens a Manaus para atender a comunidade estrangeira de anglicanos lá residentes. *Em 1888, chegou à cidade de Manaus o missionário metodista Marcus Carver.* Carver foi abandonado em seguida por seus apoiadores e realizou um trabalho independente, criando a Igreja Evangélica Amazonense. Apesar da ausência de um caráter denominacional, desde o início as comunidades utilizavam a liturgia anglicana e solicitaram, sem sucesso, que a Igreja Anglicana assumisse os trabalhos. As atividades da missão foram encerradas em janeiro de 1944, sem nunca ter conseguido o apoio formal dos anglicanos. (grifo nosso)

O conteúdo dessa nota revestiu-se de especial interesse, vemos que Arthur Miles Moss era missionário anglicano e atuou em Belém e região, atuava como capelão e esteve em Manaus, mas não fundou uma igreja nessa cidade. O que destacamos nessa nota é o encontro de alguém que sabia a qual denominação o missionário Carver pertencia e quando ele havia chegado à Manaus. Através do sítio da Igreja Anglicana obtive contato com o Bp. Saulo que externou boa vontade em ajudar e após alguns dias enviou-nos arquivos que continham cartas trocadas entre Carver e a Presidência da Igreja Anglicana do Brasil, entre Carver e os membros da *Egreja Evangélica Amazonense*, entre a Diretoria desta e a Presidência da Igreja Anglicana do Brasil e um relatório eclesiástico enviado ao Bp. Edmund Knox Sherrill resultante da visita do Bp. Euclides Deslandes no ano de 1960 à cidade de Manaus e, aquilo que se considera o mais importante documento para o desenvolvimento dessa pesquisa, um escrito de Marcus Carver no qual há o relato de dez

anos de trabalho missionário na cidade de Manaus intitulado *A Short History of Bethesda Mission*, essa fonte apresenta os progressos e reveses sofridos por ele durante esse tempo.

Além dessas fontes, obtive outras como um mapa da cidade de Manaus e suas adjacências em 1900, no qual podemos encontrar o roteiro da linha do Bonde e verificar a localização do primeiro templo construído por Carver e da segunda igreja que foi construída por ele. Essa localização geográfica dos templos nos interessa por favorecer a investigação acerca do público ao qual se destinava a missionação protestante, visto que o primeiro templo encontrava-se no bairro da Praça 14 lugar onde se estabeleceram grupos de barbadianos³. Pode-se, também, a partir desse mapa operar-se uma leitura sociológica da presença religiosa na cidade de Manaus e de seus conflitos teológicos, visto que no referido mapa as três Igrejas Católicas mais antigas encontram-se identificadas e a igreja fundada por Carver não está identificada, embora ele já fosse conhecido na cidade por seus debates com os sacerdotes católicos e templo da Igreja estava localizado em frente ao Cemitério Novo⁴ que está identificado no mapa.

Outra fonte importante para a pesquisa é o hinário produzido por Marcus Carver no ano de 1899 para ser utilizado nos cultos da Igreja e da missão intitulado “*Os Cânticos do Cristo: usados na Missão Bethesda em Manaós*”. Nesse hinário encontram-se traduções de hinos do inglês para o português e composições de Carver e Juvêncio de Mello, que são cantados em igrejas evangélicas em todo o Brasil até os nossos dias. Este hinário foi obtido através de contato via e-mail com o maestro Rolando de Nassau, membro da Igreja Batista de Brasília que mantém uma coluna sobre música sacra em *O Jornal Batista*. A descoberta desse hinário trouxe novas perspectivas à pesquisa, pois abriu portas para mais um campo de investigação, cujo resultado esperado é apresentar as diversas ações evangelísticas de Marcus Carver.

³Nome que se dava aos grupos de imigrantes vindos das Ilhas Britânicas no Caribe, em sua maioria anglófonos.

⁴ Trata-se do Cemitério São João Batista que havia sido construído para substituir o Cemitério Velho que ficava localizado em frente à Praça da Saudade.

1.2 A EVANGELIZAÇÃO PROTESTANTE NO AMAZONAS: UM TERRITÓRIO DESOCUPADO

O trabalho de evangelização protestante na região amazônica antes de 1888 aconteceu de modo esporádico e concentrado na região de Belém, “em meados de 1887, novos missionários metodistas desembarcaram no Pará com o fim de estenderem o trabalho a Santarém e a Manaus” (SALVADOR, 1982, V. I, p. 56). Como exemplo, podemos apresentar o Rev. Holden que contava com o apoio de alguns maçons e distribuía Bíblias na tentativa de implantar o anglicanismo; ou “quando em princípios de 1866 o Major Lansford Warren Hastings e outros chegaram a Belém para estabelecer uma colônia de confederados no Pará” (DREHER apud CERETTA, 2008, p. 425). Embora saibamos que o Rev. Holden visitou Manaus no intuito de assistir a um grupo de estrangeiros que residiam na cidade e professavam a fé anglicana, contudo ele não estabeleceu na cidade nenhum ponto de pregação ou congregação que pudesse ser identificada como uma igreja evangélica implantada na capital do Amazonas. Outros missionários ensejavam a missão em Manaus, mas não foram encontrados registros de que algum deles tenha estado na cidade, antes de 1888.

Dentre esses missionários protestantes que direcionaram sua atenção para a cidade de Manaus encontramos o missionário norte-americano Rev. Marcus Ellsworth Carver, de origem metodista. Convidado pela Conferência de New Hampshire, foi conduzido a compor os quadros da *Missionary Society of the Methodist Episcopal Church* (Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos), a ele foi concedido o apoio financeiro para o deslocamento e a instalação em seu destino, imediatamente ele "partiu para o Pará em maio de 1887, para encontrar-se com o Sr. Nelson onde receberia a formação inicial na língua portuguesa, antecipadamente decidido a ir para Santarém e Manaus"⁵ (REID, 1895. Vol. 1 p. 299, tradução nossa). Despertado pelo movimento missionário característico do século XIX, o Rev. Marcus Carver chegou a Manaus para anunciar a fé cristã protestante e, estabelecendo-se na cidade, realizou atividades evangelísticas que consistia em pregação da Bíblia, isto é, publicamente proclamava sua fé através da leitura e proclamação das Sagradas Escrituras, prática comum aos protestantes. Abraçou um recurso comum em seu tempo: a palavra escrita empregando os meios

⁵“Mr. Carver sailed for Para in May, 1887, to be with Mr. Nelson while getting a start in the Portuguese language, previous to going to Santarem and Manaos”.

disponíveis à época para realizar suas atividades missionárias e um deles foi a publicação de um jornal intitulado *A Paz*, através do qual anunciava as atividades de sua igreja, divulgava material protestante impresso colocado à venda como Bíblias, hinários e livros. Buscamos, com essa pesquisa, evidenciar essa atuação missionária, expor o *modus operandi* desse pastor, os meios utilizados por ele para cumprir sua missão e sua contribuição para a formação de uma cultura protestante na cidade de Manaus, no final do século XIX e início do XX.

Procura-se analisar a contribuição do Rev. Marcus Ellsworth Carver não somente para a evangelização protestante, mas também para a formação de uma cultura evangélica na sociedade manauara no início do período republicano. Por isso é que se investiga o papel que a leitura, como método de evangelização, desempenhou na construção das representações, do imaginário, da cultura e da identidade do protestantismo que se estabeleceu na cidade de Manaus, entre os anos de 1888 e 1944, período que compreende a chegada de Carver a Manaus no dia 1º de janeiro de 1888, de seu retorno definitivo para os Estados Unidos, em 1908 e a continuidade da obra missionária através da Igreja Episcopal Amazonense até o ano de 1944⁶.

Ao chegar a Manaus, o Rev. Carver professava a doutrina da igreja metodista, porém abandonada e substituída pela doutrina anglicana, no entanto tratou-se mais de uma mudança de posicionamento teológico que de prática, visto que sua conduta enquanto missionário continuou a mesma. Os motivos que o levaram a tomar essa decisão serão expostos no devido momento. Por hora, passa-se a qualificação das duas correntes teológicas que influenciavam a cosmovisão de Marcus Carver, para nos dá um melhor entendimento de seus modos de pensar e agir no mundo.

⁶A missão recebeu diversos nomes que caracterizam suas etapas de desenvolvimento: a) Missão Bethesda, b) Igreja Evangélica Amazonense, c) Igreja Episcopal Amazonense e d) Capela São Salvador.

1.2.1 A Fé Metodista: outro modo de ver a sociedade.

A Igreja Metodista nasceu da obra evangelística de John Wesley na Inglaterra do século XVIII dentro de um Anglicanismo voltado para as elites. Inicialmente, Wesley liderou um grupo que se intitulava Clube Santo. De acordo com o historiador protestante Earle Cairns “os membros deste grupo foram apelidados de Metodistas, [...] por causa do seu estudo metódico, seus hábitos de oração e suas iniciativas frequentes de ação social nas prisões e entre os pobres” (CAIRNS, 1995, p. 329). A evangelização realizada por Wesley, segundo Cairns (1995, p. 329), promoveu o chamado reavivamento inglês. Foi o terceiro despertar religioso naquele país e por conta desse fervor evangelístico, Wesley se tornou pregador itinerante percorrendo cerca de 200.000 milhas⁷ a cavalo pela Inglaterra, Escócia e Irlanda, compôs diversos hinos e exerceu impacto sobre a sociedade inglesa opondo-se ao álcool, guerra e escravidão (CAIRNS, 1995, p. 330).

Wesley adotou como fundamento doutrinário o ensinamento de Jacob Armínio (1560 - 1609), teólogo calvinista holandês que viveu no final do século XVI. Armínio posicionou-se contra o calvinismo que seguia a doutrina do reformador francês João Calvino. Ambos concordavam que os seres humanos encontravam-se sob a ira de Deus por serem herdeiros do pecado de Adão⁸ e por isto estavam condenados à danação eterna. Armínio, porém, no tocante à salvação cria que o homem poderia cooperar com Deus e esta é a principal divergência entre arminianos e calvinistas.

A partir dessa divergência, destacamos como principais doutrinas metodistas a universalidade da salvação, a total santificação, o sinergismo e o livre-arbítrio. Além disto, havia uma ênfase no aspecto prático da vida cristã como agente de transformação social. Por este motivo, vemos Wesley colocando-se ao lado dos trabalhadores, dos pobres. Era contrário à escravidão, advogando a abolição e mantendo vínculos de amizade com outros abolicionistas. Como afirma Edward P. Thompson (2010, v. 1, p. 38) “o wesleyanismo ortodoxo se manteve tal como iniciara, isto é, *uma religião para os pobres*” (grifo meu). A influência do wesleyanismo foi notória, inclusive na argumentação dos Direitos do Homem e na organização dos sindicatos ingleses (THOMPSON, 2010, v. 1, p. 43, 44).

⁷Em torno de 322.000 quilômetros.

⁸Considerado na Teologia como o representante da humanidade em um estado de graça de perfeição, mas por sua desobediência às ordens de Deus tornou-se culpado e merecedor da ira divina estendendo à toda sua descendência sua culpa e punição, a condenação eterna.

Essas características gerais do metodismo são perceptíveis no Rev. Marcus Carver: seu afã na evangelização de todos os homens, sua dedicação aos pobres da cidade de Manaus à sua época, a construção de suas igrejas onde estavam os trabalhadores e os excluídos demonstram o quanto ele estava imbuído dos valores metodistas, não abandonados mesmo com sua decisão de filiar-se ao Anglicanismo.

1.2.2 Marcus Carver e o Anglicanismo em Manaus

O missionário Carver, após um tempo na cidade de Manaus, abandonou o metodismo e aproximou-se da Igreja Episcopal também conhecida como Igreja Anglicana. Os motivos que o levaram a essa mudança serão discutidos em ocasião oportuna, por enquanto visa-se apresentar características gerais da Igreja Anglicana.

A Reforma Protestante ocorrida no século XVI não foi um movimento monolítico. Ao contrário, a fragmentação do movimento apresentou-se como uma ameaça às suas intenções de restaurar a santidade e unidade da igreja cristã. Na Inglaterra, influenciada pela Reforma iniciada por Lutero, surgiu o desejo de afastar-se do domínio Católico Romano, no entanto a Reforma Inglesa manteve-se afastada da Reforma Luterana, visto que a ideia de romper com Roma tinha uma conotação mais política que religiosa, uma vez que

o controle de muitas propriedades por parte da Igreja Romana, na Inglaterra, os impostos papais, que levavam muito dinheiro inglês para Roma e as cortes eclesiásticas, que rivalizavam com as cortes do reino irritavam tanto os governantes como os governados. Estes problemas redundaram no apoio da nação ao rei em sua decisão de romper com Roma. (CAIRNS, 1995, p. 266-267)

A Reforma Anglicana, diferente das outros ramos da Reforma, não possuía um líder religioso, seu líder era o próprio Rei Henrique VIII que tirou proveito desse estado de inconformismo para alcançar interesses próprios. A aproximação de temas, práticas e doutrinas protestantes fizeram da Igreja Inglesa uma Igreja Reformada, tendo no Rei a imagem de seu líder que dominava a igreja em seu território. Como afirma Pierre Chaunu

(2002, p. 173) “a Igreja inglesa, apesar de suas estruturas, acabará por ser uma Igreja da Reforma, a Igreja protestante da Inglaterra estabelecida por lei”.

No que se refere ao aspecto doutrinário a Igreja Anglicana, ainda que tenha mantido alguma proximidade com a Igreja Católica, abraçou o calvinismo como orientação teológica. Sua liderança foi assumida pelo Rei que distribuiu a administração da igreja aos bispos que eram mantidos pelo Estado. A declaração de fé e doutrinária da Igreja Anglicana encontra-se exposta nos seguintes documentos: *Os Trinta e Nove Artigos* e *O Livro de Oração Comum*, usados por todas as Igrejas Anglicanas. Um aspecto litúrgico importante refere-se à leitura bíblica, pois “as leituras dos dois Testamentos são exigidas em todos os cultos normais” (ALLISON in ELWELL, 1993, p. 301).

Das práticas anglicanas que poderiam ter influenciado a decisão de Carver de filiar-se a essa denominação destaca-se sua característica missionária de voltar-se para as colônias britânicas e seus migrantes dispersados por vários lugares do mundo como é o caso dos barbadianos em Manaus para os quais Carver dedicou especial atenção. Por esse aspecto sobressai um elemento característico da doutrina anglicana quanto à aplicação da obra redentora de Cristo às culturas e isso demonstra que os anglicanos buscavam adaptar-se às condições locais em que se encontravam (MCGRATH, 2008, p. 565).

Talvez essas linhas gerais acerca dos dois ramos doutrinários expostos por nosso objeto de pesquisa, o Rev. Marcos Carver, sejam suficientes para se ter uma ideia de sua prática enquanto missionário e de como ele poderia ter agido para alcançar suas metas missionárias.

1.3 O FENÔMENO RELIGIOSO COMO EXPERIÊNCIA HUMANA

1.3.1 O *homo religiosus*: vivendo entre o Sagrado e o Profano

Há algum tempo foi asseverado que as religiões seriam suplantadas pelo conhecimento científico e o ser humano só permaneceria religioso enquanto não dominasse as técnicas de submissão da natureza a seu controle. Já foi pensado que o sagrado na civilização ocidental seria superado pela iluminação da razão humana. Entretanto, o que se tem observado na atualidade é uma recuperação do sagrado ou do religioso como se

queira chamar. Sérgio da Mata, professor do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto, em sua obra *História e Religião* (2010, p. 89) afirma que “inúmeros observadores têm falado, nos últimos anos, em ‘revanche de Deus’, em ‘retorno do sagrado’” e acrescenta algumas questões pertinentes a essa pesquisa. Exemplo disso é o questionamento acerca dos livros publicados sobre as instituições e os conflitos religiosos contemporâneos sobre os quais ele pergunta: “Falam esses livros da religião em geral, ou apenas de *uma* forma histórica de religião?” (MATA, 2010, p. 89). Concordamos com esse autor quando declara que o sagrado não retornou porque nunca se foi e que vivemos em uma sociedade semelhante a todas as outras que já existiram: “enredados em religião” (MATA, 2010, p. 89). O sagrado nunca deixou de fazer parte da vida do ser humano e quando se fala de sagrado ou atitude religiosa estamos falando de um aspecto na vida dos seres humanos marcado pelo desejo de possuir algum símbolo ou representação de uma vida superior, podendo ser um herói nacional ou alguém de destaque na academia, no cinema, na política, enfim alguém que seja aquilo que desejamos ser, ou seja, nesse momento da discussão não estamos restringindo nossa análise ao campo da religiosidade apenas ao culto ou às instituições religiosas, mas pretendemos ampliar o debate falando de qualquer manifestação do fenômeno religioso.

O tema do sagrado interessou particularmente ao teólogo e estudioso das religiões comparadas Rudolf Otto em sua obra *O Sagrado* (2005). Nessa obra, Otto apresenta uma análise do sagrado para além de seu aspecto moral e ético no sentido em que atribui ao que é sagrado, o significado de separado moralmente, procura ainda superar a racionalização da religião mostrando sua perspectiva irracional, misteriosa, tremenda e numinosa como o aspecto fundante da religião que “constitui a sua parte mais íntima e, sem ele, nunca seriam formas da religião” (OTTO, 2005, p. 14). Esse conceito do *numinoso* é derivado do termo latino *numen* que significa “poder divino, vontade divina, Divindade (em sentido concreto), Majestade, poder e grandeza (em sentido abstrato)” (FARIA, 1962, p. 654-655). Trata-se de um mistério, um não saber explicar o que ocorre na proximidade do sagrado, é uma experiência que o *homo religiosus* tem e não consegue colocar em palavras o que acontece, é inefável. Portanto, para Otto (2005, p. 13) “o sagrado é, antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só existe no domínio religioso”, Otto mantém seu enfoque moral e ético, mas transcende essa dimensão e constitui-se elemento irracional da religião mediado por seu simbolismo.

A religiosidade, nesse sentido, pode ser observada como um fenômeno que persiste nas sociedades. Pode-se estabelecer aqui um diálogo com a teologia que nos apresenta a atitude religiosa como um aspecto persistente na facticidade humana. Essa ciência expressa-se por intermédio de dois conceitos para explicar esse fenômeno, quais sejam: *sensus divinitatis* (conhecimento da divindade) e *semens religionis* (semente de religião). A respeito do *semens religionis*, João Calvino, reformador francês que implantou a Reforma Protestante na Suíça, em suas *Institutas ou Tratado da Religião Cristã* (CALVINO, v. 1, 1.3.1, 2003, p. 53) citando a obra *De Natura Deorum* (Sobre a Natureza dos Deuses) do filósofo romano Cícero disse:

e todavia, como o declara aquele pagão, não há nenhuma nação tão bárbara, nenhum povo tão selvagem, no qual não esteja profundamente arraigada esta convicção: Deus existe! E mesmo aqueles que em outros aspectos da vida parecem diferir bem pouco dos seres brutos, ainda assim retêm sempre certa *semente de religião*. Tão profundamente *penetrou ela às mentes de todos*, que este pressuposto comum se apegou tão tenazmente às entranhas de todos! (grifo nosso)

Essa semente plantada no ser humano faz dele um *homo religiosus* (homem religioso) o ser que busca o Ser, o Totalmente Outro, o Divino, o Deus, o Sagrado para cultuá-lo. Para o filósofo Battista Mondin (1980, p. 224) a religião é uma “manifestação tipicamente humana”. Ainda tratando do assunto da religião natural, Calvino (v. 1, 1.3.1, 2003, p. 53) argumentando a respeito do conhecimento da divindade conclui que “como desde o princípio do mundo nenhuma região, nenhuma cidade, enfim nenhuma casa tenha existido que pudesse prescindir da religião, há nisso uma tácita confissão de que no coração de todos já gravado *o senso da divindade*” (grifo nosso).

Há no ser humano, portanto, uma sede do sagrado e não há sociedade que não manifeste esse aspecto em sua vida, assim como não há indivíduo que não manifeste a atração pelo religioso, que nesse momento se conceitua de modo abrangente como o anseio por criar uma ruptura entre o caos e o cosmo, entre o tempo sagrado e o tempo profano, entre o espaço sagrado e o profano, entre o mundo do *homo religiosus* e não-mundo do homem profano (ELIADE, 2012). A respeito desse desejo ou sede do homem religioso Eliade (2012, p. 60) concluiu que “essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. *O homem religioso é sedento do ser*” (grifo nosso), visto que se o homem anseia por algo acima de sua temporalidade e das coisas terrenas não faz somente porque

sua cultura o ensinou, mas porque seu sentimento de ausência desse algo superior existe, pois “o clamor profundo presente em todo homem (universal) revela a existência daquilo que pode satisfazer” (MAGALHÃES FILHO, 2011, p. 124). Observando esse aspecto de busca do ser humano por algo que lhe seja sagrado, pode-se entender como o fenômeno religioso perpetua-se em uma sociedade e como as instituições que o representam organizam-se.

Ao abordarmos o fenômeno religioso a partir desse horizonte teórico fica claro que se trata de uma visão geral acerca dos modos de investigar as atitudes religiosas. Iniciamos dessa forma para daí concentrarmos em uma religião específica, a cristã, e a um modo específico de representá-la, o protestantismo.

1.3.2 A Nova História Cultural da Religião.

A partir da discussão suscitada pelo sentido que o fenômeno religioso recebe através do diálogo entre história e teologia, faz-se imperativo manter o mesmo diálogo no desenvolvimento do estudo do fenômeno religioso em sua manifestação histórica com outras ciências como a sociologia, a antropologia e a filosofia. Essa interlocução fundamenta-se nas possibilidades que o campo da Nova História Cultural coloca à disposição do historiador, em especial, ao foco dessa pesquisa em que a história da religião é tratada dentro de uma perspectiva cultural e como construtora de representações. A partir disso, saímos de um conceito geral do fenômeno religioso e concentramo-nos em um mais específico, pelo qual buscamos explicar a história do protestantismo em Manaus.

Novos campos de pesquisa passaram a compor o universo da história, diferenciando-se da história política, do evento e da vida dos poderosos. Surge um movimento renovador da História que girava em torno de Marc Bloch e Lucien Febvre. Com esses historiadores a pesquisa histórica ganhou contornos diferentes a partir da década de 1930 com o surgimento desse novo paradigma epistemológico da historiografia elaborada pela escola historiográfica que ficou conhecida como *Escola de Annales*. Antes, a historiografia produzia seu conhecimento a partir de um paradigma positivista no qual, em nome de uma cientificidade, o documento tornava-se uma testemunha fiel do fato histórico e esse se constituía como o resgate do passado, ainda que existissem vozes

discordantes, exemplo disto é “Burckhardt [que] interpretava a história como um campo em que interagiam três forças – o Estado, a Religião e a Cultura” (BURKE, 1997. p. 18-19). Essas falas discordantes ensejaram novos campos da História e, entre eles, estão a História Cultural, a História do Imaginário e a História das Ideias que são os campos que norteiam a pesquisa desenvolvida nesse trabalho.

Na fragmentação promovida pelo surgimento de novos campos de pesquisa histórica estimulou-se o surgimento de novas fontes e novos objetos históricos. Dentre eles a história das religiões por um viés cultural ocupou um lugar de destaque no pensamento de alguns pensadores da chamada *Escola de Annales*, a exemplo de Lucien Febvre, que segundo Peter Burke (1997, p. 31) produziu um artigo no qual apresenta uma crítica aos historiadores que tratam a Reforma como um episódio

essencialmente vinculado aos ‘abusos’ institucionais e a intenção de reformá-los, mais do que como ‘uma profunda revolução do sentimento religioso’. De acordo com Febvre, a razão dessa revolução deveria ser buscada, ainda uma vez, na ascensão da burguesia, que ‘necessitava de... uma religião que fosse transparente, racional, humana e amavelmente fraternal’.

Febvre nos conduz a olhar a história do cristianismo protestante de uma perspectiva que considera um grupo social, aqui a burguesia em ascensão, em seu modo de pensar e construir sua realidade, avaliando seu modo de representar o mundo em que vive e levar em consideração sua visão de mundo, seu universo simbólico. Somos encorajados a estabelecer a relação existente entre o fiel e seus dogmas e suas representações da vida individual e coletiva conforme podemos observar nessa afirmação de Burke (1997, p. 32) para quem

certos temas são recorrentes na obra de Febvre e também que há uma tensão criativa entre sua fascinação pelos indivíduos e sua preocupação com grupos sociais – como havia entre seu profundo interesse em escrever uma história social da religião e seu igualmente forte desejo de não reduzir atitudes e valores espirituais a meras expressões de transformações na economia ou na sociedade.

Ora, se um dos fundadores da Escola de Annales mantém a religião entre seus temas de pesquisa, contudo sem reduzi-la a aspectos meramente econômicos, demonstra que ele evitou a ideia reducionista de que a Reforma Protestante tinha meramente interesses burgueses de livrar-se do controle da Igreja Católica Romana. Febvre demonstra

em seu pensamento que havia os interesses econômicos burgueses em oposição à nobreza que espoliava os camponeses, porém esses valores burgueses não prevaleciam na mente de Lutero, aliás, não foram as ideias de Lutero que buscavam um público ou seguidores, foi a burguesia que adaptou as ideias de Lutero aos seus interesses conforme nos mostra o próprio Febvre (2012) em sua obra *Martinho Lutero: um destino*.

Após o surgimento e fortalecimento desse novo período na pesquisa historiográfica, uma “nova tendência invadiu a história cultural – a história da religião [...]” (BURKE, 1997, p. 67). A chegada da terceira geração dos *Annales*, conhecida por *Nova História*, permite a multiplicação dos campos estudados e uma diversificação da concepção de documento histórico, assim como dos novos temas para pesquisas incentivadas pela *Nova História*. Concordamos com Albuquerque (2007, p. 4) quando esse afirma que

as questões teóricas e metodológicas pensadas sobre Religião e História no século XIX compunham a *historiografia tradicional*, e tratou a religião de três maneiras fundamentais. [Sendo] a terceira maneira de tratamento das religiões na historiografia tradicional é através do gênero milenar História da Igreja. Desde os anos vinte foi reconhecido, por alguns historiadores eclesiásticos, que a História da Igreja se concentrava nos grandes personagens, nos dogmas, nas instituições, nas estruturas, na hierarquia, na santidade canonizada e nas teologias oficiais, com ênfase em suas relações com os governos, *deixando de lado movimentos de ideias, descrição de práticas e piedades populares, atividades missionárias* etc. (grifo nosso)

Ou seja, a historiografia eclesiástica era tratada pelos historiadores positivista e políticos da mesma forma que as demais áreas do labor historiográfico trabalhando com os testemunhos oficiais eram vistos de cima, exaltando os grandes vultos e destacando os grandes eventos, esquecendo-se daqueles que na vida comum também deixam seus rastros na história, para usar a figura de Ginzburg (2007). E a Nova História Cultural levantou-se contra essa forma de produção historiográfica conforme podemos ver

O artigo de Dominique Julia [...] já indicava a diferença entre a Nova História e a antiga História das Religiões. Após mapear e inventariar o campo, este autor considera que a *religião* é explicável pela organização social, e *constituiria representação* destituída de privilégio da verdade como outros produtos culturais. *Seja a piedade, a teologia ou o clero, ensinam ao pesquisador sobre a condição social de um dado momento histórico*. (ALBUQUERQUE, 2007, p. 5)

Para que se possa compreender essa “condição social de um dado momento histórico”, essa determinação histórico-sócio-cultural é necessária à construção do caminho a ser percorrido nos moldes de uma Nova História Cultural, cuja riqueza de sentidos abriga diferentes possibilidades de tratamento do objeto de pesquisa. Essas possibilidades de análises, riquezas de objetos, multiplicação de práticas e representações de indivíduos e grupos sociais podem e devem ser aplicadas à análise das crenças e representações protestantes. Tendo como horizonte essas categorias e conceitos é que empreendemos essa investigação para alcançarmos nossos objetivos.

Esses conceitos são as chaves de interpretação da realidade que nos propomos investigar em seu contexto histórico-cultural que constitui nossos topos de pesquisa os personagens, a cultura, o espaço e a sociedade pensada mediante o diálogo entre os conceitos de representações, cultura, imaginário e simbólico e suas respectivas definições. Adotando como domínio historiográfico a História das Religiões e como metodologia de trabalho as abordagens historiográficas da micro-história, história do imaginário e a biografia histórica. É o caminho que construímos para analisar nossas fontes e responder a questões suscitadas pela leitura delas. Por esse motivo, passamos a discutir conceitos aplicados nessa pesquisa. Buscamos por definições, ainda que provisórias. Cientes de que esses conceitos causam entre os historiadores discordâncias quanto às suas delimitações e abrangência conceitual. Trata-se de termos e conceitos polissêmicos, mas que são importantes para nossa pesquisa.

1.3.3 Conceitos e abordagens historiográficas.

Para que se possa desenvolver uma pesquisa a contento é necessária à determinação dos conceitos e das abordagens que servirão de horizonte teórico para a interpretação das fontes. Portanto, iniciando pela delimitação das abordagens que demarcarão os horizontes teóricos desse trabalho, passando então para o julgamento dos conceitos que são aplicados à produção historiográfica de análise das fontes concluiremos com o diálogo interdisciplinar entre História e Sociologia e sua contribuição para a produção historiográfica.

A diversificação de domínios historiográficos permitiu que se examinassem objetos e agentes histórico-sociais que de outra forma suas ações passariam despercebidas pela construção histórica das representações de determinada sociedade. Por este motivo, buscou-se inscrever a pesquisa histórica elaborada aqui nos domínios da História das Religiões e das crenças. O conceito de História das Religiões busca compreender a presença das práticas, dos credos, das instituições, das doutrinas, assim como “os ritos, as obras de arte, os textos e seus conteúdos” (CROATTO, 2010, p. 17) em seus contextos históricos. José Severino Croatto (2010, p. 18) define como objeto da História das Religiões “o conjunto de fatos religiosos em si mesmos ou comparados enquanto manifestações da cultura humana”. Enquanto para Battista Mondin (1980, p. 225) a História das Religiões refere-se “ao nascimento e ao desenvolvimento das várias instituições religiosas” diferenciando-se da história do problema religioso que, para ele, procura tratar a religião “como objeto de reflexão crítica”.

De acordo com a discussão elaborada por José D’Assunção Barros (2009, p. 180) sobre a profusão de domínios da História, os domínios “referem-se [...] às temáticas (ou campos temáticos) escolhidas pelo historiador [e] dentro das quais se inscreverá o objeto de investigação e a problemática constituídos pelo historiador”. A história religiosa só poderia ser tratada como domínio, uma vez que dentro do saber científico ela não poderia constituir-se como organizadora de saberes acadêmicos e científicos. Isto devido a sua ambiguidade e aversão a comprovações ou experiências mais diretas, o que poderia no máximo, desdobrá-la “em história dos sistemas religiosos, das Igrejas, das formas espiritualizadas de sentir ou das crenças” (BARROS, 2009, p. 184), não podendo constituir uma dimensão ou um campo da historiografia. Porém, se o domínio encerra a problemática, o tema, o objeto de investigação, os sistemas religiosos, as instituições, as crenças, as práticas e as representações teríamos nessa lista um desdobramento de domínios que compõe a História das Religiões e não apenas uma multiplicação de domínios dentro de um domínio a serem investigados, o que solaparia o caráter científico da História das Religiões.

Seria necessário, portanto, a existência de um campo de investigação abrangente o suficiente para comportar todos os domínios descritos. Transformando, assim, a História das Religiões em uma dimensão da historiografia e não apenas um domínio, outrossim uma dimensão historiográfica composta por diversos objetos ou domínios passíveis de investigação científica.

Na perspectiva teórica dessa pesquisa uma abordagem, a abordagem micro-histórica, que segundo Jacques Revel (1998, p. 15), “tornou-se, nestes últimos anos, um dos lugares importantes do debate epistemológico entre os historiadores”. Na abordagem micro-histórica busca-se conhecer, em escala menor, realidades que passariam despercebidas em uma abordagem histórica macro, aspira a uma redução na escala de observação do historiador e busca destacar aspectos que passariam despercebidos ao se olhar o todo. A proposta da micro-história é a redução de escala de observação, é a busca por entender a sociedade através de um fragmento, seu social.

A micro-história diferencia-se da chamada história regional, por colocar como objeto de análise um fragmento humano ou um evento específico, um recorte antropológico ou cultural que é examinado exaustivamente para que se possa compreender a sociedade cuja vivência desse objeto se dá, enquanto a História Regional preocupa-se com uma região específica. Podemos afirmar que a micro-história busca compreender “uma prática social específica, a trajetória de determinados atores sociais, um núcleo de representações, uma ocorrência (por exemplo, um crime) ou qualquer outro aspecto que o historiador considere revelador em relação aos problemas sociais ou culturais que se dispôs a examinar” (BARROS, 2009, p. 153).

O proponente mais conhecido dessa abordagem historiográfica é o historiador italiano Carlo Ginzburg que estabelece como seu fragmento social o moleiro Menocchio e sua trajetória de vida na Itália do século XVI frente à Inquisição. Ao observar o funcionamento desse método entende-se que essa seria uma abordagem historiográfica adequada para a aproximação e a análise do objeto dessa pesquisa.

A noção de fragmento social que a micro-história lida é o meio através do qual o micro-historiador vislumbra aspectos sociais, culturais e históricos de um modo mais amplo e significativo. Por isto, não podemos escolher a trajetória de um indivíduo aleatoriamente, pois ele e sua ação não são um fim em si mesmo, mas um meio de levantar dados que permitam a compreensão de determinados contextos sociais, suas contradições e seus conflitos. Revel (1998, p. 25), indica que

não basta que o historiador retome as linguagens dos atores que estuda, que faça dela o indício de um trabalho ao mesmo tempo mais amplo e mais profundo: o de construção de identidades sociais plurais e plásticas que se opera por meio de uma rede cerrada de relações (de concorrência, de solidariedade, de aliança etc.).

A linguagem dos atores sociais torna-se indício de identidade nas relações sociais e remete o historiador ao contexto no qual se encontra inserido o objeto de pesquisa. Exemplo disto é a obra de Sidney Chaloub, *Trabalho, lar e botequim* (2001) em que apresenta um exame de inquéritos policiais associados a jornais que noticiavam os crimes cometidos pelos trabalhadores da área portuária como fontes para analisar a sociedade do Rio de Janeiro do início do século XX, buscando entender as contradições e os conflitos sociais daquela sociedade. Conforme Chaloub (2001, p. 40) afirma “o fundamental em cada história abordada não é ‘descobrir o que realmente se passou’ [...] e sim tentar compreender como se produzem e se explicam as diferentes versões que os diversos agentes sociais envolvidos apresentam em cada caso”. Em outras palavras, é criar uma representação do passado, pois este se encontra acessível somente pelos documentos, pelos vestígios, pelos rastros deixados por aqueles agentes que em suas práticas construíram sua vivência dentro de situações concretas e de alguma forma manifestaram essas experiências, proposital ou não, deixando pistas de suas existências. Por isso ao se fazer uma abordagem micro-histórica, está se propondo uma redução de escala para que se possa compreender, através dos vestígios deixados pelo objeto de pesquisa, a sociedade manauara em seus conflitos e contradições religiosas no fim do século XIX.

Um gênero controverso na produção historiográfica é o gênero biográfico. Este gênero é posto em causa pelos historiadores por sua proximidade com a Literatura e pelo modo como era empregada pela historiografia clássica cuja função era destacar o indivíduo que movia a História, por isso a biografia se tornaria um modelo não confiável de escrever a História. Na análise que se elabora aqui, aplica-se a biografia como metodologia para examinar a trajetória de vida do missionário Rev. Marcus Carver. Vavy Pacheco Borges (2011, p. 203), apresenta-nos a biografia como um gênero ao mesmo tempo com grandezas e misérias, fecundo e limitado, “problemático”, duvidoso e confuso. Então, por que lançar mão de um método tão ambíguo? François Dosse (2009, p. 18), comentando o posicionamento de Philippe Ariès sobre esse gênero responde: “A leitura de *Vidas* pode ser encarada como uma *ars moriendi*, um modo de familiarizar-se com a morte, de aceitá-la pondo-se no lugar daqueles que desapareceram” (grifo do autor). Esse é o desafio de escrever uma vida, para usar os termos de Dosse, o desafio de colocar-se no lugar daqueles que se foram e dar voz àqueles que foram silenciados ou esquecidos em um passado desconhecido e anônimo acessível apenas por seus rastros deixados em documentos que se

tornam fontes, ainda que parciais, que permitem o acesso aos fragmentos (vidas) do passado, nos quais podemos reconhecer “a competência própria às testemunhas, sua capacidade de descrever e, portanto, de explicar os acontecimentos que vivenciaram” (DOSSE, 2009, p. 246). Por isto, escolhe-se um gênero que pode não ser bem visto por alguns historiadores, mas que contribui para a produção historiográfica atual.

Conforme nos apresenta Dosse em sua obra *O Desafio Biográfico: escrever uma vida* (2009), cujo conteúdo analisa historicamente as produções biográficas, as diferentes publicações em seus contextos de produção e o modo como o historiador profissional relaciona-se com o método biográfico, este gênero é “um terreno propício à experimentação para o historiador apto a avaliar o caráter ambivalente da epistemologia de sua disciplina, a história” (DOSSE, 2009, p. 18).

Dosse apresenta-nos três modos ou períodos de produção da biografia: a biografia heroica; a biografia modal; e a idade hermenêutica. Em relação ao período da biografia heroica, Dosse o expõe como uma análise histórica das vidas exemplares das grandes personagens que existiram e suas vidas servem de modelo a fim de ensinar a humanidade como ela deveria viver e portar-se. Esse tipo de biografia ressalta as qualidades morais do herói, do protagonista do enredo, da grande personagem que move a História. Enquanto a biografia modal busca o indivíduo que servirá de exemplo da organização da sociedade na qual ele encontra-se inserido. A vida da personagem possibilitaria uma análise sofisticada da mentalidade da época, suas contradições e suas especificidades.

Dosse denomina o terceiro período de idade hermenêutica, ligada, sobretudo à singularidade individual, à reflexão sobre as heterogeneidades, às identificações diversas dos sujeitos no decorrer de sua trajetória, que não é mais linear e centralizada, mas apresenta reentrâncias e singularidade. Segundo François Dosse (2009, p. 359), a idade hermenêutica caracteriza-se pela: “[...] variação do enfoque analítico, pela mudança constante da escala, que permitem chegar a significados diferentes com respeito às figuras biografadas”. Portanto, o método biográfico hermenêutico apresentado por Dosse aproxima-se da abordagem micro-histórica na redução da escala de investigação de vidas consideradas anônimas. Esse movimento resgata o indivíduo anônimo que havia sido esquecido ou abandonado tanto pela História como pela Sociologia, porém, segundo Dosse (2009, p. 241), esse mesmo indivíduo outrora silenciado, e que “fora até então uma variável a ser eliminada do discurso erudito”, retorna e toma seu lugar como personagem

importante da história, sendo resgatado “primeiro [pelos] sociólogos, depois os historiadores se esforçaram para reabilitá-lo como ator, como entidade pertinente às suas pesquisas” (DOSSE, 2009, p. 241).

Matthias Finger (apud DOSSE, 2009, p. 249) sugere que a abordagem biográfica “fundada numa hermenêutica do sujeito moderno [transformou] o sujeito em objeto de estudo”, através das pesquisas sociológicas a biografia angariou valor heurístico e nesse processo hermenêutico o social pode ser lido através do individual, uma vez que o indivíduo interagindo com outros constroem uma rede de sociabilidades que exemplificam a transição de uma sociedade, seus conflitos, suas representações e imaginários, pois “o relato biográfico mostra uma interação que ocorre por intermédio de uma vida” (DOSSE, 2009, p. 249) que pode ser interpretada e demonstrada na sua individualidade, elementos do social no qual se encontra inserida. Observar a trajetória de vida de um indivíduo e, por meio dela, conseguir entender uma época, ainda que parcialmente, é uma excelente experiência de pesquisa. Perceber que as relações sociais, os conflitos, as desigualdades, o universal que se encontram no particular e vice-versa faz com que seja maior o empenho em investigar e conhecer fontes disponíveis e buscar outras que esclareçam ainda mais o objeto de pesquisa, o ser humano que age e na sua ação constrói sua sociedade.

Um excelente exemplo de estratégia analítica do social a partir da vida de um indivíduo nos é apresentado pelo sociólogo Nobert Elias ao examinar a vida do músico Wolfgang Amadeus Mozart na obra *Mozart: A Sociologia de um Gênio* (1995)⁹, que vivia em conflito com a sociedade em que estava inserido. Elias percebe que a vida de Mozart servia para que se fizesse uma análise dos conflitos existentes entre as classes sociais da época, nobreza e burguesia. O conflito de gosto entre as classes evidenciava o conflito que existia por causa da disputa pelo estabelecimento dos padrões de uma classe sobre a outra. A análise do indivíduo Mozart serviu para Elias reconstruir a sociedade na qual aquele

⁹ Elias busca compreender a sociedade de corte em comparação à nova estrutura social que surgia, a burguesia. Essas mudanças operam, segundo Elias, de modo pequeno e articulado, são mudanças que ocorrem como sinônimo de civilidade. Essas mudanças são vistas por Elias como um julgamento discriminatório que separa a animalidade da racionalidade, como se o corpo estivesse separado da mente. No caso de Mozart que desejava conduzir sua vida artística de modo autônomo em relação à corte, queria o reconhecimento de um público que gostava de novidades e por um tempo “consumia” o que lhe era apresentado, porém enfadava-se de seus escolhidos e dava-lhe as costas deixando-os sem audiência e sustento. Mozart queria distinguir-se da sociedade de corte em que estava inserido e buscou outros caminhos e para Elias (1995, p. 17) sua vida serve de paradigma que ilustra esse desencontro em um momento em que “o gosto da nobreza de corte estabelecia o padrão para os artistas de todas as origens sociais, acompanhando a distribuição geral de poder”. Então como poderia um artista com tendências burguesas sobreviver de sua arte em uma sociedade de corte que determinava o padrão de comportamento?

indivíduo estava inserido. Seus conflitos, seus anseios, suas disputas para afirmar os valores de uma classe sobre a outra em Mozart são exemplificações desse mundo que se constituía, visto que as decisões que um indivíduo toma para si estão na base da sociedade em que ele vive. Mozart buscava uma autonomia artística, mas mantinha-se sob o controle daqueles que o sustentavam e controlavam a produção artística, ainda que ele buscasse distinção da classe com quem se relacionava. A possibilidade de aplicar esse método de pesquisa pareceu-nos próprio quanto ao modo de proceder para a construção de uma trajetória de vida. Como afirma Elias “para se compreender alguém, é preciso conhecer os anseios primordiais que este deseja satisfazer” (1995, p. 13), isto é, conhecer o indivíduo em seus anseios mais densos, como ele representa sua realidade, como ele imagina sua existência no mundo e como o indivíduo constrói seu mundo.

Em Eliade (2012, p. 32), o *homo religiosus* diferencia para si o caos e o cosmo e representa seu mundo como o centro do mundo, além disso, para o homem religioso seu templo, sua casa, sua vida, sua aldeia, tudo ao seu redor está no centro do mundo e é seu cosmo, isto é, seu mundo todo ordenado e harmonioso no qual se constroem as relações sociais do homem religioso consagrado, pois “revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, *funda o mundo*, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica” (ELIADE, 2012, p. 33), é o ponto de contato com o transcendente, com o sagrado, com a realidade e com o numinoso. O que se encontra fora disto é o caos, lugar de mortos e desordenado, estranho e demoníaco. Essas imagens pululam a mente do homem religioso e o faz criar representações de seu mundo que, ao mesmo tempo, criam o mundo no qual ele vive e se move, enquanto recriam o homem religioso e o aproxima de sua divindade. Para que se possa entender como esse processo de criação e recriação de mundo ocorre, é necessário entender os conceitos de imaginário, representações, simbólico e cultura.

Lembrando que definir cultura não é tarefa fácil por se tratar de um termo polissêmico e não existir concordância quanto uma definição precisa de seu significado. Dialogamos com alguns importantes pensadores a respeito do assunto. Iniciamos com o que preceitua Clifford Geertz (2013) em sua *A interpretação das Culturas* quando diz que o conceito de cultura defendido por ele

[...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a

cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado (GEERTZ, 2013, p. 4).

Isto nos parece um conceito de cultura dinâmico, cuja construção das teias de significados, e dos próprios significados, se dá nas relações sociais dentro de um contexto social. É em busca dessa teia de significados que enredam o ser humano que nos encontramos. Busca-se explicar a ação do homem no mundo, criado e imaginado por ele mesmo, não como simples reprodução do que se encontra ao seu redor, mas leitura e releitura, interpretação e ressignificação do próprio mundo, identidade e diferenciação na perspectiva de que construo minha identidade diferenciando-me do outro, quem sou eu e em que eu creio distinguindo do que não é, daquele que não compartilha o mesmo modo de constituição de mundo. Quando assumimos esse sentido para cultura queremos colocar cultura em termos de hermenêutica do mundo. Pois, para Geertz, “a cultura (está localizada) na mente e no coração dos homens”, para citar Ward Goodenough, talvez seu proponente mais famoso (GEERTZ, 2013, p. 8), a cultura é ao mesmo tempo o espaço de ação dos seres humanos e objeto de interpretação de seus símbolos. Porquanto Geertz acrescenta que a cultura

[...] como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível — isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 2013, p. 10).

Diríamos que a relação do ser humano com a cultura dá-se em uma relação dialética, “ele se produz a si mesmo num mundo” (BERGER, 2011, p. 19), um mundo organizado, estruturado, culturalmente estabelecido é construído pelo ser humano e esse mundo forma os que a ele se agregam, ou por nascimento ou por decisão própria. A cultura, portanto, tanto é um feito humano quanto fabrica esse humano. E quando associamos esse termo a outros não menos imprecisos de definição como representações, simbólico, imaginário e História exige ao historiador maior atenção na elaboração de uma discussão que contribua para o avanço da historiografia.

Falar de História Cultural é falar de uma ciência que busca definir seu objeto de pesquisa a cada instante, que luta para se diferenciar da ficção e ainda assim construir uma narrativa que dê conta de um passado (que existe na memória) e o reconstrua no presente (que influencia o pesquisador) criando representações das ações “dos homens no tempo” (BLOCH, 2001, P. 55). Os conceitos e ideias são desafios lançados ao historiador que o incitam a buscar “diferentes meios de comunicação do conteúdo” (KOSELLEK, 2006, P. 133), tendo a narrativa como um desses meios.

Ainda que haja reconhecidamente uma disputa quanto aos limites fronteiriços entre História e Literatura, entre verdade e ficção não havia “como furtar-se ao diálogo com a Literatura” (PESAVENTO, 2003, p. 111). No que se refere ao valor da narrativa histórica, o historiador Jörn Rüsen (2010, p. 154) explica que “o fato de narrar é um tipo de explicação que corresponde a um modo próprio de argumentação racional”, o narrar faz parte da comunicação humana, o ser humano narra quando quer explicar, convencer ou representar sua realidade, seu mundo e suas crenças sendo a narrativa o meio próprio de comunicação historiográfica. Rüsen (2010, p. 155) acrescenta que é “necessário especificar a narrativa histórica no conjunto dos elementos comuns às narrativas históricas e não histórica”, diferenciação importante para o estatuto científico da historiografia, pois a narrativa histórica possui uma especificidade em articulação argumentativa ao considerar o narrado como realmente ocorrido no passado (RÜSEN, 2010, p. 155). Por esse ângulo a narrativa histórica torna-se uma representação do passado, ainda que não dê conta de todo o passado e tampouco tenha essa pretensão, enquanto atribuição de sentido racional à experiência do homem no tempo “de maneira que o passado possa tornar-se presente no quadro cultural e orientação da vida prática contemporânea” (RÜSEN, 2010, p. 155) é nesse ponto que o passado torna-se História visto que “a narrativa histórica ‘faz’, dos feitos do passado, a história do presente” (RÜSEN, 2010, p. 155).

Um conceito que ganha destaque na construção historiográfica é o conceito de representações, tomado do campo da Antropologia Cultural e da Etnologia. Pensavento (2003, p. 24) destaca que

a introdução desse conceito-chave no âmbito das ciências humanas foi fundamental para a recuperação das dimensões da cultura realizadas [...] pelos historiadores, pela atenção que dava ao processo de construção mental da realidade, produtor de coesão social e de legitimidade a uma ordem instituída,

por meio de ideias, imagens e práticas dotadas de significados que os homens elaboravam para si.

Portanto, a Nova História Cultural ampliou seus objetos de investigação e seus métodos de pesquisa dialogando com outras ciências sociais, são exemplos desse diálogo a Sociologia e a Antropologia, acerca dessa interlocução Ronaldo Vainfas (2011, p. 134) afirma que “a própria história [abriu-se para a] necessidade de uma investigação histórica interdisciplinar e a inserção da história no pleno domínio das ciências sociais” e essa interdisciplinaridade concorreu “para o aperfeiçoamento do saber e da narrativa historiográfica” (VAINFAS, 2011, p. 134).

Esse empréstimo metodológico tomado pelos historiadores da Antropologia, por via do pensamento de Marcel Mauss, e da Sociologia, através de Émile Durkheim, por consistirem suas pesquisas no modo como os homens elaboram e reelaboram seu mundo, seu tempo e sua vida, enriqueceu a produção historiográfica da História Cultural. Os conceitos de representações e cultura tornam-se, portanto, centrais na História Cultural e reorientam a historiografia, pois as representações geram condutas e práticas sociais, através das quais o indivíduo dá sentido ao mundo que o cerca no qual elabora, imagina e adquire sua cultura. As “representações formam como que uma realidade paralela à existência dos indivíduos [...] fazem os homens viverem por elas e nelas” (PESAVENTO, 2003, p. 39).

Construindo sua realidade o ser humano dá sentido à sua existência nesse mundo através da *simbologização*, termo cunhado pelo antropólogo Leslie A. White (2009) e exposto em sua obra *O Conceito de Cultura* que significa “criar, definir e atribuir significados a coisas e acontecimentos, que não são sensoriais” (WHITE, 2009, p. 13), esse neologismo chama a atenção pela diferenciação que White faz do termo *simbolizar* que é mais conhecido e comum no estudo das representações criadas pelo homem. Enquanto simbolizar é a capacidade de criar símbolos, o termo *simbologizar* abrange essa capacidade criativa e acresce a capacidade de compreender os símbolos criados, os atos a eles associados e suas articulações com o mundo em que o homem encontra-se inserido (WHITE, 2009, p. 10, 11).

As representações criam os símbolos. Esses símbolos revestem-se de especial valor no campo religioso, pois da forma que “o símbolo é a base da cultura” (WHITE, 2009, p. 9), “toda religião é um universo simbólico” (MARDONES, 2006, p. 11). O

imaginário do universo religioso constitui-se em torno dos símbolos e sinais. O sociólogo e teólogo espanhol, José María Mardones (2006, p. 249), afirma que “o símbolo está cravado no coração da religião, mas tem que ser uma simbólica viva e equilibrada, *controlada em seus excessos*, tanto pela inclinação ao *subjetivismo psicologizante* como pelo *objetivismo racionalista*” (grifo nosso). A busca por esse equilíbrio entre esses dois excessos não deve retirar da religião o aspecto importante que é o simbólico. Mardones (2006) assinala dois perigos que rondam a vida religiosa quando deixamos que nossa religião seja baseada em um formalismo racionalista no qual incorremos no erro de adotarmos uma religião puramente moralista, com um discurso fundamentalista, formalista e ritualística dirigida pelo humano para o humano, abandonando o numinoso da religião. Exemplos disso são as inúmeras religiões que não toleram o diferente por não perceberem que o fato de não concordarem em um ponto acerca das representações religiosas do outro não torna a manifestação religiosa do outro pior que a sua. Por outro lado o exagero no simbólico cria religiões fundamentadas na superstição em lugar da crença, no irracional no lugar do imaginário, são manifestações religiosas descontroladas em seus arrebatamentos emocionais que esperam por milagres financeiros, vivendo um arremedo do sagrado. Ao pensarmos as manifestações religiosas em sua historicidade atual, por esse aspecto, entendemos porque nosso mundo religioso vive tantas extravagâncias, por ter se distanciado do numinoso, o elemento “que aparece como um princípio vivo em todas as religiões” (OTTO, 2005, p. 14).

Ao buscarmos uma definição para o conceito de representações seguimos a conceituação exposta pelo historiador e filósofo Paul Ricoeur em sua obra *A memória, a história, o esquecimento* (2012), por entendermos que se trata de uma definição mais próxima do objeto dessa pesquisa. Nessa obra, Ricoeur demonstra que o termo *representação*, em História, compartilha dois importantes significados por isso ele propõe a divisão em representação-objeto e representação-operação ou representação historiadora.

A primeira trata daquilo que se estuda em História, é a criação de imagens em que o objeto representado encontra-se ausente, porém presente por sua representação mental e simbólica trata-se, portanto, de imagens mentais que são criadas por aquele que imagina e aqui está a associação ao conceito de imaginário como ação de (re)criar novas realidades a partir daquela que se tem memória, isto é, aborda-se o objeto que se quer compreender na investigação historiográfica, o passado. Ricoeur elabora seu argumento acerca da evolução do conceito de História das Mentalidades para o de História das Representações e o motivo

de sua escolha por essa denominação por considerar que “a noção de mentalidade representa, como efeito, uma noção particularmente vulnerável à crítica, em razão de sua falta de clareza e de precisão” (RICOEUR, 2012, p. 198). Por este motivo, para Ricoeur (2012, p. 239), “a ideia de representação expressa melhor a plurivocidade, a diferenciação, a temporalização múltipla dos fenômenos sociais”. Nesse sentido, a ideia de representação daria conta de explicar o modo como os protagonistas sociais ordenam sua realidade segundo preceitua René Rémond (apud Ricoeur, 2012, p. 239 n92) “toda realidade social apresenta-se ao olhar como um conjunto indistinto e amorfo; é a mente que traça nele linhas de separação e agrupa o infinito dos seres e das posições em algumas categorias”. Ricoeur reconhece que essa polissemia constituiria uma ameaça a “pertinência semântica” da ideia de representação uma vez que a aproximaria da noção de “visões de mundo” da ideia de mentalidade, ele admite que “a ideia de representação corre o risco de significar demais: ela designaria os múltiplos trajetos do trabalho de reconhecimento de cada um em relação a cada um e de cada um em relação a todos” (RICOEUR, 2012, p. 240). Para sanar essa ameaça, Ricoeur resolve aproximar o conceito de representação-objeto do outro uso que faz dessa palavra, representação-operação.

A segunda noção de representação apontada por Ricoeur é denominada por ele de representação-operação ou representação historiadora, é o modo como opera o historiador ao construir o discurso histórico sobre o passado a partir das imagens produzidas pela imaginação, trata-se “não somente da escrita da História, como se costuma dizer [...], mas do acesso da explicação/compreensão à letra, à literatura, ao livro dado a ler a um público interessado” (RICOEUR, 2012, p. 240). Segundo o historiador Fernando Nicolazzi (2014, v. 3, p. 27) “a noção de representância surge como corolário da própria atividade por meio da qual se intenta representar, através de um texto, não o passado em si, mas sua passadidade”. E por passado Ricoeur entende como categoria de análise que vive a tensão entre o que foi e não é mais. “O passado é um adjetivo substantivado: é o caráter, para um fato alegado, de ser/estar passado (*être passé*) (RICOEUR apud NICOLAZZI, 2014, v. 3, p. 25), isso nos remete ao próprio objeto de estudo da historiografia na sua busca da “presença do ausente”, é a busca por aquilo que se foi, mas ainda torna-se presente através da imaginação historiadora quando esta elabora e reelabora seu discurso acerca do passado. A passadidade, portanto, no pensamento ricoeuriano é a busca pelo que se perdeu ao mesmo tempo em que se encontra no discurso da operação historiográfica que dá sentido ao que realmente existiu, mas encontra-se desorganizado no emaranhado do real vivido, é a

busca pelos vestígios, rastros e indícios deixados pelo que foi e não é mais. Nesse sentido, o historiador construirá seu discurso pondo os traços do passado em ordem textual, sua escrita será a partir daí uma representação do passado e não o passado em si, pois a escrita da História fala sobre o passado em um discurso verossímil que organiza. Como foi dito acima, a realidade social apresenta-se indistinta e amorfa e isto certamente aplica-se ao passado. Cabe ao historiador, que é o investigador do passado por excelência, organizá-lo em um discurso representativo da tensão daquilo que foi e não é mais. O historiador e filósofo José Carlos Reis em sua obra *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur* (2011) sustenta essa ideia ao enunciar que “o passado reconhecido é ‘passado percebido’, apropriado, humanizado, transformado em linguagem, tornando-se ‘esquecimento de reserva’, sempre disponível à anamnese” (REIS, 2011, p. 344).

Outros historiadores apresentam definições de representação, como é o caso de Roger Chartier em seu artigo *O mundo como representação* (2002), cuja abordagem vemos como limitada a escrita da História deixando de lado as representações dos homens no tempo, reduzindo o conceito de representação ao texto produzido pelos homens, deixando de lado a leitura da cultura, das ações dos homens no tempo, rejeitando ou criticando o método apontado por Geertz. Para Chartier, a apropriação de uma determinada cultura dá-se através dos textos produzidos pela tendência de mercado. O conceito de representações em Chartier limita-se a uma História da Leitura de sua apropriação e representadas através das práticas. Em uma tentativa de criticar o conceito de mentalidades, aproxima-se ainda mais do conceito que apresenta dificuldades epistemológicas quanto à sua concepção de História total em uma longa duração, visto que imobilizaria o trabalho do historiador que busca apresentar as mudanças que ocorrem na ação humana no tempo. Na longa duração, essas mudanças ficariam quase imperceptíveis, para não dizer que talvez nem existissem. Para Vainfas (2011, p. 143) “Chartier acaba prisioneiro das ambiguidades teóricas típicas da escola francesa, para não falar das mentalidades que tanto combate”. Por esse motivo, não se utiliza o conceito de representações esposado por Chartier ainda que sua História da Leitura, como metodologia de análise, nos sirva de baliza quando formos avaliar as práticas de leitura protestante adotada pelo Rev. Marcus Carver em sua ação missionária na cidade de Manaus.

Ao lado do conceito de representação, outro conceito importante é o de imaginário. “O imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é

construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão ou o conflito” (PESAVENTO, 2003, p. 43). Segundo Pesavento (2003, p. 43) “para além da sua dimensão histórica, o imaginário é capacidade humana para representação do mundo, com o que lhe confere sentido ontológico”. Para a Antropologia, o imaginário mostra-se como “estruturas mentais, de tendências permanentes de organização do espírito humano [...] assinalando formas de pensar e construir representações sobre o mundo” (PESAVENTO, 2003, p. 45) desse modo o imaginário estaria na fundação da realidade social. Para o filósofo Cornelius Castoriadis o conceito de imaginário apresentado em sua obra *A instituição imaginária da sociedade* (1991), relaciona-se de modo estreito com a ideia de simbólico, segundo ele podemos perceber que

as profundas e obscuras relações entre o simbólico e o imaginário aparecem imediatamente se refletirmos sobre o seguinte fato: o imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para ‘exprimir-se’, o que é obvio, mas para ‘existir’, para passar do virtual a qualquer coisa mais (CASTORIADIS, 1991, p. 154).

Aprendemos em Castoriadis que o imaginário é algo existente, mas não se trata de uma existência autônoma, ele depende das imagens que se formam através da imaginação, imagens que estão no lugar de outra coisa, logo são representações das coisas que não estão, uma vez que “o simbolismo pressupõe a capacidade imaginária. Pois pressupõe a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é [...]” (CASTORIADIS, 1991, p. 154). E como isso se aplica ao nosso objeto de estudo mais amplo, a religião? Se observarmos cuidadosamente o Cristianismo, desde seus primórdios, perceberemos que as imagens fizeram parte da constituição do pensamento dos primeiros cristãos, em especial dos escritores que encontramos no Novo Testamento, o Livro Sagrado do Cristianismo.

O teólogo Glauco Barreira Magalhães Filho afirma que “as representações da obra de Cristo na cruz (expição), por exemplo, era apresentada de forma mais dramática que intelectual” (2011, p. 13), para Bachelard, “a imaginação, em nós, fala, nossos pensamentos falam. Toda atividade humana deseja falar. A imaginação se encanta com a imagem literária” (apud MAGALHÃES FILHO, 2011, p. 21). A partir dessa perspectiva, os textos sagrados criavam e recriavam nas mentes dos fieis uma dinamicidade de imagens que se refaziam a cada leitura, atribuindo-lhes novos sentidos a cada releitura. No Cristianismo, além da literatura, a música também desperta a imaginação simbólica do

cristão, “a Reforma valorizou a música nos cultos” (MAGALHÃES FILHO, 2011, p. 21). O autor que trata do imaginário de modo abrangente e que ressalta esse aspecto do valor da música na Reforma é Gilbert Durand (2011, p. 22), demonstrando que o afã iconoclasta da Reforma, no sentido restrito de destruição de imagens, “[...] diminui de intensidade com o culto às Escrituras e também à música – Lutero, que também era músico, colocava a Senhora Música (*Frau Musika*) imediatamente atrás da teologia”. Durand (2011, p. 23), destaca como exemplo

a imensa exegese musical – e tão poética! – da obra de Johann-Sebastian Bach (1685-1750), o maior compositor protestante. Bach, músico e protestante tardio da Reforma, manteve intactas a inspiração e a teoria estética de Lutero. Os textos e as músicas de suas duzentas cantatas e ‘Paixões’ são testemunhas magníficas da existência de um ‘imaginário’ protestante de uma profundidade incrível, mas que se destaca na pureza iconoclasta de um lugar de oração do qual as imagens visuais – os quadros, as estátuas e os santos – foram expulsos.

Podemos falar de um imaginário protestante que tanto na leitura e interpretação (hermenêutica) do texto sagrado como no uso da música nos cultos estão permeados pela representação simbólica, visto que o fenômeno religioso constitui-se pelos símbolos do sagrado e só podemos falar de Deus metaforicamente. Justamente por estar além de nossa capacidade de entender e expressar a realidade celeste, a representamos através de elementos da natureza, a fim de que possamos vislumbrar, como por espelho, a realidade que está acima de todas as coisas materiais.

Quanto ao diálogo com a Sociologia da Religião, dos clássicos da Sociologia destacam-se Émile Durkheim e Max Weber. Quanto ao papel social da religião, cada um a seu modo concebe uma definição de religião e crítica além de evidenciar sua importância na constituição da teia social, como ela faz parte da ordenação fundante na formação do espírito humano, chegando, em alguns casos, a tomar o lugar da ciência e da filosofia.

Em Durkheim, o religioso encontra-se dualizado entre o sagrado e o profano o que não é novidade no campo da análise sociológica e histórica das religiões. O que se destaca na ideia de religião durkheimiana é a dissociação que ela faz da ideia de divindade ou mistério, o que aqui se apresenta como o numinoso, do fenômeno religioso. Para Durkheim (2008. p. 55)

o sentimento de mistério não deixou de desempenhar um papel importante em determinadas religiões, [porém] essa importância variou [na] história cristã. [...] Portanto, poderia haver alguma precipitação em fazer de uma ideia sujeita a tais variações, o elemento essencial até mesmo da religião cristã.

Com essa afirmação, Durkheim põe em causa o conceito de religião enquanto busca pelo transcendente, ainda que se constituam elementos materiais em qualquer prática religiosa, esses elementos materiais representam ou simbolizam esferas do sagrado inatingíveis pelos sentidos humanos, isto é, são elementos sobrenaturais. Se esvaziarmos o sagrado de seu significado de separação da vida e dos usos comuns, comprometemos a própria existência religiosa. Portanto, o posicionamento de Durkheim em relação ao sagrado trata-se de um posicionamento reducionista e comprometido com um positivismo comtiano que rejeita os elementos sobrenaturais da religião, deixando a sociedade e a humanidade para serem adoradas. Por esse motivo, não podemos concordar com sua ideia de igreja, que para ele nada mais é que um ajuntamento de “indivíduos que a compõe [e] se sentem ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum” (DURKHEIM, 2008. p. 75). A igreja é para Durkheim apenas uma sociedade que agrupa seus membros em volta de uma concepção de mundo sagrado traduzido em práticas idênticas e reduzidas às relações sociais sendo dela retirado qualquer aspecto transcendente ou misterioso deixando-a em sua concretude social.

No que diz respeito ao pensamento de Max Weber, encontramos uma preocupação maior com o fenômeno religioso. Mesmo que este não seja o único tema em que se ocupe em seus escritos, este sociólogo elabora uma análise extensiva da religiosidade não limitada ao cristianismo. Weber busca explicar/compreender a realidade social através do conceito de tipo ideal, sendo visto por Weber como determinante de uma nova conjuntura social, o tipo ideal apresenta-se como ferramenta de compreensão de dimensões da sociedade sendo definido por Weber (1995, p. 260) como uma “construção dogmática, [um] constructo mental [que] nunca é o resultado final do conhecimento empírico, mas sempre apenas um meio heurístico ou um meio de representação (ou ambas as coisas)” o tipo ideal, portanto, não se encontra na realidade, porém se apresenta como um elemento racionalmente observável na sociedade.

Por este motivo, os tipos ideais “espírito do capitalismo” e “ética protestante” são categorias de análise da sociedade não existindo empiricamente. No entanto, existem como construções teóricas de análise social, como fica explicitado pelo próprio Weber (2004) em

sua obra *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, obra dedicada à análise desses dois tipos ideais, para quem “a consistência lógica de um ‘tipo ideal’, [...] só raramente se deixa encontrar na realidade histórica” (2004, p. 90). Pode-se concluir que Weber não afirma que o Capitalismo seja resultado da Reforma Protestante, o que seria um erro epistemológico ao se considerar formas de capitalismo anteriores à Reforma, de sua parte o que houve foi a criação de aparatos conceituais que investigam as possibilidades de surgimento de novas formas de capitalismo a partir de um *ethos* protestante, especialmente o calvinista. Para Weber, esse *ethos* criou as condições materiais para o que ele chamou de “espírito” no sentido de *modus vivendi* ou cultura que regula a vida diária ou seu modo de constituir seu mundo e sua vivência nesse mundo. A escolha de Weber pela Reforma e sua ética, por ter esse sociólogo considerado um movimento religioso que influenciou e transformou as raízes da sociedade capitalista, contribuindo para o acúmulo de capital e o fortalecimento do modo de produção capitalista devido à “ética protestante” que considerava o trabalho em seu caráter vocacional divinamente ordenado. No pensamento weberiano percebemos um protestantismo, nomeadamente calvinista, que executava seu trabalho diário a partir de um ideal vocacional.

Em relação à leitura, nossa temática tende a dialogar com a obra de Roger Chartier, embora consideremos seu conceito de representações limitado para a investigação que propomos aqui, sua contribuição para a História Cultural na elaboração de uma História da Leitura, explicitada nas noções de práticas e representações, auxilia-nos no entendimento de categorias como recepção do texto, suporte material do texto e relação leitor/autor. Nesse aspecto os sujeitos produtores e receptores da cultura circulariam entre dois polos, considerando ao mesmo tempo os modos de fazer e os modos de ver.

O cristianismo apresenta-se fundamentalmente como uma religião do livro, a Bíblia. Sem a qual, ousamos afirmar, a própria existência do cristianismo estaria comprometida. Reconhecemos que as três religiões monoteístas do mundo constituíram-se em torno do livro, e não só o cristianismo elaborou suas crenças a partir de um livro. A leitura torna-se essencial para o protestantismo. Sua leitura constrói a identidade do cristão, e isso assume um papel imprescindível para o protestante, por dar-lhe um lugar comum cujas expectativas são criadas, mudanças de ação são esperadas, enfim, através da leitura bíblica a comunidade protestante estabelece quem ela é, como constrói sua sociedade e como interpreta seu mundo produzido. Roger Chartier nos apresenta de modo geral o valor da leitura/audição da palavra escrita/falada para o leitor/ouvinte do texto, para esse autor

uma palavra falada se fixa na escrita ou, inversamente, um texto retorna em forma oral pela mediação da leitura em voz alta, [...] a escrita insere-se no âmago das formas mais importantes da cultura tradicional; [...] e os rituais eclesiásticos em geral exigem que objetos escritos sejam colocados no centro da cerimônia. A história das práticas culturais deve levar em conta essas interpenetrações e restabelecer algumas das complexas trajetórias que vão da palavra falada ao texto escrito, da escrita que é lida aos gestos que são executados, do livro impresso à leitura em voz alta. (CHARTIER, 2006, p. 232)

Percebemos, então, que a apropriação dos ensinamentos bíblicos pelos protestantes é mediada pela leitura da Bíblia, a vida cristã começa com ela e mantém-se por ela. O receptor produz novos significados para aquilo que recebe e transforma o conhecimento de acordo com suas próprias práticas culturais, por isso entendemos que a leitura suscita práticas fundadoras, que por sua vez produzem simultaneamente práticas sociais.

Os conceitos esboçados acima não se esgotam nessa discussão, nem tínhamos a intenção de exaurí-los. São instrumentos de análise, são modos de ver o mundo, são aberturas para uma realidade que possibilita a ampliação do horizonte teórico e cria limitações para se alcançar esse horizonte. Porém são necessários para que aqueles desejarem acessar essas informações tenha a noção mínima daquilo que queremos dizer. Como nos ensina o historiador Reinhart Koselleck (2012, p. 179), expondo as palavras de Friedrich Schlegel, assevera que é prescrito “como mandamento teórico ao historiador que apresente abertamente ‘seus pontos de vista e julgamentos, sem os quais seria impossível escrever qualquer história, ou, ao menos, qualquer história em forma de representação’”. Os conceitos são, portanto, pontos de contato entre pesquisadores para que cada um possa, minimamente, acessar ao pensamento do outro e é inevitável que o pesquisador não se exponha ao enunciá-los.

1.4 REVISÃO DA LITERATURA

Escrever sobre a história das religiões no Brasil é um desafio, em especial quando se trata do cristianismo protestante, e no caso do Amazonas trata-se de um caminhar por veredas ainda pouco exploradas. Isso ocorre porque os estudos no campo da história do cristianismo protestante na região Amazônica realmente ainda são escassos, porém

pesquisas têm sido desenvolvidas em outras ciências como a Sociologia e a Antropologia trabalhos que abordam esta temática das religiosidades em uma perspectiva sociológica ou antropológica. Entendemos que a produção historiográfica no campo religioso concernente ao protestantismo brasileiro ainda se encontra em aberto em muitos aspectos como indica o historiador Lyndon de Araújo Santos (2008) em artigo publicado na revista editada pelo Programa de Pós-Graduação de História da PUC-SP *Projeto História* cuja análise da produção historiográfica e do espaço acadêmico ocupado por essa produção resultou na seguinte conclusão:

o reconhecimento de uma historiografia protestante ou sobre o protestantismo no Brasil ainda está para se consolidar e conquistar sua maior visibilidade e legitimidade no campo acadêmico e historiográfico. Trata-se de uma produção ainda invisível, mas que desponta na medida em que produz textos e obras, e ocupa espaços através de simpósios temáticos, grupos de pesquisa e mesas redondas em eventos acadêmicos (SANTOS, 2008, p. 181).

Para que se possa entender a ampliação das pesquisas em História das Religiões no Brasil, queremos expor sua trajetória no âmbito da América Latina, depois como tem sido abordada no Brasil e por último a produção acadêmica no Amazonas.

O historiador Arturo Piedra em sua obra *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)* sugere que os missionários protestantes que se dirigiam para a América Latina estavam de algum modo trabalhando em comum acordo com o governo dos Estados Unidos para a expansão comercial pela América Latina. Como indica Piedra (2006, p. 10),

não se busca nem se pretende apresentar os missionários como santos perfeitos, que expressaram e fizeram o que realmente Deus pensava e queria para os latino-americanos. Ao contrário, os missionários são expostos como seres humanos comuns, com virtudes e defeitos, mesmo que esses últimos os que mais se mencionam nessa ocasião. Referimo-nos a pessoas que não puderam distanciar seu chamamento (*calling*) da cosmovisão geopolítica, econômica e cultural da nação que os enviou, o que os levou a mesclar os princípios bíblicos com valores culturais que se chocaram com o evangelho. No entanto, não se pretende dizer com isso que a obra protestante foi desnecessária e negativa em sua totalidade.

Concordo com Piedra que não podemos endeusar os missionários, nenhum deles, colocando-os acima do bem e do mal, eles como seres humanos realmente são falíveis em

suas cosmovisões e olhando o outro a partir de sua própria cultura, o que seria uma atitude esperada, pois quando “olhamos de baixo” e procuramos “interpretar a fé protestante a partir dos evangelizados” (PIEDRA, 2006, p. 10) estamos fazendo exatamente a mesma coisa que criticamos nos evangelizadores. Não se pode, portanto, concordar em tudo com essa generalização, apesar de suavizada ao final, é possível que alguns dos missionários protestantes que vieram para a América Latina estivessem de tal modo envolvidos com suas culturas que não consideravam a cultura dos evangelizados menosprezando-as, porém isso não dá o direito de afirmar que todos os missionários estavam a serviço do capital, pois se fizermos isso estaremos sendo tão tendenciosos quanto os que criticamos e analisando a evangelização influenciados por nossa cultura tanto quanto os que evangelizam estão influenciados por suas culturas, não se pode rejeitar a mensagem e a atuação protestante por considerá-la imbricada de concepções políticas e econômicas simplesmente com outras concepções políticas e econômicas. É preciso levar em consideração que os missionários acreditavam estar a serviço de Deus, e não excluimos os missionários católicos, pois muitos missionários cristãos investiram suas vidas e recursos, trabalhando para obter o próprio sustento, viveram junto às pessoas a quem anunciavam o Evangelho de Cristo como remissão de cultura, no sentido de restauração, visto que no imaginário cristão, tanto católico como evangélico, a cultura foi manchada pela queda e depende da graça de Deus para ser renovada.

Essas tramas sociais que envolveram as práticas evangelísticas protestantes na América Latina, e em nosso caso na região Amazônica, nos levaram a pensar se o missionário Carver estava conscientemente preparando terreno para uma dominação geopolítica e econômica do local em que atuava como missionário, por motivos que serão expostos adiante entendemos que não, que isso não tenha acontecido no caso dele que deixou sua pátria para viver em um lugar desconhecido e inóspito, sustentando-se à custa de aulas que ministrava. A generalização feita por Piedra não pode ser aceita sem considerar a atuação de todos os missionários em todos os lugares da América Latina. Entendemos que o missionário Carver aproveitou a oportunidade para a divulgação da mensagem evangelística quando um campo se abria pelas relações políticas e comerciais, mas não que ele estivesse ligado a esses políticos e comerciantes. Por isso, é imprescindível a necessidade de trabalhos investigativos que deem conta da sua presença na cena histórica amazonense proporcionando visibilidade ao que foi feito ao longo do tempo.

O século XIX é visto na história da igreja protestante como um período de despertar para missões transculturais, ficou conhecido como um período de ação de uma igreja ou sociedade missionária que enviava missionários para outros países com culturas diferentes da sua. Contudo os países europeus não consideravam a evangelização da América Latina importante, sua visão evangelística voltava-se para Ásia e África, locais onde os países europeus exploravam, vale ressaltar aqui muitos missionários, inclusive metodistas, lutavam contra a exploração e a escravidão. Por não haver interesse em evangelizar a América Latina por parte de sociedades missionárias europeias, incumbiram-se as sociedades missionárias nos Estados Unidos da tarefa de enviar evangelistas para os países latino-americanos. O que para Piedra consistia essa iniciativa em parte de um projeto de controle e dominação político dos Estados Unidos da América sobre a região e a situação religiosa não poderia permanecer neutra. Não discordamos da ideia de que realmente havia interesse de dominação político-econômico por parte dos norte-americanos. Piedra (2006, p. 30) aponta que

existem suficientes evidências que mostram como o legado da Doutrina Monroe fortaleceu, no final do século XIX e princípios do século XX, as ideias de norte-americanos que pensavam na articulação de um programa de evangelização de grande alcance para a América Latina. O princípio ‘América para os americanos’, o coração da doutrina, também teve uma clara conotação religiosa: os Estados Unidos e não a Europa devem liderar a introdução do protestantismo nesses países.

Piedra enfatiza que “existem suficientes evidências que mostram como o legado da Doutrina Monroe fortaleceu [...] um programa de evangelização de grande alcance para a América Latina”, porém ele não demonstra em seu texto quais são essas evidências e nem onde podemos encontrá-las, falar de conflitos entre católicos e protestantes não evidencia o interesse econômico nem traz alguma novidade, pois o conflito religioso referido ocorre desde a Reforma. Percebemos que o processo de evangelização protestante na América Latina aconteceu envolto em um ambiente político e ideológico culturalmente comprometido, mas não poderia ser de outro modo uma vez que, tanto evangelizados como evangelizadores, constroem seus mundos através das representações que pululam seus imaginários, poderíamos falar de atritos culturais, entretanto são amenizados à medida que acontece a miscigenação cultural. Em Manaus, não poderia ser diferente visto que o missionário Carver, oriundo dos Estados Unidos, carregava em si a cosmovisão e o ideário

cultural de seu país. Esclarecemos que não negamos a existência de interesses políticos e econômicos na América Latina nesse período, como há até os nossos dias, o que queremos deixar bem entendido é que não podemos generalizar e afirmar que todo missionário protestante estava a serviço do liberalismo econômico e político.

Havia uma lacuna na produção historiográfica das religiões, visando ocupar esses espaços é que foi criada em 1999, a ABHR – Associação Brasileira de História das Religiões, a qual apresentava-se como o espaço de debate e fomentação de pesquisa na área da historiografia religiosa, ela “quer colaborar para consolidação do campo de estudos científicos sobre religião, promovendo o intercâmbio entre investigadores e de estudantes de Mestrado e Doutorado das diferentes áreas das Ciências Sociais” (ABHR, 2014). Muitos são os trabalhos publicados no campo da História das Religiões, porém algumas tratam de manifestações religiosas em caráter geral ressaltando o fenômeno religioso e metodologias de pesquisa na área, outras do cristianismo católico e uma menor parte trata de manifestações religiosas diversas como religiões orientais, indígenas e algumas que tem o protestantismo como objeto de pesquisa.

No que se refere à História do protestantismo no Brasil, existem algumas obras que tratam do assunto, contudo para essa pesquisa foram selecionadas duas obras que são consideradas clássicas na historiografia protestante, a obra do historiador francês Émile Guillame Léonard (2002), *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e história social* e a obra do historiador Antonio Gouvêa Mendonça (2008), *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, essas duas obras foram revisadas e reeditadas devido à sua importância para a história da igreja protestante no Brasil.

A obra *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e história social* do historiador francês Émile G. Léonard, historiador que substituiu Lucien Febvre na cadeira de História da Reforma e do Protestantismo, da seção de Ciências Religiosas da *École des Hautes Études*. Editado pela primeira vez em 1963, encontra-se em sua terceira edição em um texto revisado sem comprometer sua erudição. A intenção do autor foi apresentar um panorama do estabelecimento das diversas igrejas protestantes no Brasil e “não [...] exaltar um ou outro culto” (LÉONARD, 2002, p. 19), não se trata de uma história confessional conforme enuncia o autor. Léonard elabora sua pesquisa em um período em que o protestantismo brasileiro era incipiente e enfrentava forte oposição católica romana. Com sua obra inaugura um novo momento na historiografia protestante brasileira, pois rompe

com a história confessional e apologética que estudiosos dos diversos ramos protestantes produziam para exibir a trajetória de suas denominações e exaltá-las frente às outras denominações protestantes e diferenciá-las do catolicismo romano. Sua preocupação era produzir uma historiografia que problematizasse a eclesiologia¹⁰ e os aspectos sociais das denominações estudando as

formas de igreja que respondem, a tais ou quais necessidades religiosas, a tal ou qual psicologia, [...] problemas institucionais e práticos, eclesiásticos e algumas vezes políticos levantados pela implantação e desenvolvimento de crenças e de igrejas. Consiste também (e esta é a parte da história social religiosa) no estudo do ‘corpo social’ no qual se encarnam essas crenças, fazendo das igrejas realidades, realidades humanas, com todas as peculiaridades que surgem desta tradução da Ideia ao ‘real’ (LÉONARD, 2002, p. 19).

O objetivo, portanto, era produzir uma História problematizada e não apenas descritiva dos avanços, vitórias e lutas de cada denominação. Poderíamos afirmar que Léonard já buscava fazer uma História Cultural da Religiosidade brasileira, tanto protestante quanto católica, visto em seu livro ele não deixa de fora o catolicismo romano expondo suas reações positivas e negativas à inserção do protestantismo no Brasil. No que se refere à presença protestante no Amazonas, Léonard faz uma breve referência ao trabalho Batista sem especificar de qual grupo ele está falando e nada mais, uma falta para uma obra tão importante para a história da igreja no Brasil, no entanto isso não diminui o valor da pesquisa.

Outra obra importante para a historiografia protestante é o trabalho do historiador, teólogo e sociólogo Antonio Gouvêa Mendonça (2008), *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. Essa obra trata especificamente do protestantismo de tradição Reformada Calvinista ou Igreja Presbiteriana. Apesar de tratar de uma igreja, o autor tem como objetivo caracterizar o “espírito do protestantismo brasileiro” (MENDONÇA, 2008, p. 33). O que interessa para nossa pesquisa é a metodologia utilizada pelo autor para analisar suas fontes. Partindo do hinário utilizado nos cultos da Igreja Presbiteriana do Brasil, busca rastrear o caminho dessa igreja em terras brasileiras. Citando Peter Berger ele afirma que “toda sociedade humana é uma empresa de edificação de mundos e que a

¹⁰ Ramo da Teologia Sistemática que estuda a doutrina da Igreja enquanto comunidade dos fiéis ou santos chamados por Jesus Cristo para a salvação e que constituem o corpo espiritual de Cristo através da união mística do fiel com Cristo. Iremos detalhar essa doutrina no capítulo 2 desta Dissertação quando trataremos dos aspectos social e espiritual da igreja.

religião ocupa um lugar destacado nesta empresa” (BERGER apud MENDONÇA, 2008, p. 29). Esse é seu ponto de partida analisar o mundo social construído pela igreja e no qual ela se insere. Esse autor busca compreender a cosmovisão da igreja a partir de seus hinos e doutrina, demonstrando que o modo de se constituir presbiteriano no Brasil não é o mesmo que nos Estados Unidos da América, país de origem do presbiterianismo brasileiro.

Ao fazer um levantamento da produção historiográfica no campo da História das Religiões no Amazonas, encontramos diversas pesquisas voltadas para a missionação católica e seus corolários, enquanto ao que se refere à pesquisa sobre o protestantismo, entretanto, encontrou-se três dissertações elaboradas em programas de mestrado da UFAM – Universidade Federal do Amazonas, distribuídas da seguinte forma: Duas do PPGSCA – Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – a primeira elaborada por Denis da Silva Pereira, *O processo de ressignificação na prática religiosa pentecostal e neopentecostal: um estudo de caso no contexto sócio religioso da zona leste da cidade de Manaus* defendida no ano de 2008, o objetivo dessa pesquisa é analisar as práticas religiosas dos evangélicos pentecostais que residem na Zona Leste da cidade de Manaus.

Para Pereira (2008), o processo de ressignificação na prática religiosa pentecostal e neopentecostal passa pela conversão, o que significa uma mudança de vida para aqueles que passam a confessar a fé evangélica, é essa conversão que inicia o processo de ressignificação de mundo. Esse autor deixa claro no início de sua dissertação que se trata de um estudo de caso de caráter sócio religioso e não histórico. Nessa dissertação o autor trabalha aspectos subjetivos da vida religiosa cristã, como por exemplo, a já citada conversão que é a mudança de comportamento e atitudes pela qual passam todos àqueles que aderem a uma igreja evangélica, no particular, ou a outra religião, em geral. A tese apresentada pelo autor como alvo de sua pesquisa é dar visibilidade aos sujeitos que deixam a religião católica, as igrejas protestantes históricas (batista, presbiteriana, metodista, congregacional) e religiões afro-brasileiras, e passam a frequentar uma igreja pentecostal ou neopentecostal. Esse trabalho apresenta uma análise da vida dentro das igrejas pentecostais e neopentecostais evidenciada pelas novas práticas de vida adquiridas pelos novos convertidos.

A segunda dissertação foi defendida junto ao PPGSCA no ano de 2003 e realizada por Guiomar Lima de Carvalho com o título *A presença da Igreja Batista no Amazonas*. A autora trata da presença da denominação batista na cidade de Manaus desde sua chegada ao

final do século XIX. Poderíamos considerar, em parte, uma pesquisa histórica, uma vez que a autora utiliza o conceito de representações no sentido de mundo construído pelos que compartilham a visão batista de que eles são a verdadeira igreja de Cristo, porém o modo como a autora aborda o tema não faz distinção entre os modos de representação batista quando da chegada do primeiro missionário batista à cidade de Manaus e o modo de representações dos atuais batistas, como se o conceito e sua prática não sofresse alteração. É deixado de lado a historicização do conceito e de sua prática dando à pesquisa um caráter mais sociológico que histórico.

Outra apresentada ao PPGSOCIO – Programa de Pós-Graduação em Sociologia defendida por Elder Monteiro de Araújo, *Religião e identidades sociais: os pentecostais na comunidade de Bom Jesus, Manacapuru (AM)*. Com o objetivo de identificar as características da comunidade ribeirinha: Bom Jesus, bem como compreender as manifestações do pentecostalismo representada pela Igreja Assembleia de Deus como produtora das identidades sociais na comunidade, o autor faz um levantamento histórico da chegada, implantação e disseminação da igreja. Mas esclarece que seu objetivo é fazer uma análise do que ele chama de pentecostalismo leigo cujas práticas são conduzidas por não especialistas em religião. Trata-se, portanto, de uma pesquisa sociológica e não histórica, que investiga um ramo evangélico recente, o pentecostalismo e suas representações, que, consoante explicação já apresentada, não faz parte do escopo dessa pesquisa. Ressaltando que a citamos aqui como exemplo do crescente interesse que o protestantismo ou evangelicalismo tem despertado entre os pesquisadores. Fica evidente que o campo de pesquisa acerca da história do protestantismo no Amazonas ainda tem muito a ser explorado.

Uma vez que outras pesquisas tratam de aspectos sociológicos e não há preocupação em elaborar uma discussão histórica sobre seus objetos de pesquisas, propomos essa dissertação que procura cobrir a lacuna existente na historiografia local acerca da presença protestante em Manaus. Procuramos empreender uma pesquisa que evidencie os modos de agir e de pensar, o modo de imaginar e representar o mundo do primeiro missionário protestante que se fixou na cidade de Manaus no final do século XIX. Antes de desenvolvermos uma pesquisa de caráter cronológico da evangelização protestante, importa-nos evidenciar as representações protestantes da cultura, tanto da cultura originária do missionário, como da leitura da cultura local que ele realizou.

Há ainda a obra do historiador Eduardo Hoornaert (1992) *História da Igreja na Amazônia* que traz um capítulo sobre a *História dos protestantes na Amazônia até 1980* escrito pelo historiador Martin Dreher, que nos adverte no início de seu texto, que se trata de uma apresentação panorâmica da presença protestante na Amazônia. Segundo esse autor, falar sobre os protestantes na Amazônia “é um projeto descomunal” (DREHER, 1992, p. 321) devido à escassez de material catalogado e arquivos que se ocupem dessa documentação. A dificuldade aumenta porque muitos missionários quase não deixaram rastros de sua atividade na região. De acordo com Dreher (1992, p. 321) “a história da Igreja, em particular, é o que ficou de marcas, impressões, vida”, o que nos faz lembrar a metáfora usada por Marc Bloch (2001, p. 54) de que “o bom historiador se parece com o ogro da lenda. Onde fareja carne humana, sabe que ali está sua caça”, a dificuldade de reconstruir a história dos protestantes na Amazônia é essa, sabemos que a “presa” esteve lá, mas não se sabe ao certo o que fez e como fez, sabe-se pelos vestígios que ela esteve ali, depara-se com uma ou outra informação desencontrada, uma foto, um nome, alguma lembrança de quem ouviu falar, nada mais. É a partir desses vestígios que começamos a reconstrução de vidas que silenciaram. Resta ao historiador dá voz a essas existências que agora são representadas. Dreher (1992) elabora uma pesquisa que infere a presença protestante na Amazônia a partir de um registro de migrantes alemães na região no contexto da política pombalina de reorganização do Império Português, porém esses migrantes não deixaram sinais de sua presença, em seguida o autor demonstra que houve uma tentativa mais organizada a partir da segunda metade do século XIX com missionários que eram enviados para Belém do Pará na intenção de estabelecer comunidades protestantes junto aos migrantes norte-americanos. Dreher (1992) faz um apanhado geral das atividades das diversas denominações como presbiterianos, metodistas, batistas, luteranos e pentecostais a partir da década de 1880 nos oferecendo informações acerca de cada uma delas. Destaca-se sua abordagem ao missionário Marcus E. Carver, objeto de nossa pesquisa. Infelizmente, Dreher (1992) não elucida muita coisa, porém o fato de ele nomear Carver entre os missionários em atividade na região Amazônica nesse período corrobora com nossa pesquisa.

Outras obras que podemos citar como referência sobre a história do protestantismo são: o trabalho organizado por João Leonel, *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro* (2010), que apresenta diversos artigos sobre a atuação das igrejas protestantes na América Latina e no Brasil; o livro de Lourenço Stelio Rega, *Por outra História da igreja*

na *América Latina* (2011), cuja abordagem do autor fundamenta-se na Filosofia da Alteridade de Enrique Dussel que propõe uma historiografia escrita a partir do outro, do oprimido, do esquecido pela História oficial; a obra compartilhada por Justo L. González e Ondina E. González, *Cristianismo na América Latina: uma outra História* (2010), os autores dessa obra partem do pressuposto de que a História não se reduz a narrativa do passado, mas afeta o nosso presente, eles fazem um levantamento do Cristianismo na América Latina, não só do protestantismo, incluindo as civilizações pré-colombianas em seu contato com o invasor, chegam aos nossos dias analisando a presença de um novo “protestantismo”, o pentecostal. Acreditamos que as que foram expostas até aqui para o momento nos são suficientes para percebermos que a evangelização protestante na América Latina e no Brasil é pouco explorada. O material até agora foi e é produzido sobre ela ainda é escasso, permanecendo, ainda, sobre esse processo missionário na Amazônia lacunas propícias a investigação.

1.5 AS FONTES: CONSTRUINDO UM CORPUS DOCUMENTAL

O *Dicionário de conceitos históricos* de Kalina Vanderlei Silva no verbete “fonte histórica” (2009, p. 158-161) define fonte histórica como “tudo aquilo produzido pela humanidade no tempo e no espaço; a herança material e imaterial deixada pelos antepassados que serve de base para a construção do conhecimento histórico” é o meio pelo qual o historiador tem acesso ao passado, obviamente não o passado como exatamente aconteceu, mas sua representação nas fontes as quais o historiador obteve acesso. A Nova História Cultural ao buscar a interdisciplinaridade com outras ciências ampliou seus objetos de pesquisa e, também, a variedade de fontes históricas. Vidas, discursos, diários pessoais, fotografias, filmes, literatura, cartas, periódicos são exemplos de fontes através das quais o historiador tem acesso ao passado. As fontes também são chamadas de vestígios por serem considerados sinais deixados pelos homens em seu tempo.

Para o desenvolvimento de nossa pesquisa trabalhamos com uma variedade de fontes, temos à nossa disposição cartas, periódicos, imagens, documentos em primeira pessoa, relatórios eclesiásticos, além de pesquisa bibliográfica que consistiu em consulta de autores, livros, revistas e jornais, a fim de elucidar, reforçar, comprovar, corrigir as

colocações apresentadas pelo pesquisador no decorrer da pesquisa. Passamos a tipificar as fontes que norteiam esse trabalho, buscando o que há em comum entre elas, ligando-as umas às outras. Colocando-as em um campo semântico de análise.

Um das fontes históricas que empregamos para conhecer o objeto de pesquisa e seu tempo foram os periódicos publicados à época em que o missionário Carver esteve em Manaus. Buscamos discutir a importância de olhar o periódico como expressão viva de representações coletivas, não como uma entidade morta, porém carregada de vida com tensões existenciais, o jornal traz a expressão de um sujeito no mundo. Em aula proferida¹¹ no PPGH/UFAM Prof. Dr. Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro, do Departamento de História da UFAM, destacou em sua comunicação que os jornais produziam diferentes práticas de leituras no século XIX, cuja taxa de alfabetização era baixíssima, ressaltou ainda que o português era pouco falado no Amazonas, contudo havia uma intensa divulgação da imprensa não apenas na capital, Manaus, mas também em várias cidades do interior. A partir disto, podemos inferir que o jornal produzia práticas diferentes de leituras/audição nas quais predominava a leitura coletiva em espaços públicos para onde os “leitores” iam para ouvir as notícias. De acordo com a historiadora Tania Regina de Luca (2011, p. 139) o historiador “dispõe de ferramentas provenientes da análise do discurso que problematizam a identificação imediata e linear entre narração do acontecimento e o próprio acontecimento”, essas ferramentas nos ajudarão a compreender as intenções do editor, porque e para quem ele escreveu e quais as causas defendidas por ele.

Um dos jornais a ser analisado foi editado e publicado pelo próprio Marcus E. Carver com o título de “*A Paz*” editado entre os anos de 1898-1900. Sua primeira edição foi publicada em 21 de março de 1898, dez anos após a chegada de Carver a Manaus. Sua intenção com essa publicação era utilizá-la para divulgação de suas atividades missionárias e as atividades de sua igreja. Nossa intenção é analisar o conteúdo desse jornal em várias edições, mas por termos encontrado apenas a primeira publicação, essa nos serve de fonte. Apenas para constar a informação avisamos que existe jornal homônimo editado na cidade de Lábrea – AM que também usa o título “*A Paz*”, publicado entre os anos de 1900 e 1906, que não nos serve de fonte por não ter relação com o objeto de nossa pesquisa.

¹¹ Aula ministrada no dia 21/11/2013 pelo Prof. Dr. Luís Balkar Peixoto Pinheiro com título *Imprensa e sociedade nos confins da Amazônia*, na disciplina *Seminário Temático I - Amazônia: fronteiras do saber* do PPGH.

Outro periódico que iremos analisar como fonte é “*O Monitor – Orgao (sic) da Igreja (sic) Evangélica Amazonense*” dirigido por Juvêncio Paulo de Mello e editado por Francisco Farias de Carvalho. Esse jornal substituiu “*A Paz*” como meio de divulgação das atividades da *Igreja Evangelica Amazonense* e tinha por lema “*for Christ and the Church*” (Por Cristo e pela Igreja). Desse jornal obtivemos três publicações uma do ano de 1901 e duas do ano de 1912 e em uma dessas de 1912 consta uma fotografia da *Capella do Salvador* que era o local onde se congregavam os membros da *Igreja Evangelica Amazonense*, as implicações dessa distinção serão analisadas adiante.

Esses dois jornais são importantes para nossa pesquisa por terem sido editados pelo Rev. Carver e seus colaboradores. Mas outras nos servirão de referência por citarem ou o missionário ou a igreja e suas atividades, são exemplos os jornais *Correio do Norte – Orgão (sic) do Partido Revisionista do Estado Amazonas* cita em sua edição de 10 de abril de 1906, a liturgia que seria empregada no culto de páscoa da *Igreja Evangelica Amazonense*; *Evangelizador – Jornal Igreja Batista de Manaus*, do qual conseguimos várias edições entre os anos de 1905 e 1907 e em algumas delas cita o Rev. Carver; *Expositor Christão – Jornal da Igreja Metodista* que faz diversas referências a Carver em edições de 1890, 1891 e 1897; *Imprensa Evangelica Semanario (sic) Religioso* publicado na cidade do Rio de Janeiro / RJ no ano de 1890 e cita uma disputa entre Carver e um sacerdote católico romano; *A Capital*, jornal publicado em Manaus que faz referência em sua edição de 07 de outubro de 1917 às atividades e cultos realizados na *Igreja Evangelica Episcopal* outro nome pelo qual se conhecia a igreja fundada por Carver; “*O Apologista Christão*” – *Jornal da Igreja Metodista de Belém* editado pelo Rev. Justus Nelson, missionário que acompanhou Carver a Manaus para iniciar o trabalho de evangelização em 1888. Esse jornal traz em duas edições 1891 e uma de 1903 artigos sobre Carver e sua conduta ministerial, incluindo críticas às suas atividades missionárias e a sua conduta pessoal; *O Evangelista – jornal de divulgação das atividades da Igreja Batista* que publicou em sua edição de 13 de setembro de 1903 uma despedida a Carver; *O Evolucionista – Jornal da Igreja Presbyteriana de Manaós*, obtivemos uma edição de 1904 que não consta nenhuma referência a Carver, contudo por outras fontes sabemos que Carver recepcionou os presbiterianos e os abrigou em sua capela a fim de que eles pudessem realizar seus cultos até que encontrassem um lugar na cidade para estabelecer sua igreja; *O Jornal Batista – Jornal da Primeira Igreja Batista do Rio de Janeiro*, considerado o estopim dessa pesquisa, pois foi nele que encontramos em sua edição de 10 de setembro de 1967 um artigo

publicado que citava Carver e seu jornal como primeiro jornal protestante de Manaus, de autoria da sra. Betty Antunes de Oliveira¹², Bacharel em Ciências e Artes da Educação, pelo Colégio Batista, em Jornalismo e em Piano e Órgão, Composição e Regência, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. No início da década de 1940 acompanhou o marido, Pr. Alberico Antunes de Oliveira, para Manaus onde fundaram a Igreja batista de Constatinópolis no bairro de Educandos, foi nesse tempo que ela tomou conhecimento do trabalho missionário de Marcus Carver; e *Quo Vadis? – Orgam (sic) de Interesses Populares* publicado em Manaus e publica em sua edição de 20 de dezembro de 1903, um convite em nome de Carver para os cultos em sua igreja.

Nossa análise do imaginário e das representações do Rev. Carver passarão por esses jornais, mas não apenas eles nos servirão como fontes, existem outras fontes por meio das quais nos aproximamos de nosso objeto de pesquisa, como veremos abaixo. Ainda assim com os devidos cuidados, pois lembramos os jornais, assim como as demais fontes, não é um reflexo fiel da realidade, mas leituras, representações e objetivos que tendem a se dirigir a uma determinada parcela da sociedade.

Outra fonte empregada na pesquisa são as correspondências. Uma vez que o ser humano enquanto ser social busca modos de estabelecer relações sociais, cria instrumentos através dos quais possa alcançar a realização de sua sociabilidade, vale-se de instituir meios adequados para se relacionar com diferentes grupos e pessoas, comunicando-se com elas, a partir de suas sensibilidades, de seus interesses e de suas preocupações que mostra por aquilo que os outros dizem, pensam ou sentem. Devemos pensar a escrita como um desses instrumentos, como uma tecnologia sofisticada pelo qual o ser humano pode superar sua ausência e facticidade. A escrita separou a voz da presença da pessoa, separou o homem de sua naturalidade, a fala, e produziu novos meios de sociabilidade. Poderíamos afirmar que as relações sociais modificaram-se com a introdução da escrita na existência humana e não apenas na relação com o outro como também na relação com o eu através da escrita de si e dos dados autobiográficos encontrados nas cartas. Por isso, outra fonte que empregamos nesse trabalho são as correspondências. São cartas trocadas entre o Rev. Carver e a liderança da Igreja Episcopal Brasileira; entre a família do Rev. Juvêncio Paulo de Mello que substituiu o Rev. Carver na condução dos trabalhos da Igreja Episcopal Amazonense a Igreja Episcopal Brasileira; e entre a mesa Diretora da Igreja Episcopal

¹² Informações retiradas do site <<http://www.cbg.org.br/novo/colégio/historia/antigos-titulares/betty-antunes/>> acessado em 08 de agosto de 2014.

Amazonense que substituiu o Rev. Juvêncio Paulo de Mello (após sua morte, em 1934) e a Igreja Episcopal Brasileira. Essas correspondências buscavam trocar informações acerca do andamento do trabalho missionário em Manaus e solicitavam o apoio da Igreja Episcopal Brasileira para dar continuidade a essas atividades.

A escrita de cartas torna aparente sensibilidade que de outra forma talvez não tivéssemos acesso. Por meio da escrita de si, acessamos emoções, sentimentos e olhares de pessoas que desejavam expor seus pensamentos, seus anseios, suas individualidades, impedidos, porém, pela distância que não permitia o uso da voz, este elemento humano que nos escapa e marca nossa presença no mundo e possibilita a fuga da materialidade do corpo. Devido à ausência da fala, o ser humano faz uso de outro elemento portador de outra sonoridade, que não se ouve com os ouvidos, mas com os olhos, a escrita. Aqueles que produzem algum escrito esperam que seja lido, especialmente quem escrevia uma carta, cujo conteúdo expunha impressões, perturbações e sensações. Sentimentos que se expressavam com ações dada a proximidade do interlocutor, contudo a distância e a ausência desse, obrigava àquele que escrevia expressar-se através das palavras escritas, esperava-se uma resposta, aguardava-se o retorno com notícias daqueles que lhes eram caros. Percebemos que, na história da cultura escrita, a escrita de cartas ganha contornos especiais, visto que não apenas apresentavam a vida daqueles que as escreveram como também evidenciavam modos de agir e pensar, modos de fazer e de ver, enfim reconstruíam aspectos das sociedades para as quais o historiador voltará sua atenção pois,

[...] ao ter acesso a esses fragmentos o historiador espia por uma fresta a vida privada palpitante, dispersas em migalhas de conversas a serem decodificadas em sua dimensão histórica, nas condições socioeconômicas e na cultura de uma época, na qual o público e o privado se entrelaçam, constituindo a singularidade do indivíduo numa dimensão coletiva (MALATIAN, 2012, p. 200).

Consciente ou não da função social que seus registros terão, o autor de cartas escrevia de si, de seus anseios, de seus afetos, de suas dores e dissabores, entretanto escrevia sobre a sociedade em que vivia, sobre seus vizinhos, de sua comunidade, sobre o seu lugar em que estava, ainda que não se sentisse de lá. É em busca dessas sensibilidades que nos aproximamos das cartas.

Em nossa busca por fontes que ajudassem a conhecer melhor quem foi o Rev. Marcus Carver e qual era a natureza de seu trabalho missionário na cidade de Manaus

encontramos um Relatório Eclesiástico, no qual consta a data de 20 de outubro de 1960 e uma assinatura que remete ao Rev. Euclides Deslandes, oriundo do Rio de Janeiro, e como não consta o nome do autor do relatório entendemos que ele seja seu autor. Esse relatório foi apresentado ao Bispo Primaz da Igreja Episcopal Brasileira Rev. Edmund Knox Sherrill e nele constam informações acerca das atividades do missionário Rev. Carver, dos rumos que a missão Bethesda tomou após a partida deste para os Estados Unidos, faz um breve levantamento dos bens que a missão possui, identifica alguns membros remanescentes da *Egreja Evangelica Amazonense* e em quais igrejas eles estavam congregando-se na ocasião de sua visita, visto que aquela igreja fundada por Carver não existia mais à época e, após vinte dias de visita a esses membros, celebração de cultos e ceias encerrou seu relatório enfatizando que o missionário Rev. Marcus E. Carver e sua “capelinha era PIONEIRA na Evangelização de Manaus” (DELANDES, 1961, grifo do autor). Apesar de estar fora do recorte temporal que especificamos para a pesquisa, esse documento contribui com informações importantes para o desenvolvimento da mesma, por isso decidimos incluí-lo em nossas fontes.

As fontes bibliográficas a que nos referimos são textos escritos pelo próprio Rev. Carver. A primeira intitulada *A Short History of Bethesda Mission* (Uma Breve História da Missão Bethesda), o texto encontra-se em inglês e foi publicada em 1899, não há identificação de editora por se tratar de uma publicação pessoal de Carver que intencionava descrever os dez primeiros anos de trabalho evangelístico na cidade de Manaus. Como o nome sugere, trata-se de uma breve história, diria até brevíssima, pois relata eventos importantes da vida do missionário e da Missão Bethesda, porém trata-se de um opúsculo, escrito em primeira pessoa e que apontam de modo abreviado os acontecimentos. O relato inicia com a partida de Carver para o Brasil, descreve suas primeiras impressões da cidade de Manaus, sua condição financeira ao chegar à cidade, relata as atividades desenvolvidas por ele durante o tempo abrangido pelo relato, alguns ataques violentos sofridos por ele e seus companheiros como disparos de armas de fogo contra eles ao final de um culto e incêndio com causas desconhecidas do primeiro templo construído por ele, há um breve relato de uma escola para crianças carentes aonde vinham para aprender a ler e escrever, a assistência social promovida por ele e pelas senhoras que acompanhavam e cooperavam com ele na Missão e traz anexada uma carta assinada por *Gail Hamilton*, pseudônimo de Mary Abigail Dodge, poetisa e abolicionista norte-americana.

Outro escrito de Marcus E. Carver é o hinário chamado *Os Canticos do Christão usados na Missão Bethesda em Manaós*, editado e publicado por Carver em Berverly – Massachus – U. S. A. no ano de 1899, a indicação de editora também não aparece pelo mesmo motivo do escrito anterior. Nesse hinário constam músicas que eram cantadas durante os cultos realizados na Capela São Salvador da *Egreja Evangelica Episcopal*. Esse hinário põe em causa uma disputa pela tradução do Hino intitulado *Firmes na Promessa* que nos hinários atuais figura como tradução anônima. Vale destacar ainda que junto ao hinário encontramos uma ordem litúrgica comemorativa do 26º aniversário de fundação da *Egreja Evangelica Amazonense* datado de 18 de setembro de 1925. A descoberta desse hinário destaca a importância da música na produção do imaginário e das representações protestantes desde a Reforma.

Incluiremos na discussão a análise de um Mapa da cidade de Manaus e suas adjacências em 1900, por meio do qual podemos verificar a localização da primeira e segunda igreja que foram construídas por Carver, e através dessas localizações poderemos associar o missionário ao público a quem ele destinava sua ação evangelizadora.

Descrever o caminho percorrido para realizar essa pesquisa nos fez repensar diversos posicionamentos assumidos que poderíamos chamar de pré-conceitos. Ao nos aproximarmos a primeira vez do objeto de pesquisa, não tínhamos ideia do que encontraríamos, a única certeza era de que o caminho seria difícil. À medida que caminhávamos na descoberta das fontes novos direcionamentos surgiam com indicações de outras fontes.

Porém, a melhor coisa é a experiência, pois o exercício repetido de ler e escrever, depois reler e reescrever vai aos poucos fazendo-nos perceber que existe um ou outro caminho, um ou outro método para se trabalhar. Conforme fazemos esse exercício de aproximação e distanciamento das fontes, percebemos que o objeto nelas revelava-se ao mesmo tempo em que se encobria, isto é, começamos novamente nossa busca pelo homem em seu tempo, que não se trata de tarefa fácil, contudo gratificante a cada descoberta, a cada nova revelação, a cada rastro percebido, a cada vestígio encontrado, com a euforia de uma criança que recebe um novo presente sem que o antigo tenha sido explorado em todas as suas possibilidades.

CAPÍTULO II

2. AQUELES QUE TRANSTORNAM O MUNDO CHEGARAM AQUI!

“[...] chegaram a Tessalônica [...] Paulo [...] arrazoou com eles [os judeus] acerca das Escrituras. [...] E alguns deles foram persuadidos [...] e muitas distintas mulheres. Os judeus, porém, movidos de inveja, trazendo consigo alguns homens maus da malandragem, ajuntando a turba, alvoroçaram a cidade [...] clamando: ‘*Estes que têm transtornado o mundo chegaram também aqui*’”.

(*Atos dos Apóstolos*, cap. 17, vv. 1-6)

O cristianismo na Antiguidade era visto, pelos judeus, como uma seita perigosa que poderia acender a ira do Império Romano contra eles. Por isso, os judeus, não apenas acusavam os cristãos de transtornar a religião, como, também, de transtornarem a ordem política instaurada pelo Imperador Romano, indo além da ordem religiosa permitida por ele aos judeus. Esses acusavam os cristãos de anunciar sua mensagem ameaçadora não só contra os judeus, mas também, contra César, contra a ordem estabelecida. É este sentido que encontramos no verbo *anastatoô* (*αναστατωω*) que significa: agitar, perturbar, transtornar, importunar, fazer alvoroço e virar de cabeça para baixo (ALMEIDA, 2009, p. 2064), é nesse sentido que se encontra empregado no texto neotestamentário de Atos dos Apóstolos 17.6, e que inspira o título desse capítulo. Nessa perspectiva o projeto de missionação, em que participam religiosos protestantes, como foi o caso de Marcus Carver, assume o caráter do verbo citado, pois lhes interessa agitar, transformar, “virar de cabeça para baixo” as sociedades nas quais se inserem, promovendo ações diversas no sentido de incentivar o evangelho, buscam a transformação de práticas e representações sociais, esforçam-se para alcançar a modificação do *habitus* da sociedade.

Esse título, ainda que tenha sido retirado de um texto do Novo Testamento, carrega em si uma conotação político-religiosa, traz a ideia de confronto com o estabelecido. Nesse sentido, queremos fazer referência à inserção do protestantismo na cidade de Manaus, identificando-a com a chegada do primeiro missionário protestante no ano de 1888,

Marcus Carver. O incômodo que isso causou pode ser percebido nos relatos de confrontos entre Carver e católicos, encontrados em seus escritos e em outros. No jornal *A Paz*, em elogio escrito pelo Major Honorário do Exército Antônio José Barbosa, é relatado a ocasião em que Marcus Carver, enquanto pregava publicamente a Bíblia na Colônia Oliveira Machado, foi atacado, ocasião em que ele “quasi é victima (sic) de um grupo de crentes romanos, que o aggreo (sic), por estar pregando o Evangelho” (*A Paz*, 1898, p. 2). Essa demonstração de intolerância religiosa promovida por adeptos da religião oficial, que o atacaram por estar pregando uma fé distinta da vigente, exhibe a disputa pelo direito ao discurso. O discurso religioso de Marcus Carver divergia do oficial e nessa disputa, o discurso tornava-se o “pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 2013, p. 10), torna-se um campo de disputa pelo direito de quem deve fazer prevalecer seu regime de verdade. De um lado, Carver querendo inserir uma nova perspectiva religiosa, de outro, os “crentes romanos” lutando por manter sua fé e seu campo “imaculado” do erro protestante. Essa altercação não era incomum para o momento. Em Belém, por exemplo, nesse período, afluía a Questão Religiosa entre Igreja Católica e o Estado. Que consistia em uma disputa entre a Igreja Católica, que através dos ultramontanistas, representados por Dom Antônio de Macedo Costa, defendia a autoridade absoluta e a infalibilidade papal sobre questões espirituais e políticas em todo o mundo ocidental. E o Estado, que se instituía como Estado Laico, recorrendo ao discurso liberal. Entre os dois encontravam-se os protestantes que buscavam propagar sua fé, e em alguns casos recebiam apoio de partidos liberais.

O cristianismo protestante, desde seu surgimento no século XVI, configurava-se comopositor do catolicismo romano. Pois, constituía-se como nova forma de entender o cristianismo, apresentava novas formas de interpretação bíblica e liturgia divergente da católica romana. Ao buscar popularizar-se o protestantismo apresentou-se como novo modo de entender o cristianismo, isto é, colocar o ser humano em acesso direto a Deus, por meio de Jesus Cristo e independente de qualquer intercessão humana. A ideia era libertar o cristianismo de sua clausura monástica e dispô-lo aos homens comuns. Aliás, havia nesse empreendimento o desejo de retirar a autoridade do papa sobre a igreja e devolvê-la ao seu verdadeiro e legítimo detentor, Jesus Cristo. Igualmente, a leitura e interpretação bíblicas deveriam ser retiradas das mãos do magistério oficial da igreja católica e ter franqueadas seu acesso aos que se interessasse em sua leitura e estudo, pelo menos os que se encontrassem capacitados para isso. Daí a necessidade de se traduzir a Bíblia para a língua

vernáculo a qual se destinava a evangelização. Lembrando que nem todos teriam acesso a esse conteúdo, por serem poucos os alfabetizados, deriva disso a importância das pregações serem feitas em linguagem que o povo pudesse entender e não mais em latim, como acontecia obrigatoriamente até a década de 1960 e modificada pelo Concílio Vaticano II, e ainda acontece em nossos dias com a Missa Tridentina, que busca conservar as tradições eclesiais medievais. Em consequência disto, para o protestante a liturgia deveria ser modificada, logo, divergente da católica romana. A missa, celebrada em latim e em seu sentido de sacrifício incruento¹³, deveria ser substituída pelo culto, reuniões em que os cânticos, a leitura e a pregação da Bíblia deveriam ser em língua vernáculo.

Por isso, cremos que semelhante ao conflito entre os primeiros cristãos e os judeus, o cristianismo protestante nascente e o catolicismo romano, o protestantismo que chegara à Manaus, aqui representado por Marcus Carver, simbolizava um transtorno, não apenas da ordem religiosa aceita e incontestada até aquele momento, como também da ordem social que se encontrava estabelecida. Organizada, imaculada e intocada das “contaminações” protestantes, assim era vista a Manaus da *Belle Époque*, pelos que a habitavam.

Essa rivalidade entre protestantes e Igreja Católica Romana é conhecida, principalmente por essas questões doutrinárias e litúrgicas. E por quererem, os protestantes, cumprir aquilo que entendiam como ordem de seu Senhor, anunciar o evangelho a todos os homens, em todos os lugares e por todos os meios. De acordo com as interpretações protestantes, sua missão era anunciar o verdadeiro evangelho sem os “erros” católicos. Esses missionários queriam adentrar por estas terras e conquistá-la espiritualmente. Primeiro por considerarem que o evangelho anunciado pela Igreja Católica estava corrompido por práticas contrárias ao texto sagrado, a Bíblia. O segundo motivo, que trouxe os missionários protestantes para Manaus, foi a convicção de que estavam a serviço de Deus para anunciar o evangelho verdadeiro. Por isto, a região Amazônica e, em especial, a cidade de Manaus, tornou-se alvo da evangelização protestante ocorrida no século XIX, momento em que a região Amazônica era vista pelos missionários como “uma cidade desocupada por missionários evangélicos” (REID, 1895.

¹³ O termo missa deriva do latim *mitere*, que significa despedir. Era o termo utilizado ao final das reuniões realizadas pelas primeiras igrejas cristãs, que durante seus cultos ministravam a palavra e louvavam a Jesus Cristo com cânticos, mas ao final dessa parte despediam os que não poderiam participar da Ceia. Nos documentos do Concílio de Trento, na sessão XXII, foi regulada como deveria ser celebrado o sacrifício da missa, a linguagem deveria ser em latim por ser a linguagem dos mestres da igreja e em seu significado de sacrifício incruento (sacrifício sem sangue), pois todas as vezes que a missa é celebrada Cristo é novamente sacrificado, porém, sem derramamento de sangue, sendo este representado pelo vinho da Eucaristia. Disponível em: <<http://agnusdei.50webs.com/trento27.htm>>. Acessado em 26 nov. 2014.

Vol. 1 p. 294), portanto, no imaginário protestante, um deserto que necessitava de vida, carente da salvação oferecida pela graça de Deus.

2.1 UM “BÍBLIA” ENTRE NÓS: MARCUS CARVER E SUA MISSÃO.

Certamente, a pergunta que surge a essa altura é: Quem era Marcus Ellsworth Carver? Trata-se de uma pergunta importante, porque até o momento o que falamos acerca dele foi, no mínimo, superficial. Passemos, então, à sua biografia. Entretanto, faz-se necessário explicarmos porque os protestantes eram chamados de “bíblias” e qual o simbolismo dessa expressão nesse período de inserção do protestantismo em Manaus e no Brasil.

O teólogo e historiador, Richard J. Sturz (1995, p. 359), associa a evangelização ocorrida no século XIX “irrevogavelmente à venda de Bíblias”. Segundo ele, “os primeiros crentes [brasileiros] esforçaram-se para alfabetizar-se, a fim de poder ler a Bíblia”. Este sinal tornou-se “tão característico dos crentes no Brasil que eles mesmos vieram a ser conhecidos como ‘Bíblias’”. A esse processo de expansão do cristianismo protestante no século XIX o historiador, Kenneth Scott Latourette¹⁴ chamou de “O Grande Século do Avanço Missionário”, e de sua obra sobre a expansão do cristianismo composta por sete volumes, dedicou três volumes ao tema (STURZ, 1995, p. 358). Esta visão é legitimada por Gilberto Freyre em *Os ingleses no Brasil* (2000, p. 45) quando este apresenta os termos “bode, missa-seca, bíblias”, aliás, pejorativos, pelos quais eram tratados os primeiros protestantes que se fixaram no Brasil na primeira metade do século XIX. Diga-se de passagem, que Freyre associa a difusão desses termos à figura do moleque motejador, aquele que insultou o estrangeiro nas ruas, o transformou em figura de vilipêndio no sábado de aleluia, “que o macaqueou nas troças de carnaval, ridicularizando-o em proveito da cultura invadida” (FREYRE, 2000, p. 45).

¹⁴ “Kenneth Scott Latourette foi o primeiro, e até poucos anos, quase o único grande historiador a escrever sobre a história do cristianismo de uma forma que tratou seriamente da sua presença em todos os seis continentes. Ele agora é lembrado principalmente como historiador das missões” (Tradução nossa). (“Kenneth Scott Latourette was the first, and until recent years, almost the only major historian to write the history of Christianity in a way that dealt seriously with its presence in all six continents. He is now mainly remembered as a historian of missions”). Disponível em: <<http://www.christianitytoday.com/ch/2001/issue72/15.44.html>>. Acessado em 18 de nov. de 2014.

Vemos, portanto, que nesse contexto, ser chamado de “bíblia” possui, no mínimo, dois sentidos. Um para o protestante, que se percebe portador de um livro que o marca e representa sua mensagem, que para ele tem caráter divino. Para o crente, então, ser chamado de “bíblia” é um modo honroso de ser reconhecido como seguidor de Jesus Cristo. A importância da Bíblia, enquanto regra de fé e práticas para o protestante, assim como seu ensino, será tratado adiante. O outro sentido deixa claro que tem a finalidade de ridicularizar, colocar uma pecha sobre aqueles que eram diferentes, em sua aparência, comportamento, cultura e religião. Nesse sentido, ser um “bíblia” na sociedade brasileira do século XIX, era estar associado ao desordeiro, ao tumultuador, ao desobediente à lei e à religião oficial e verdadeira, mas para o cristão protestante, era motivo de alegria sofrer injúrias por causa de sua fé.

Ao raiar de um novo ano, 1888, o Império do Brasil experimentava seu fenecimento. A escravidão, insustentável por suas práticas, sofria pressões externas que almejavam seu fim, caminhava-se para sua abolição. Ao primeiro dia de Janeiro desse ano, chega à Manaus, a bordo de um vapor pertencente à “*Booth or Red Cross Line*”¹⁵ (CARVER, 1899, p. 3) um desses “bíblis”. Seu nome, Marcus Ellsworth Carver¹⁶. Aos 22 anos, solteiro, pastor norte-americano, nascido em *New York*, a 21 de março de 1863, que faleceria em 24 de setembro de 1953, aos 90 anos de idade, na cidade de *National City, San Diego*, Califórnia, onde vivera desde a década de 1930. Foi enviado ao Brasil para pregar as boas novas de Cristo.

Certamente, as perguntas que surgem agora são: Quem o enviou ao Brasil? E qual sua preparação para a obra missionária? Quanto à sua formação sabemos pouco. Marcus Carver foi enviado ao Brasil por uma sociedade missionária protestante. Essas sociedades missionárias atuavam em parceria com as sociedades bíblicas, e buscavam a expansão do cristianismo protestante no século XIX através da evangelização e distribuição de Bíblias.

A instalação do Rev. Carver em Manaus, “para onde se transferira, no intuito de iniciar um trabalho evangélico, de caráter livre a que deu o nome de Missão Betesda (sic)”

¹⁵ Empresa de propriedade de Alfred Booth que fazia ligação entre Manaus e a Europa, incluindo a partir da década de 1880 a América do Norte. Foram aproximadamente 103 anos de atividade nessas rotas (PENNINGTON, 2009, p. 141).

¹⁶ Cabe aqui um esclarecimento relativo a grafia do nome do missionário: a) Encontramos em algumas fontes o nome grafado da seguinte forma: *Marcos* com a vogal “o”, ora por quem anota o nome dele, ora por ele mesmo. Entretanto, não é essa forma que prevalece; b) A forma que é encontrada em maior quantidade é *Marcus* com a vogal “u”, inclusive esta forma é a que consta em sua assinatura nas cartas enviadas por ele para o Brasil. Por esse motivo, adotamos em nosso trabalho a segunda forma de grafar o nome do missionário.

(OLIVEIRA, 1967, p. 10) não aconteceu em um vácuo histórico-social, mas fez parte de um processo de investida missionária protestante para a América Latina ocorrida no século XIX, por agências missionárias que foram fundadas nos Estados Unidos no intuito de fazer frente à presença católica na região. O século XIX, nos Estados Unidos da América, os ramos protestantes tradicionais, puritanos e arminianos, estabelecidos desde o início da colonização inglesa, tornaram-se imobilizados em seus redutos doutrinários e isso os impedia que acompanhassem o crescimento do país em sua expansão para o oeste. Os puritanos, defensores do protestantismo calvinista, esperavam pela soberania divina em eleger e salvar o homem. Enquanto os arminianos professavam uma teologia acadêmica, preocupada em refutar o calvinismo, o que demonstra que as duas correntes não estavam preparadas para expandir o protestantismo às áreas colonizadas. Coube a recém-chegada igreja metodista a missão de acompanhar os colonizadores ao oeste americano. Por isto, o século XIX passou a ser chamado de “Era Metodista”, por ter essa se tornado a maior e mais importante denominação protestante dos Estados Unidos (VELASQUES FILHO, 2002, p. 93).

É a essa denominação que pertence a *Missionary Society of the Methodist Episcopal Church* (Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal dos Estados Unidos)¹⁷. O Rev. Marcus Carver foi enviado ao Brasil por essa Sociedade Missionária para juntar-se ao Rev. Justus Nelson. Para ser específico, o missionário Carver foi enviado ao Brasil por uma subdivisão dessa Sociedade Missionária conhecida como *The Transit and Building Fund Society, of Bishop William Taylor's Self-Supporting Missions* (Companhia de transferência de recursos das Missões de auto-sustento do Bispo William Taylor)¹⁸ (REID, 1895, Vol. 1, p. 58), são as missões autossustentáveis, na quais o missionário, ao ser enviado para o país escolhido receberia ajuda de custo para as passagens e o início da obra evangelística e, ao estabelecer-se no local onde cumpriria sua missão, passava a ser responsável por seu sustento. J. M. Reid (1895, Vol. 1, p. 59), historiador metodista, em sua obra *Missions and Missionary Society of the Methodist Episcopal Church* (Missões e a Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal)

¹⁷ Sociedade missionária fundada em 1819, seu objetivo era acompanhar os migrantes norteamericanos durante a ocupação da costa oeste do continente. Isso contribuiu para que o metodismo tornasse-se a maior denominação protestante naquele país.

¹⁸ Missionário William Taylor, Bispo da África, o qual foi retirado da supervisão dessa obra, e foi, em 6 de junho de 1884, designado à direção da “Companhia de transferência de recursos das Missões de auto-sustento do Bispo William Taylor” (Tradução nossa). (William Taylor Missionary Bishop of Africa, which removed him from the supervision of this work, and it passed, June 6, 1884, under the control of the "Transit Building Fund Society of Bishop Taylor's Self-Supporting Missions".

descreve quais eram os objetivos da Missão de Auto-sustento e o modo como deveriam ser empregados os recursos que recebiam. Para esse autor a missão existia e seus recursos serviam

para adquirir roupa adequada para os pregadores missionários e professores; para pagar a sua passagem para o exterior; para pagar as despesas de viagem de evangelistas pioneiros nesses países; a construir ou comprar casas de habitação, casas-escola, e casas de culto para o uso de missionários; também a traduzir as Escrituras Sagradas e publicações literárias adequadas e religiosa e em línguas estrangeiras, e para imprimir e publicar os mesmos. Os fundos desta Sociedade não devem ser usados para pagar salários de agentes em casa, nem de pregadores ou professores em países estrangeiros¹⁹ (Tradução nossa).

Despertado por esse movimento missionário característico do século XIX, o Rev. Marcus Ellsworth Carver, foi enviado para o Brasil no ano de 1887, onde permaneceu até seu retorno definitivo para os Estados Unidos no ano de 1908. A obra evangelística iniciada por ele teve continuidade através da Igreja Episcopal Amazonense até Janeiro de 1944²⁰. De acordo com o historiador metodista José Gonçalves Salvador em seu livro *História do Metodismo no Brasil: dos primórdios à proclamação da República (1835 A 1890)*, o Rev. Carver

demorou-se pouco no Pará; apenas o suficiente para sentir o ambiente e expressar-se na língua portuguesa, tanto assim que, em dezembro de 1887, dirigiu-se a Manaus em companhia do Rev. Justus, a fim de instalarem ali um novo ponto da missão metodista. Isto, realmente, deu-se a 1 de janeiro, poucos dias após, na Rua Henrique Anthony. O trabalho começou com uma Escola Dominical, a que compareceram apenas duas pessoas, e o culto de pregação às sete da noite, congregando doze pessoas ao todo. Os primeiros tempos foram difíceis e incertos, mas o Dr. Carver resolveu enfrentar a situação. Ao fim de alguns meses, adquiriu um terreno na rua Apurinam, chamada depois Leonardo Malcher, e aí ergueu o edifício para os cultos, que serviu também para o funcionamento de uma escola primária destinada a crianças pobres. (SALVADOR, 1982, p. 60)

Nessa narrativa Salvador destaca pontos relevantes da atuação de Carver em solo brasileiro, alguns confirmados pelas fontes que encontramos outros em suspenso, como é o

¹⁹ To procure a suitable outfit for missionary preachers and teachers; to pay their passage to foreign countries; to pay the traveling expenses of pioneer evangelists in those countries; to build or purchase dwelling houses, school-houses, and houses of worship for the use of missionaries; also to translate the sacred Scriptures and suitable religious and literary publications into foreign languages, and to print and publish the same. The funds of this Society shall not be used to pay salaries of agents at home, nor of preachers or teachers in foreign countries.

²⁰ A missão recebeu diversos nomes que caracterizam suas etapas de desenvolvimento: a) Missão Bethesda, b) Igreja Evangélica Amazonense, c) Igreja Episcopal Amazonense e d) Capela São Salvador.

caso da escola primária. Não encontramos nas fontes alguma afirmação de Carver que comprovasse a existência da escola, porém o que encontramos nas fontes é a descrição de uma sala de aula à qual vinham crianças de todas as idades. Contudo, acerca das atividades evangelísticas Carver confirma: “nosso primeiro culto foi uma escola dominical assistida por dois homens, que me perguntaram se todos os americanos eram altos como eu”²¹ (CARVER, 1899, tradução nossa). A estranheza causada por sua aparência despertou mais a curiosidade daqueles homens que sua mensagem. Quem era esse homem alto, branco, falando um português desalinhado, com pouco ou nenhum conhecimento da cultura local, um ser que causava estranhamento aos seus interlocutores? Esse foi o primeiro contato de Marcus Carver com as pessoas do lugar escolhido para evangelização. Não foi sua mensagem que chamou a atenção daqueles homens, foi sua aparência. Talvez por curiosidade tenha aceitado o convite para participar de uma *Sunday School* (Escola Dominical). Que mensagem era aquela anunciada por aquele estranho falando de um livro chamado Bíblia a ponto de um deles perguntar se o missionário estava falando de algum tipo de animal. Esse desconhecimento a respeito da Bíblia e de outras coisas relacionadas à religião protestante levaram Carver a imaginar a necessidade que havia de ensinamento bíblico nessa cidade, isto o fez permanecer em Manaus aproximadamente 18 anos, dos quais falaremos adiante.

Após ele, outros missionários chegaram e deram continuidade à tarefa evangelística, como por exemplo, os batistas, os presbiterianos e os missionários da recém-fundada Assembleia de Deus que se estabeleceram em Belém e depois Manaus, fato que inicia a evangelização de outro cristianismo, o pentecostal, que por motivos de objetivo da pesquisa não se enquadra em nosso campo de observação, ficando disponível para pesquisas futuras.

²¹ Our first service was a Sunday School, attended by two men, who asked whether all Americans were as high (tall) as I.

2.2 MANAUS À ÉPOCA EM QUE CARVER CHEGOU PARA EVANGELIZAR

Para que possamos conhecer um pouco do contexto sócio-religioso-cultural apresentamos uma breve contextualização da Manaus na época em que Carver chegou para evangelizar. No ano de 1888, Manaus experimentava, desde a década de 1860, o forte crescimento econômico realizado pela exploração extrativista, em especial a gomífera.

O historiador Francisco Jorge dos Santos (2010, p. 179) indica quatro fatores que prepararam o caminho e contribuíram para que Manaus alcançasse essa prosperidade e hegemonia comercial na região amazônica, são eles:

Abertura do Rio Amazonas à navegação Internacional, em 1866; criação e estabelecimento da Alfândega de Manaus, em 1868/1869; estabelecimento de uma linha de navegação direta com a Europa, 1874; criação de linhas de navegação interna que partiam de Manaus.

Esses fatores cooperaram para o incremento da economia e um aumento considerável da população. A fama de riquezas e prosperidade espalhou-se pelo Brasil e o Mundo e as atenções se voltaram para a cidade e, como era de se esperar, para a região Amazônica. O desejo de desbravar e conquistar economicamente essa região, fez com que muitos migrassem para essa localidade, que encantava os exploradores com promessas de riqueza e prosperidade. A população saltou de 5.081 habitantes no momento da instalação da Província para, um número estimado, 38.720 habitantes, na década de 1890 (F. SANTOS, 2010, p. 185).

Todo esse esplendor, ainda que de caráter ilusório e limitado, conforme nos expõe a historiadora Edineia Mascarenhas Dias, quando afirma que essa pujança atraía os olhares “das mais diversas nacionalidades: ingleses, alemães, portugueses, espanhóis, italianos, franceses” (DIAS, 2007, p. 35). Além desses, “levas de migrantes chegaram ao Amazonas, oriundas do Pará, Maranhão e de todo o Nordeste brasileiro” (F. SANTOS, 2010, p. 185). Esses migrantes espalharam-se pelo vale Amazônico, em busca do “ouro negro”. A respeito dessa diversidade, Marcus Carver registra sua impressão das pessoas que encontrou vivendo na cidade de Manaus, por ocasião de sua chegada. Ele estimou que sua população fosse de “[...] 45.000, composta de brasileiros que são descendentes dos primeiros colonizadores, os portugueses, de indígenas nativos e de africanos [...] é praticamente uma mistura das raças mencionadas, por isto não há uma divisão de cor no

Amazonas”²² (CARVER, 1899, p. 2, tradução nossa). Deste modo, ele expressa sua admiração diante da mestiçagem étnica e cultural que encontrou na cidade.

Para Carver havia em Manaus representantes das principais nações do Mundo (CARVER, 1899, p. 2). Nessa mescla cultural Marcus Carver viu a oportunidade de iniciar sua obra como missionário, disseminando o cristianismo protestante. Visto que, a força exercida por essa ideia “de todas as nações” sobre o imaginário cristão protestante é significativa. Essa imagem representa o dia de Pentecostes, visto pela cristandade como o marco inicial da igreja e encontra-se relatado em Atos dos Apóstolos 2. 1-13. Esse dia para a Igreja é o dia que desfaz a confusão babélica das línguas, a separação por causa da linguagem levada a efeito em Babel (que significa confusão), poderia agora ser anulada. Separados, os seres humanos, já não se entendiam porque já não falavam a mesma linguagem, o outro se tornou diferente, o ininteligível, o incompreensível. E como resultado da confusão o diferente torna-se o inimigo. Por isto, é que o evento de Pentecostes²³ ganha contornos especiais para o cristão, é o momento em que a Igreja volta-se para todas as nações. Ter pelo menos um representante das principais nações do Mundo na cidade escolhida por Marcus Carver trazia a sua memória um importante evento da História da Igreja e o motivo de sua missão, anunciar o Evangelho a todas as Nações.

O texto intitulado *A Short History of Bethesda Mission*, escrito no ano de 1899, trata-se de um opúsculo composto por nove páginas (não numeradas) escrito por Carver onze anos após sua chegada à Manaus. Nele, Carver, relata resumidamente suas atividades missionárias desde sua partida de Nova Iorque até a inauguração da Igreja Evangélica Amazonense, obra evangelística independente, que deu continuidade a Missão Bethesda a partir de 1899. Nesse relato Carver descreve suas primeiras impressões da cidade, da população, dos costumes, da linguagem e qual era sua situação no dia de sua chegada. Sobre a língua local, Carver faz as seguintes observações: “a língua falada é o português, contudo o espanhol e línguas indígenas não são de todo incomuns”²⁴ (CARVER, 1899, p. 2, tradução nossa).

²² “[...] It has a population of forty-five thousand (45,000), who are the descendants of the early Portuguese colonists, the native Indians, the Africans [...] quite mixture of the races mentioned, for there is no color line on the Amazon”.

²³ Tratava-se de uma das festas anuais de Israel, mas que se transforma no marco inicial da Igreja na Terra.

²⁴ The language spoken is the Portuguese, although the Spanish and Indian tongues are not at all uncommon.

O professor Otoni Mesquita (2006), apresenta-nos em seu livro *Manaus: História e Arquitetura (1852-1910)*, alguns olhares de viajantes que visitaram Manaus na segunda metade do século XIX e registraram suas impressões da cidade. É o caso do naturalista inglês Alfred Russel Wallace, que esteve na cidade de Manaus, no ano de 1849. Sua descrição dos aspectos físicos da cidade não é muito animadora, uma pequena vila, entrecortada por igarapés, em terreno irregular e sem calçamento (MESQUITA, 2006, p. 29).

Com a autonomia política do Amazonas frente ao Grão-Pará alcançada em meados do século XIX, Manaus, então, passou por um processo de organização urbana e social acelerado. “A cidade sofre, a partir de 1890, seu primeiro grande surto de urbanização, isto, graças aos investimentos propiciados pela acumulação de capital, via economia agrária-extrativista-exportadora, especificamente a economia do látex” (DIAS, 2007, p. 27-28).

Em 1900, a cidade ainda conservava características observadas pelos viajantes de meados do século XIX. A cidade constituía-se sobre um terreno irregular, com seus limites demarcados por dois grandes igarapés, um a leste da cidade, o igarapé da Cachoeirinha, outro a oeste, o igarapé da Cachoeira Grande, ao norte, encontrava-se o Boulevard Amazonas, seguido pelo nascente bairro da Vila Municipal e ao sul, o Rio Negro (DIAS, 2007, p. 33; MESQUITA, 2006, p. 29).

Marcus Carver (1899), em seu opúsculo *A short history of Bethesda Mission*, esboça sua impressão da cidade no momento de sua chegada, em 1º de janeiro de 1888. Para ele, a cidade de Manaus era, “das regiões do Brasil, o grande centro da borracha, e também, de onde os vapores, que sobem os rios, iniciam suas viagens”²⁵ (CARVER, 1899, p. 1, tradução nossa). Como todos os viajantes que por essa cidade passaram nessa época, a primeira coisa que despertou a atenção de Carver foi a aparente riqueza proporcionada pela exploração da borracha.

Conforme observamos não foram apenas os interessados na busca de riquezas materiais que voltaram sua atenção para essa região, houve um grupo, no século XIX, que buscava expandir sua religião pelo mundo, que também voltaram sua atenção para essas paragens, foram os missionários protestantes. Organizados em sociedades missionárias,

²⁵ “This city is the center of the great rubber districts of Brazil, also the point from which all up-river steamers start for their long journeys”.

espalhavam-se pelo mundo implantando igrejas, algumas delas acompanhadas por ações de caráter social, como escolas, distribuição de gêneros e roupas.

Dentre esses, nosso personagem, Marcus Ellsworth Carver, que descrevemos o modo pelo qual sua atividade missionária pode ser caracterizada como um projeto de evangelização abrangente que implantou a primeira igreja protestante em terras manauaras, atuando, inclusive, no campo da assistência social. Certamente, não é possível uma descrição detalhada de sua vida e obra, mas ao falarmos de evangelização protestante em Manaus nos anos finais do século XIX e iniciais do XX, não podemos escapar às evidências postas da passagem desse missionário por Manaus.

2.3 OS INSTRUMENTOS DE MISSIONAÇÃO: A LEITURA BÍBLICA E OS CÂNTICOS

Marcus Carver tinha um projeto missionário para a cidade de Manaus e seus arredores, sua atividade evangelizadora começou em Manaus e estendeu-se por outros campos adjacentes. Para que esse projeto prosperasse Carver fez uso de dois instrumentos importantes para a evangelização protestante: a Bíblia e os cânticos. Esses dois instrumentos são imprescindíveis, desde a Reforma, para atuação protestante por se tratarem de meios de divulgação e assimilação da crença protestante. A Bíblia oferece o conteúdo da pregação, o que representa para o protestantismo Deus falando com os homens. Enquanto, os cânticos representam a gratidão pela obtenção da salvação, são os homens falando sobre e com Deus.

2.3.1 A centralidade da Bíblia na missão protestante

A Bíblia²⁶ é um livro. Composta por diversos outros com seus gêneros característicos, mas um livro. Marcada por suas particularidades culturais e históricas, debatida, discutida, algumas vezes rejeitada, constituída em um longo período. E como tal

²⁶ Do grego *βιβλος* que significa livro, rolo ou escrito.

ela é passível de análise hermenêutica e leitura crítico-interpretativa. Sua composição ainda hoje é alvo de debates entre católicos e protestantes²⁷.

A importância da Bíblia para a constituição do Ocidente é inegável. O texto sagrado judaico-cristão contribuiu para a formação do mundo ocidental, evidentemente houve outra contribuição importante, a Filosofia Grega, que se tornou greco-romana. Christopher Hill (2003), que foi um dos principais historiadores marxistas ingleses, analisou em sua obra *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*, “o impacto que a Bíblia exerceu sobre a sociedade [inglesa] do século XVII” (2003, p. 24). Sua investigação acerca dessa temática vai além do aspecto religioso incluindo o político, a economia, a literatura e a vida social em geral (HILL, 2003, p. 9). “O cristianismo evoluído da Europa ocidental lia com interesse sua certidão de nascimento” (BRUGGEN, 1998, p. 9), para o protestantismo esse livro reveste-se de especial importância, pois através dele, Deus fala com o ser humano, ela é a palavra de Deus. Este é o momento de pensarmos as representações da Bíblia para os protestantes, a questão da linguagem simbólica dela e a função dela para a vida da igreja e os modos de apropriação do texto bíblico através da leitura/audição e da escrita/fala do protestantismo.

Por esse motivo a Bíblia é a fonte do ensino, da pregação e da missionação protestante. A partir dessa representação somos obrigados a conhecer, resumidamente, dois conceitos que se encontram no Novo Testamento, importantes para a obra missionária protestante, e como veremos adiante se tratava de uma atividade contínua de Carver, cuja atividade semanal consistia pelo menos de oito reuniões que incluíam oração, pregação e ensino da Bíblia. Os termos cujos significados impregnam a representação protestante de sua incumbência missionária são: o substantivo *kerigma* (κηριγμα), que faz referência à pregação, anúncio, proclamação, enfim à mensagem de Cristo que deve ser proclamada pela igreja, portanto, direciona o sentido ao conteúdo da mensagem. O outro termo é o verbo *kêrissô* (κηρυσσω) que significa prego, anuncio, proclamo. Esses termos descrevem como o protestante imagina e representa o papel da igreja na sociedade e determinam sua própria atividade de pregação protestante, em geral, e do Rev. Carver na cidade de Manaus, em particular, o crente foi chamado para anunciar ao mundo a mensagem de Deus

²⁷ A discussão acerca das diferenças entre as Bíblias católica e protestante é extensa e ocorre por motivos históricos e doutrinários, que não nos cabe discutir aqui. Por isso apresentamos uma breve explicação sobre o assunto: para os católicos a Bíblia contém 72 livros, que foram acrescentados ao se traduzir da versão grega (Septuaginta) para o latim (Vulgata de São Jerônimo), esses livros a mais, são considerados apócrifos pelos protestantes por não fazerem parte da Torá (Livro Sagrado dos Judeus). Para os protestantes a Bíblia é composta por 66 livros.

que consiste em proclamar publicamente a criação, o amor, a salvação e a grandeza de Deus. É essa mensagem que encontramos em Marcus Carver e a ação em sua atividade descrita em *Short History*, no jornal *A Paz* e em outros.

Após estabelecer-se em um pequeno quarto de um dos hotéis da cidade, Carver tinha duas ideias que ocupavam sua mente: primeiro angariar recursos para seu sustento; segundo iniciar suas atividades missionárias. Parece-nos que essa ocupava um lugar tão especial na vida de Carver que aproximadamente uma semana após sua chegada iniciou suas atividades missionárias.

No primeiro culto realizado por Marcus Carver, uma escola dominical, na qual apenas dois homens compareceram, uma pergunta se destaca desse encontro: “Vocês gostam da Bíblia?” Perguntou Marcus Carver àqueles dois homens. A resposta é interessante: “Que espécie de animal é? Ele anda ou voa?”²⁸ (CARVER, 1899, p. 3, tradução nossa). A pergunta pareceu-lhes estranha, pensaram tratar-se de um animal. Ainda que vivessem em uma sociedade em que o aspecto religioso não era estranho à vida cotidiana, para Carver demonstraram desconhecimento básico da religião cristã. Não sabemos quem eram esses homens, indígenas talvez, o fato de desconhecerem a aparência de um norte-americano indica que não eram estrangeiros. Isto é um animal? Anda? Voa? Marcus Carver descreveu-se admirado da “ignorância acerca do Livro Sagrado”²⁹ (CARVER, 1899, p. 3, tradução nossa). Para Carver, assim como para o protestantismo, a Bíblia é central em sua vida, ela é a regra de fé e prática, é o meio para se conhecer a Deus e sua oferta de salvação em Jesus Cristo, ela embasa e cria as representações da vida para o protestante.

Em outra ocasião a inquirição foi direcionada a uma senhora de 72 anos, a quem Carver perguntou: “A senhora gosta do evangelho?” A resposta a essa pergunta mais uma vez surpreendeu Carver – “senhor, eu não conheço, porque nunca comi dele”. Ela não fazia ideia do que significava essa palavra “evangelho”, pensou que se tratava de uma espécie de comida. Marcus Carver registrou sua reação diante das respostas: “Tal era sua ignorância do Livro Sagrado e seus ensinamentos.”³⁰ (CARVER, 1899, p. 3, tradução nossa). Os termos que Carver utiliza para referir-se à Bíblia são significativos: Livro Sagrado,

²⁸ “What kind of an animal is it? Does it walk or fly?”

²⁹ “ignorance of the Sacred Book”

³⁰ “Such was their ignorance of the Sacred Book and its teachings.”

Evangelho, Bíblia. Esses termos representam os modos pelos quais os protestantes relacionam-se com sua fonte de conhecimento.

Um dos interlocutores de Marcus Carver, através das cartas em que pede apoio à Igreja Episcopal Brasileira, é o Bispo William M. M. Thomas, líder da Igreja no Brasil na década de 1940. A fim de exemplificarmos o entendimento acerca da importância da Bíblia para o anglicanismo, transcrevemos a mensagem que o Bp. Thomas apresenta por ocasião da inauguração da Sociedade Bíblica do Brasil³¹, segundo ele,

A Igreja Episcopal Brasileira, como toda Comunhão Anglicana, aceita as Sagradas Escrituras como a história da própria revelação de Deus ao homem e da resposta que o homem formulou à divina revelação. Esta é a base primordial da autoridade das Escrituras. O fato de ter a Igreja, sob a orientação do Espírito Santo, recebido a *Bíblia* como canônica *reveste-se na sua inteireza de um caráter de suprema autoridade para todo cristão*. E essa autoridade torna-se ainda mais válida pela experiência contínua do povo cristão através da história.

A Bíblia possui unidade interior por ser a história do preparo especial para o advento de Cristo, para a redenção do homem pela vida, morte, ressurreição e ascensão de nosso Senhor e para dádiva do Espírito Santo.

Tanto no Antigo como no Novo Testamento, é proclamado o Reino de Deus, e a vida eterna oferecida à humanidade em Cristo Jesus, único Mediador entre Deus e o homem.

A Bíblia sempre foi e ainda é, para a Igreja Cristã, o supremo padrão de seu ensino e a fonte principal de direção para a vida. Contém toda a doutrina requerida para a salvação pela fé em Jesus Cristo.

A leitura e a pregação da Palavra de Deus são indispensáveis na vida e no culto da Igreja.

É, pois, por todas essas razões que *os membros da Igreja Episcopal possuem e leem suas Bíblias, todas elas fornecidas pelas Sociedades Bíblicas e sempre na língua do povo*. No seu ritual, as passagens bíblicas compõem dois terços do Livro de Oração, sendo as Epístolas e Evangelhos para os domingos e outros dias santos do Ano Cristão, extraídos da Tradução Brasileira da Bíblia.

Essa tradução, como se sabe foi feita por iniciativa das Sociedades Bíblicas, feita por brasileiros para brasileiros, com base nos originais em grego e em hebraico.

A Igreja Episcopal, com o indispensável auxílio prestado pelas Sociedades Bíblicas, põe nas mãos de todos os eclesianos a palavra Divina, *Regra de Fé*, para que lhes ministre a necessária instrução em tudo o que respeita às suas obrigações para com Deus e para com o próximo (apud GIRALDI, 2013, p. 362-363, grifo nosso).

Essa mensagem nos auxilia no entendimento acerca da importância da Bíblia dentro do imaginário anglicano, seu valor, suas representações, sua função. Recordamos que esse

³¹ Instituição fundada em 12 de junho de 1948, que se encarrega de traduzir, publicar e distribuir Bíblias em território brasileiro e países de fala portuguesa.

seguimento do protestantismo foi abraçado por Marcus Carver em seu projeto de missão, logo, aquilo que se aplicava ao anglicanismo pode ser inferido que também se aplicava a Carver. Diante desse pronunciamento do Bp. Thomas, destacamos pontos significativos para nossa pesquisa, por refletirem o pensamento que encontramos em Carver, podemos dizer que para ele “as Sagradas Escrituras são a história da salvação, é Deus falando aos homens”. Essas representações da Bíblia abarcam todos os aspectos da vida, não se restringem ao religioso, mas indo além se estende aos campos do político, do social e do cultural.

Como vimos no capítulo anterior, as representações criam mundos para o *homo religiosus*, separam-no de outros, no caso do protestante faz separação entre o sagrado e o profano, entre o puro e o impuro. A autoridade que realiza essa separação é a Bíblia, essa figura no discurso do Bp. Thomas como o meio que separa radicalmente o protestantismo do catolicismo, para esse a tradição prevalece sobre a Bíblia, para aquele ela é, em matéria de fé e conduta, a regra única e infalível, acima das tradições. Percebemos essa crença em Marcus Carver através das perguntas dirigidas às pessoas que o ouviam: você gosta da Bíblia? Você conhece o Livro Sagrado? A senhora gosta do Evangelho? Os termos são sinônimos para falar do livro sagrado dos cristãos. Quando o cristão utiliza esses termos está expressando sua fé. Quando o cristão protestante usa o termo *livro* quer afirmar que apesar de muitos livros seu autor é um só, Deus. Por meio do Espírito Santo inspirou os autores humanos a escrever aquilo que era sua vontade. Quando diz que é *sagrado* afirma que suas palavras são santas, por terem origem no Deus Santo, são dignas de confiança da parte do crente. É Deus falando com o homem. É o *evangelho*, a boa notícia de Deus aos homens a respeito da salvação.

Outra representação que se destaca na fala do Bp. Thomas apresenta uma das doutrinas fundamentais que separa, radicalmente, o protestantismo do catolicismo, é doutrina da mediação entre Deus e o homem. Essa distinção foi chamada pelos Reformadores de *Solus Christus*, o que significa que somente através de Jesus Cristo o homem teria acesso a Deus, sem intermediários humanos e acrescenta que não pode existir outro mediador entre Deus e o homem. Aqui se encontra a principal divisão entre o imaginário católico e protestante, o papel do Mediador, que foi substituído, no catolicismo por Maria e os santos.

De acordo com Eliade (2012, p. 133), “o objetivo último do historiador das religiões é compreender, e tornar compreensível aos outros, o comportamento do *homo religiosus* e seu universo mental”. Nossa intenção ao explicitar as doutrinas divergentes entre católicos e protestantes é uma tentativa de alcançar esse objetivo e trazer a luz práticas e representações que tem como ponto de partida a Bíblia, porém, chegam a conclusões divergentes por adotarem caminhos divergentes. Ao expormos o modo como os protestantes constroem seu mundo a partir de um livro, a Bíblia, queremos dizer que se trata da construção de imagens e símbolos retirados da Bíblia e vivenciados na vida cotidiana. Além disso, é a Bíblia que determina ao protestante o modo de ver o mundo, ela é a medida pela qual o crente julga o que é adequado ao seu proceder no mundo. Vemos isso em Carver, quando em seu projeto missionário ele inclui a assistência aos necessitados de bens materiais como roupas, educação e alimentos, assim como aos necessitados de atenção espiritual por se encontrarem enfermos, como podemos ver nessas palavras:

além da parte religiosa, temos em nosso trabalho uma escola diurna que alcançou no último ano o número de 40 matriculados. São crianças de todas as idades, entre três e dezesseis anos, desgrenhados, desarrumados, algumas vezes seminus e outras completamente sem roupas. Comovido com a pobreza deles, tenho adquirido máquinas de costuras e ensinado alguns apoiadores de nossa missão a usá-las e com tecidos de algodão e outros materiais leves que recebemos da América do Norte, temos feito roupas para eles. O trabalho que mais amo é visitar os enfermos e os pobres nos hospitais e em suas casas. Ou, como tenho feito muitas vezes, cuidando deles em nossa própria casa³² (CARVER, 1899, p. 5, tradução nossa).

Isso é demonstração do amor cristão, da abnegação e do desapego do missionário Marcus Carver, mesmo sem recursos, dependendo de apoio dos irmãos na fé que estavam nos Estados Unidos, preocupava-se com os outros e dividia o pouco para que muitos pudessem ter o mínimo para sua existência. Doava não apenas os recursos materiais, mas doava a si mesmo pela causa de seu Mestre, seguindo o seu exemplo. Carver não fazia essas coisas só porque era movido por um espírito filantropo, mas movido por suas representações da vida, retiradas da Bíblia. Era obediência a Deus em cumprimento à sua

³² Aside from the religions part of our work we have a day school, which last year numbered forty. The children come at all ages, from three to sixteen, unkempt, and almost nude at times; indeed, some have come with absolutely no clothing. Touched with their poverty, I have learned to run a sewing machine, and with the aid of our Mission workers, we make them clothing from the calicoes and other light materials given me while North America. The work I most love is looking after the sick and poor in the hospitals and in their homes; or, as I have often done, caring for them in our own home.

vocação, em seu sentido weberiano, o que significa dizer que “a vocação é aquilo que o ser humano tem de *aceitar* como desígnio divino, ao qual tem de ‘se dobrar’ [...] a missão dada por Deus” (WEBER, 2008, p. 77, grifo do autor). Podemos afirmar que essa concepção de vocação é construída por meio da leitura, pois é através da leitura dos textos sagrados que são transmitidos e recebidos os conhecimentos necessários a manutenção das crenças comuns.

Marcus Carver demonstra sua atenção aos preceitos bíblicos quando nomeia seu jornal de *A Paz*, e explica na apresentação que “não vem plantar discordias (sic) nos corações dos homens, porém tem por seu lema as sublimes palavras que Christo disse aos seus discípulos – A PAZ SEJA CONVOSCO (S. João Cap. XX, v. 19)” (CARVER, 1898, p. 2). Com essas palavras ele demonstra que em sua prática evangelizadora buscava viver de acordo com os mandamentos encontrados no livro sagrado, a Bíblia. O nome de seu periódico traduz sua prática cristã, marcam suas obras e palavras, conforme a representação protestante de uma vida consagrada a Deus, cujo propósito principal é agradar a Deus em todas as coisas e contar com a simpatia dos outros.

O mundo construído pelo cristão protestante é imaginado, representado, simbolizado e vivido de acordo com os preceitos bíblicos. Eliade reconhece isso ao dizer que explicar o universo mental do *homo religiosus* não se trata de tarefa fácil, especialmente quando se busca explicar o fenômeno religioso. Ele nos mostra que o historiador das religiões envolvido na cultura ocidental é permeado pelo cristianismo, isto colocaria o universo mental, o modo de ver, pensar e agir do historiador mais próximo ao do cristão (ELIADE, 2012, p. 134).

Para que possamos pensar como se daria a apropriação e acesso ao mundo criado pelo *homo religiosus*, necessitamos investigar o papel que a leitura, aplicada à Bíblia, desempenha dentro do protestantismo. Já falamos antes que a Bíblia é uma das fontes do mundo ocidental, e acrescentamos, é a principal fonte para o cristianismo. Sua leitura inspirou revoluções, originou distinções entre os seres humanos, mas também incentivou a busca por igualdade, justiça e liberdade. A Declaração Universal dos Direitos do Homem foi fomentada pela leitura bíblica. “A leitura e a pregação da Palavra de Deus são indispensáveis na vida e no culto da Igreja” (THOMAS apud GIRALDI, 2013, p. 362). E por que falar da leitura? Uma vez que a Bíblia apresenta-se como um livro precisamos pensar seu entendimento é gerado por implicações retiradas partir de sua leitura. O

cristianismo protestante só se concretiza por meio da leitura bíblica, sem o texto bíblico não há protestantismo, seus ensinamentos começam com a Bíblia, fundamentam-se nela e nela encerram suas doutrinas, não há espaço para a tradição impor-se ao texto bíblico. Certamente, desde a Reforma, o desejo de colocar a Bíblia nas mãos do povo dando-lhes o direito de lê-la e interpretá-la *de per si* esbarraram em dificuldades que iam além da oposição católica que proibia de sua leitura aos poucos alfabetizados em nosso país. Possivelmente, a maior dificuldade que se impôs ao exercício de leitura da Bíblia foi o baixo nível de alfabetização da população a quem era anunciado sua mensagem, por isto a necessidade de alfabetizá-los ao mesmo tempo em que eram evangelizados impunha-se aos missionários. O letramento do evangelizado, portanto, fazia-se imprescindível e muitos aprenderam a ler na própria Bíblia. Podia ser leitura particular e silenciosa ou pública e coletiva, a própria prédica indica isto, pois para anunciar suas crenças os protestantes adquiriram o hábito de fazer preleções públicas acompanhadas de leitura do texto bíblico.

A leitura da Bíblia reveste-se de tal importância, que fortalece a crença protestante de que ela é a palavra de Deus. Um artigo intitulado “*A autoridade das Escripturas*”, publicado no jornal *O Monitor*, de 01 de Janeiro de 1901, ilustra bem essa ideia:

Uma christã teve a infelicidade de achar-se ligada em matrimonio (sic) com um incrédulo, que escarnecia e zombava da verdade e isto fazia na presença de seus filhos; e comtudo (sic) isso ela educou os seus filhos com raro exito (sic) no temor de Deus.

Em certo dia um pregador do Evangelho lhe perguntou como havia preservado os seus filhos da má e funesta influencia de seu pae (sic), cujos sentimentos eram tão oppostos (sic) ao Evangelho.

Sua resposta foi a seguinte:

‘Porque a autoridade de um pae não excede a autoridade de uma mãe, só a de Deus. Desde seus mais tenros annos meus filhos têm visto sempre a Bíblia sobre a minha mesa. Este santo livro tem sido o todo de sua instrucção religiosa. Eu sempre guardava silencio (sic) para que o livro fallasse. Se elles me faziam alguma pergunta, comettiam alguma falta ou praticavam alguma acção bôa; abria-lhes a Bíblia para responder, reprovar ou estmulal-os para o bem. A leitura constante da Bíblia tem feito esse prodigio (sic).’

O apóstolo S. Paulo disse: ‘Toda a Escriptura divinamente inspirada é proveitosa para ensinar, para redarguir, para corrigir, para instruir em justiça; para que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente instruido (sic) para toda bôa obra’ (2º Tim. 3:16,17).

Essa crença de que a Bíblia tem autoridade é compartilhada por todos os que aderiram à Reforma Protestante. O texto encontrado nela é considerado, pelos protestantes,

infallível e inerrante por transmitir a vontade de Deus. A leitura da Bíblia, portanto, ganha contornos sobrenaturais que só podem ser explicados pela ideia de mistério exposta no capítulo anterior. Enquanto livro a Bíblia pode ser lida, examinada, explicada, criticada aplicando-se recursos da semiótica, linguística e teoria literária. Enquanto Livro Sagrado só pode ser acessado por aqueles que foram iluminados pelo Espírito Santo e vivem à sombra do universo simbólico criado por ele, ao que chamamos de representação. Trata-se, aqui, da sede pelo ser (ELIADE, 2012, p. 60), isto é, da ansiedade que o *homo religiosus* tem pelo que se coloca acima de sua finitude e incapacidade diante das mazelas mundanas. “A leitura constante da Bíblia tem feito esse prodígio” (O Monitor, 1901).

Temos, portanto, a tarefa hermenêutica subjacente ao exercício da leitura e o encontro entre o texto e o leitor não acontece sem suas contradições e, como esclarece Chartier, que trabalha com duas hipóteses:

a primeira hipótese sustenta a operação de construção de sentido efetuada na leitura (ou na escuta) como um processo historicamente determinado cujos os modos e modelos variam de acordo com os tempos, os lugares, as comunidades. A segunda considera que as significações múltiplas e móveis de um texto dependem das formas por meio das quais é recebido por seus leitores (ou ouvintes) (CHARTIER, 1991. p. 178).

Para Chartier o texto mediado por estratégias textuais determinadas pelo autor e com intenção de convencer os leitores, é apresentado ao leitor concreto que também atua em sua recepção ao texto, o leitor apropria-se do texto e esse conceito de apropriação é determinante nas “práticas de leitura por trazer consigo a ideia de uma invenção criadora que opera nos processos de recepção” (LEONEL, 2010. p. 35).

As práticas que deles se apoderam são sempre criadoras de usos ou de representações que não são de forma alguma redutíveis a vontade dos produtores de discursos e de normas. O acto de leitura não pode de maneira nenhuma ser anulado no próprio texto, nem os comportamentos vividos nas interdições e nos preceitos que pretendem regulá-los. A aceitação das mensagens e dos modelos opera-se sempre através de ordenamentos, de desvios, de reempregos singulares que são o objecto fundamental da história cultural (CHARTIER, 1990. p. 136-137).

Podemos concluir que a leitura em Chartier não ocorre, exclusivamente, de maneira isolada, individual e solitária, mas “dentro dos contextos de formação social de

comunidades e grupos que impõe, muitas vezes inconscientemente, estruturas mentais e condicionamentos que conduzem e encaminham determinada leitura” (LEONEL, 2010, p. 35). Ao falarmos da importância da Bíblia para o protestantismo verificamos como ela contribuiu para o desenvolvimento de símbolos, representações e práticas que modificam o modo de vida das pessoas que a aceitaram. Criam interpretações de mundo e constroem novas realidades partir de sua leitura, a vida toda passa por transformações operadas através do conhecimento adquirido e apropriado pelo cristão como leitor da Bíblia.

2.3.2 Louvem ao Senhor todos os povos: “*Os cânticos do cristão*”

Outro importante instrumento aplicado na evangelização protestante são os cânticos. Esse sofisticado instrumento de divulgação e assimilação do imaginário cristão está presente desde seus primórdios, isto acontece por influência do judaísmo, cultura que atribuía um lugar de destaque aos cânticos. “O Antigo Testamento fala muito de música, instrumentos musicais, canções e danças” (DANIEL-ROPS, 2012, p. 329). No Novo Testamento, a noite do nascimento de Jesus é marcada por um coro angelical que comunica a vontade de Deus aos homens e manifesta a excelsa glória de Deus. Os cânticos desempenham um papel fundamental no culto protestante. É através deles que o crente protestante agradece a Deus por sua salvação. Por ele, também, exalta o nome de seu Senhor, como aquele que reina sobre sua vida e seu mundo. A música satisfaz e alegra o cristão, que a coloca para além das artes e a cultiva como meio de expressão fundamental em seu culto, através dos cânticos o protestante faz confissão de seus pecados, roga por socorro em meio às adversidades e elogia a Deus por aquilo que Ele representa para o crente. Poderíamos inferir que os hinos eram o evangelho cantado, pois estão fundamentados no texto bíblico, era um modo de superar a ausência de letramento dos ouvintes.

Para Gilbert Durand (2011, p. 23), a música tinha lugar de destaque na atividade evangelística do reformador Lutero. Durand destaca ainda a obra de Johann-Sebastian Bach, como a mais importante composição protestante. Enfim, a música é o meio de evangelização protestante que evidencia suas representações e símbolos de forma audível e imaginativa.

Em diversos periódicos que encontramos são publicados traduções de letras de hinos que eram cantados nas igrejas protestantes ao redor do mundo e passaram a compor o conjunto de cânticos entoados na *Egreja Evangelica Amazonense*. Também encontramos algumas composições feitas pelos próprios missionários que, a partir do século XIX, foram enviados ao Brasil.

Havia na *Egreja Evangelica Amazonense* um instrumento musical chamado *Harmonium* (figura 2), trata-se de um instrumento semelhante ao órgão ou um piano pequeno, com pedais que bombeiam o ar em um sistema de fole até as palhetas de metal. Foi popularizado no século XIX, pode ser considerada uma inovação litúrgica para a época.

O missionário Marcus Carver e seu auxiliar Juvêncio Paulo de Mello, investiram tempo para aprimorar esse aspecto do culto protestante. Conforme falamos acima, encontramos um Hinário, no qual se encontram traduções e composições de hinos feitos pelos dois para serem cantados durante os cultos na *Egreja Evangélica Amazonense*. Separamos essa análise de fonte para exemplificar os conceitos acima expostos. Visto que, os cânticos desempenham um papel tão fundamental no culto protestante, que perdem em apenas para a Bíblia em grau de significação para a orientação do cristão. Em tese de doutorado defendida junto ao Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da universidade de São Paulo, depois transformada em livro, o teólogo e historiador Antonio Gouvêa Mendonça, apresenta a trajetória da inserção do presbiterianismo no Brasil durante o século XIX, aquilo que esse autor expõe acerca desse ramo protestante pode ser aplicado ao Rev. Marcus Carver e sua missão em Manaus, em especial, a temática dos cânticos. Ele defende que

a regra geral era que os próprios fiéis selecionassem os cânticos preferidos, vez que ficavam longos meses sem a presença dos pastores. Além disso, o protestante não cantava os seus hinos só nos momentos formais do culto, mas no cotidiano de seus afazeres e lazer. Isso ocorria como expressão de fé e, é certo, em substituição aos cânticos profanos, que lhes ficavam interditados. Estes eram expressões mundanas e deviam ser abandonados (MENDONÇA, 2008, p. 331).

A partir dessa descrição entendemos que os cânticos ocupavam mais o tempo dos crentes que a leitura bíblica, pois para que essa fosse realizada demandava que o devoto soubesse ler e dispusesse de tempo para isto, enquanto os cânticos a todo tempo e em

qualquer lugar poderia ser lembrado, isto é, recuperado na memória. Esse exercício mimético fazia com que conceitos aprendidos durante o ensinamento bíblico fossem reforçados e assimilados pelos fiéis. O missionário Carver e seu auxiliar Pr. Juvêncio Paulo de Mello, aprimoraram esse aspecto de ensino protestante, pois através dos cânticos o crente protestante poderia continuamente agradecer a Deus por sua salvação. Por eles, também, exalta o nome de seu Senhor, como aquele que reina sobre sua vida e seu mundo. Os cânticos satisfaziam e alegravam os cristãos, por esse motivo a música é colocada para além das artes e os cristãos a cultivam como meio de expressão fundamental em seu culto e vida, afastando-o do mundo impuro.

Esse importante escrito de Marcus E. Carver no campo musical recebeu o título de “*Os Cânticos do Cristão usados na Missão Bethesda em Manaós*”, editado e publicado por Marcus Carver em Beverly – Massachusetts – U. S. A. no ano de 1899, a indicação de editora não se encontra no escrito por tratar-se de publicação própria. Nesse hinário constam músicas que eram cantadas durante os cultos realizados na Capela São Salvador da *Egreja Evangelica Episcopal*. Vale destacar ainda que junto ao hinário encontramos uma ordem litúrgica comemorativa referente ao 26º aniversário de fundação da *Egreja Evangelica Amazonense* datado de 18 de setembro de 1925. A descoberta desse hinário destaca a importância da música na produção e divulgação do imaginário e das representações protestantes desde a Reforma.

Esse documento foi reconhecido como pertencente à *Egreja Evangelica Amazonense* por dois renomados historiadores da música evangélica brasileira são eles o Maestro Rolando de Nassau e a Maestrina Edith Brock Mulholland. Apesar disso, uma de suas traduções tornou-se foco de disputa. Nesse hinário foi incluída a tradução do Hino intitulado em português *Firme nas Promessas*, esta tradução é posta em causa quando nos deparamos com o termo *tradução anônima* em alguns dos principais hinários utilizados nas igrejas evangélicas de nossos dias. É o caso do Hinário para o Culto Cristão, publicado pela extinta Editora Juerp, em sua edição no início da década de 1950, trazia o nome do autor do hino Russel Celso Carter e como tradutor Mark E. Carver, porém, em revisões feitas nos anos de 1958, 1964 e 1971 permaneceu o nome do autor, enquanto do tradutor passou a figurar como anônimo. Também é o caso do hinário Novo Cântico da Igreja Presbiteriana do Brasil, publicado pela Editora Cultura Cristã. Exceção é o hinário Harpa Cristã (2011), publicado pela Casa Editora das Assembleias de Deus (CPAD) e utilizado nos dias atuais pela Igreja Assembleia de Deus, no qual consta como tradutor do Hino de

número 107 – Firme nas Promessas – Marcus E. Carver, contrariando a tentativa de apagamento da memória desse missionário.

A parte dessa disputa destaca-se o conteúdo do hino que demonstra as representações cristãs do mundo e da esperança de vida eterna. Transcrevemos, a título de exemplo, a primeira estrofe do hino, conforme tradução de Carver:

Firme nas promessas de meu Salvador,
Cantarei louvores ao meu Creador;
Fico, pelos séculos do Seu Amor,
Firme nas promessas de Jesus. (CARVER, 1899, p. 13)

Percebemos aqui a ideia de um salvador. Para o protestante o ser humano necessita de um salvador por estar corrompido pelo pecado e ser incapaz de dar a si mesmo sua libertação, a vida ou a purificação do pecado. Vemos ainda, que o cristão louva ou elogia ao seu Criador, pois para o cristão o mundo, enquanto natureza e tudo que a constitui não veio do acaso, mas foi criado por um Ser possuidor de inteligência, capacidade e força ordenadora, que comandou a criação e trouxe a existência a partir do nada (*creatio ex nihilo*), para o crente, portanto, tudo que existe, existe com um propósito determinado por seu Criador. Podemos observar, além disso, que o cristão sustenta-se e guia-se pelo Amor que procede de Deus, representado na figura de Jesus Cristo, em quem as promessas são feitas e cumpridas, e ainda o reconhecimento da duração eterna de “Seu Amor”, fundamento da existência da igreja e do cristão, afinal é o amor de Deus que gera o movimento do próprio Deus em direção ao pecador. Por último vemos a perseverança do cristão que segue o curso de sua vida firme em direção ao alvo da carreira cristã, a vida eterna. Isto é uma breve exposição de como o cristão manifesta através de suas músicas sua visão de mundo e crenças, isto é, suas representações da condição existencial humana.

Dessa forma, ainda que distante de outros missionários, Marcus Carver representa, com propriedade, o movimento missionário ocorrido no século XIX. Movimento que impeliu as igrejas protestantes a realizarem o que ficou conhecido como Século das Missões. Nesse período diversas sociedades missionárias foram fundadas, inclusive a que enviou Marcus Carver para o Brasil. Certamente a expansão neocolonialista contribuiu para que esse despertar das igrejas acontecesse, embora não possamos afirmar que havia da parte dos missionários total isenção no que se refere à política econômica de seus países,

também não podemos afirmar que este era o único motivo que os movia. Havia e ainda há motivações religiosas que estimulam a ação missionária. Convicções que estão para além de questões econômicas, são vocações que impelem o missionário a abandonar seu lar, conforto, amigos, segurança para se dedicarem aos outros em outros países, em nome de um chamado recebido do céu.

CAPÍTULO III

3. FIZ-ME TUDO PARA COM TODOS, COM O FIM DE ALCANÇAR ALGUNS

Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até a consumação do século.

(Evangelho de Mateus, cap. 28, vv 18-20)

A atividade missionária de Rev. Marcus Ellsworth Carver, isto é, sua atuação e prática evangelizadora, envolvia um aspecto vocacional no sentido em que se refere ao chamamento como missão de vida, motivo pelo que se escolhe viver e morrer. Essa missão de vida foi desenvolvida por Marcus Carver em dois sentidos, um material referente à assistência social realizada por ele e por seus colaboradores; outro em sentido espiritual referente a evangelização, em seu sentido de anunciação de uma mensagem proselitista. No capítulo anterior vimos o aspecto teórico que embasava a ação missionária de Carver, destacamos sua crença na fonte de conhecimento e orientação do cristão, a Bíblia. Assim como, o uso dos cânticos como metodologia de superação da carência de letramento dos evangelizados e fixação dos conteúdos ensinados a partir da Bíblia. Nesse capítulo apresentamos alguns resultados dessa missão, exemplos disso são: a construção de dois templos utilizados como locais de culto, onde eram realizadas as atividades missionárias de Marcus Carver e do grupo de apoio criado por ele para auxiliá-lo, qualificamos seus principais colaboradores e identificamos as pessoas e os grupos sociais a quem Carver dirigia sua mensagem e que constituíram o rol de membros de sua igreja.

A religião, no sentido em que a entendemos aqui, ganha contornos de análise sociológica da religião, isso implica dizer que as representações do invisível tornam-se representações sociais, isto é, tratam-se da construção de um novo mundo nesta vida, nessa existência concreta em que se encontram os seres humanos e não apenas em um mundo

porvir, urânico. Os evangelizados ganhariam novas perspectivas e possibilidades de modificarem sua própria condição social e econômica, ainda nessa vida.

3.1 UMA CASA DE ORAÇÃO PARA TODOS OS POVOS

Já vimos que o *homo religiosus* separa-se dos demais criando um mundo no qual sua habitação torna-se o centro do mundo. Quando tratamos da religião em seu aspecto social não podemos restringir suas representações à vida particular de seus adeptos. A vida social, ou a manifestação religiosa social, destaca-se em detrimento da individual. A exposição pública da religiosidade é imprescindível para que um dos objetivos da evangelização seja alcançado, o fazer discípulos, em linguagem evangélica, ou proselitismo, em linguagem sociológica. Toda religião ao manifestar publicamente suas crenças não possui outro objetivo senão o de cooptar adeptos, conquistar a confiança das pessoas de tal modo que elas queiram agregar-se à sua denominação religiosa.

Já vimos que a missionaçãõ protestante visa à divulgação de sua mensagem de modo que possa convencer o ouvinte a aceitá-la e adotá-la como sua. Isto criaria um novo estilo de vida que precisa ser externado. Para que isso aconteça existe a necessidade de se construir símbolos que representarãõ a presença de uma religiosidade que ocupa um espaço. A presença da religiosidade cristã, a partir do momento que se pode marcar sua presença dentro dos espaços urbanos nos quais se encontrava, foi e é externada por construções, das simples palhoças às suntuosas catedrais. Essas edificações não apenas simbolizam a casa de Deus, mas manifestam a presença física dos cristãos no mundo. Essa manifestação física dos cristãos na sociedade em que eles se encontram inseridos pode ser chamada de Igreja, Templo, Lugar Sagrado, Casa de Oraçãõ, Paróquia. O nome varia de acordo com a denominaçãõ religiosa, protestante ou católica, o mais comum é igreja, mas todos eles querem significar a mesma coisa, o lugar onde o *homo religiosus* encontra o seu Deus. É o *Betel*, a Casa de Deus, o Chãõ Sagrado. É esse espaço que Eliade (2012, p. 37) chama de *Axis mundi*, o lugar sagrado que liga o Céu e a Terra, é a cosmizaçãõ, isto é, a ordenaçãõ do mundo, do mundo do homem religioso, é o seu lugar de habitaçãõ, sua referênciã existencial porque contempla o seu Deus, é o centro do mundo, tanto do sagrado como do profano. Mircea Eliade (2012, p. 28-29) assevera que

para um crente, essa igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra. A porta que se abre para o interior da igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e religioso.

Esta dicotomia existencial do cristão faz com que ele veja tudo o que não está ligado ao seu lugar santo como profano e ao que está ligado como sagrado, uma simples porta torna-se uma passagem para outro mundo possível, outra dimensão que só ao crente torna-se acessível. Ele interpreta a realidade ao seu redor a partir do seu próprio mundo e percebe que, de algum modo, o mundo da igreja interfere no mundo “impuro” que precisa de purificação. Esta purificação se daria por meio do contato dos cristãos com o mundo que os rodeia. Por este motivo os protestantes olham para a cultura como algo que necessita de purificação e o envolvimento deles com ela é que a purificará e corrigirá de seus males, sejam eles espirituais ou sociais.

Marcus Carver, enquanto representante dessa religiosidade, construiu duas Igrejas, dois lugares sagrados, dois altares. Esses lugares representavam sua presença e a de seu grupo religioso na cidade de Manaus, todavia indicavam o lugar de encontro dos homens com Deus, a casa de Deus, o espaço consagrado onde se pode realizar orações e entoar louvores.

O primeiro templo foi construído à Rua Apurinam (hoje Rua Leonardo Malcher), esquina com Rua Bittencourt (hoje Rua Jonathas Pedrosa), no bairro da Praça 14. Desta igreja pouco se pode descrever de sua arquitetura, a não serem as breves palavras tracejadas por Carver, de próprio punho em sua “*A Short History*” (1899). Tratava-se de uma construção erigida “[...] próximo a um terreno acidentado [...]”³³ (CARVER, 1899, p. 2, tradução nossa), nesse terreno foram construídas uma igreja de tijolos e uma casa contígua que servia de habitação para o missionário Carver. A construção de ambas iniciou no ano de 1888, ano em que Marcus Carver inaugurou em Manaus a Missão Bethesda, que tinha por finalidade divulgar a mensagem protestante na cidade e seus arredores. No ano seguinte, 1889, foi inaugurada a casa, e no dia 18 de setembro de 1896, sete anos depois, foi a vez de o Templo ser inaugurado (CARVER, 1899, p. 6). Marcus Carver tem uma clara percepção de que o que foi feito foi conseguido por meio de lutas e dedicação,

³³ “[...] near the brow of a hill [...]”

reconhece que a pobreza e as necessidades dos membros de sua Missão os impedem de contribuir com mais, ainda assim, não coloca essas coisas como empecilhos para o desenvolvimento da obra missionária. Vemos isso claramente na seguinte afirmação: “Esse tem sido o resultado do labor de minhas mãos e mente. Pouco suprido por causa da pobreza das pessoas de nossa Missão. O que eles têm dado tem sido com alegria e de coração amoroso [...]”³⁴ (CARVER, 1899, p. 6, tradução nossa). Esta descrição que Carver faz das pessoas que compõe sua igreja e contribuem financeiramente com ela traz à memória algo bem característico do imaginário protestante, que é a oferta com amor, realizada com liberalidade porque tem gratidão no coração, o cristão se vê generoso por causa da graça da salvação, Carver então vê representado na ação dos membros de sua igreja essa imagem da generosidade na pobreza, não se trata de um dar esperando a retribuição. Esse templo foi utilizado pela Missão Bethesda até ser perdido em um incêndio, não se sabe a causa ou a data em que ocorreu esse sinistro, mas durante o ataque sofrido, dois, dos cinco auxiliares de Marcus Carver, que infelizmente não são nomeados em nenhuma das fontes encontradas, foram agredidos e em pouco tempo faleceram por causa dos ferimentos. Nesse incêndio também se perdeu um *harmonium*, órgão portátil que produz som quando o ar pressionado por dois foles acionados por pedais passa por palhetas que vibram e produzem um som semelhante ao acordeão, tratava-se de um instrumento popular entre as igrejas no século XIX e início do XX, tornando-se a alternativa para os missionários que se dirigiam aos lugares distantes o que inviabilizava a utilização do tradicional órgão de tubos. Foi nesse templo, que ao final de um culto no domingo à noite, ocorreu um atentado a tiros contra a igreja e seus membros, conforme descreve Carver: “[...] em 1897, [...] dois tiros foram disparados contra nosso prédio, logo depois do culto por algum inimigo secreto da obra”³⁵ (CARVER, 1899, p. 7, tradução nossa). O prédio possuía uma torre central na qual se encontrava um sino doado pela Missão da cidade de *Peterson*, estado de *New Jersey* (Estados Unidos da América) no ano de 1895, mas infelizmente foi roubado da igreja dois anos depois, no mesmo ano em que houve o atentado, sendo substituído mais tarde por outro, também recebido como doação.

Clemente Guaiaté Thomas, em carta de 18 de junho de 1944, endereçada ao Bispo M. M. Thomas, explica onde estão situadas as duas capelas:

³⁴ “This has been the result of labor of my own hands and brain, supplemented in a *small* degree by our poor people of the Mission. What they have given has come cheerfully and from love hearts [...]”

³⁵ “[...] in 1897, [...] two shots were fired at the building, just after the service, by some secret enemy of the work.”

[...] a Capela Velha, está situada num terreno denominado, as palmeiras, uns 15 minutos de bonde do centro da cidade e 3 minutos de bonde ao local, isto a rua Leonardo Malcher esquina com Jonathas Pedrosa. A Capela Nova se acha localizada em um dos bons subúrbios da cidade – Vila Municipal, no alto da rua major (sic) Gabriel, em frente ao cemitério S. João: leva meia hora de bonde do centro ao local. Tanto um como o outro ponto, são estratégicos, devido a grande quantidade de pessoas modestas residentes no local; mesmo de fácil acesso.

O segundo templo (Capela Nova) passou a alojar as atividades da Igreja Evangélica Amazonense e recebeu o nome de *Capella do Salvador*³⁶ (figura 9), fazia parte da ampliação do projeto evangelístico de Marcus Carver. O bairro Vila Municipal foi criado para abrigar as famílias abastadas de Manaus, mas teve uma área destinada aos trabalhadores que atuavam nas obras de urbanização da cidade de Manaus. Destacamos na fala de Clemente G. Thomas, o motivo pelo qual os locais para a implantação da obra protestante e consequente construção dos templos foram escolhidos: “são *estratégicos*, devido *a grande quantidade de pessoas modestas residentes no local*; mesmo de *fácil acesso*”, a visão da igreja fundada por Marcus Carver era evangelizar os pobres, o que não excluía as pessoas de condição econômica elevada, mas seu alvo eram as pessoas modestas.

Segundo o Bp. Saulo Maurício de Barros (2009, p. 5), Diocese Anglicana de Belém, “em 1961, o Rev. Euclides Deslandes, do Rio de Janeiro, visitou Manaus, celebrando a Eucaristia na casa de dona Florence, viúva do Rev. Juvêncio Mello, e pregou na capela já em pleno abandono, e em outras igrejas evangélicas, nas quais identificou muitos ex-membros” da Capela São Salvador. Dessa visita resultou um Relatório Eclesiástico, apresentado ao Bispo Primaz da Igreja Episcopal Brasileira Revmo. Edmund Knox Sherrill, datado de 20 de outubro de 1961, no qual Bp. Deslandes descreve como foi

adquirido grande terreno foreiro, em um lugar muito aprazível, ao tempo lugar distinto e saudável, onde construiu uma capela, que foi inaugurada em 18/9/1896. A construção é (era) sólida, de tijolos, com torre, na qual se instalou o sino ofertado em 1895, pela ‘City Mission S. S. Peterson, N.J.’ Comportava a capela 112 pessoas assentadas, membros arrolados, alguns estrangeiros e outros nativos. Possuía um harmônio, que se perdeu destruído por um incêndio que prejudicou imenso a capela. Foi, porém substituído por outro, mais portátil. A Capela tomou o nome de ‘Capela São Salvador’.

³⁶ Em algumas fontes encontramos a designação: *Capela São Salvador*, porém usaremos *Capela Salvador* por ser esse o nome que encontramos no jornal *O Monitor*, editado por Juvêncio Paulo de Melo e Francisco Farias. Esse jornal era o órgão oficial da *Igreja Evangelica Amazonense*.

Essas palavras referem-se ao templo construído na Vila Municipal, exceto uma pequena confusão que em nada diminui seu conteúdo, a capela destruída pelo incêndio foi a localizada na Praça 14, à Rua Leonardo Malcher. Realmente, nessa capela o incêndio destruiu o harmonium, substituído por outro ofertado a Marcus Carver. Não se trata de uma descrição detalhada, mas nos ajuda a visualizar como era o segundo templo, esse testemunho escrito coincide com a foto que encontramos na capa do jornal *O Monitor* (figura 7), de 18 de setembro de 1912, publicação em que se comemora o 13º aniversário de organização da *Egreja Evangelica Amazonense*, resultado e continuidade da *Missão Bethesda*, fundada por Marcus Carver em janeiro de 1888, ano de início de suas atividades evangelísticas em Manaus.

O objetivo da *Missão Bethesda* era evangelizar o vale amazônico, o projeto evangelístico de Carver visava Manaus e seus arrabaldes. Ao fundar a *Egreja Evangelica Amazonense*, Carver considerava que a evangelização na cidade de Manaus estava estabelecida, deixando por conta de Juvêncio de Melo a direção dos trabalhos na cidade, volta-se para o interior, seu alvo eram os ribeirinhos e os indígenas. A fundação da *Egreja Evangelica Amazonense*, marca a extinção da *Missão Bethesda*, lembrando que *Bethesda* significa “Casa de Misericórdia”, o que dentro do imaginário protestante é o lugar em que se manifesta a bondade de Deus em salvar o ser humano perdido. É o lugar sagrado em que o *homo religiosus* encontra o alívio de suas dores, esse lugar representa a restauração da condição de sofrimento para a condição superação da dor. Nesse lugar o profano encontra no sagrado o sentimento de identificação na dor e o modo pelo qual ela pode ser vencida. A entrada na Casa de Misericórdia é o

dia de graças, [...] de esplendores que as nossas almas partiram os grilhões do tyranno que as subjugava e que a magica transformação havida, quando, de escravas do demônio, passaram a gosar liberdade plena sob a divina proteção de Jesus Christo Nosso Senhor. Desvendou-se o negro véo que perturbava a acção de nossas vistas e vimos, então, o sol brilhando com mais intensidade (*O Monitor*, 18/09/1912, p. 1).

Assim é descrito o pecador que encontra a casa de misericórdia, alguém que tem a vida transformada pela graça divina, que deixa a condição de escravo do demônio e passa a ser servo de Jesus Cristo, que passa a enxergar a luz do Sol da Justiça. Esse é o simbolismo

em torno do nome *Bethesda*, não foi à toa que Marcus Carver escolheu esse nome para sua Missão, que se transformou em *Egreja Evangelica Amazonense*.

Ao falarmos da fundação da Igreja Evangelica Amazonense não nos póde escapar o nome do inclynto soldado do Evangelho, Dr. Marcus E. Carver que, fervoroso e abnegado, tanto cooperou para a proclamação de nossa Igreja e que por isso coube-lhe o título de fundador.

Antes da fundação da Igreja Evangelica Amazonense já existia a Missão Bethesda, fructo da primeira semente plantada no amazonas, fundada a 1 de Janeiro de 1888 e extinta no dia 18 de Setembro de 1899, às 7 horas da noite, quando se constituiu em Igreja Evangelica continuando a funcionar na capella da rua Leonardo Malcher, até que ficasse concluída a construção do novo templo”.

O Rev. Carver prosseguiu no seu caminho, trabalhando com afinco, lutando heroicamente e, vencendo a corja de despeitados que procuravam desvial-o da verdade, obteve da Providencia (sic) a graça de realizar o seu intento, deixando como prova de seus esforços, edificando o templo, no alto da Avenida Major Gabriel, onde, definitivamente, ficou installada a Igreja Evangelica Amazonense (O Monitor, 18/09/1912, p. 1).

Essa edição do jornal *O Monitor* tratava-se de uma edição comemorativa, por isso seu tom de elogio e enaltecimento de sua principal figura, Marcus Carver, apresentado com o título de fundador da *Egreja*. Para chegar a esse momento Carver percorreu um longo e difícil caminho, opositores levantaram-se na tentativa de desestimulá-lo de seu projeto missionário, contudo, por sua persistência tornou-se o pioneiro da evangelização protestante em Manaus. O jornal apresenta-nos, também, o momento em que a *Egreja Evangelica Amazonense* instalou-se definitivamente no templo da Av. Major Gabriel. O local em que ficava esta igreja hoje está ocupado por um centro comercial, tendo ao seu lado um templo da Igreja Evangélica Holiness, e ao seu lado a residência da família do Rev. Juvêncio Paulo de Melo.

O Lugar Sagrado, a Casa de Misericórdia, a Casa de Deus. São símbolos que refletem o desejo do homem religioso de ter um local separado (sagrado) para encontrar com o seu Deus. A Igreja rompe com o comum, com complexo e torna-se o lugar de reflexão e simplicidade do conhecimento do Sagrado, é símbolo da presença física de uma religiosidade metafísica. É esse lugar que diz ao não-mundo, ao profano e ao secular que o homem religioso tem um mundo, um lugar sagrado e separado para estar em comunhão com sua Divindade, esse lugar para ele é o centro do mundo religioso e nele o cristão deseja estar, concorda com a declaração que está no Livro dos Salmos 84.10: “pois um dia

nos teus átrios vale mais que mil; prefiro estar à porta da casa do meu Deus, a permanecer nas tendas da perversidade” (ALMEIDA, 2009, p. 568), esta é a postura do suplicante, pois a Casa de Deus é uma só, um só caminho, mas a perversidade tem muitas tendas e muitos caminhos, que ao homem religioso são descaminhos.

3.2 UMA IGREJA PARA TODOS: PORQUE NÃO HÁ ACEPÇÃO DE PESSOAS.

A igreja recebeu de Jesus Cristo a ordenança de anunciar a todos os povos sua mensagem. Com essa ordem ele demonstrou que sua mensagem ultrapassava as fronteiras étnicas do Judaísmo. Já falamos que o objetivo principal da pregação de qualquer religião é fazer adeptos, e com o Cristianismo isto não é diferente, por meio do anúncio de sua mensagem, o missionário protestante deseja conquistar prosélitos, a isso o cristianismo chama de oferta da salvação. Ao impelir seus seguidores a buscar outros seguidores nas diversas culturas existentes, Jesus Cristo demonstra que todo os que ouvirem e aceitarem sua mensagem podem ser salvos. Além disso, o missionário deveria entender que sua obra não deve possuir caráter elitista, porém deve voltar-se para todos, em todos os lugares³⁷. Segundo Latourette, “as narrativas [dos evangelhos] concordam que o Jesus ressurreto comissionou Seus discípulos para saírem como Suas testemunhas e representantes por toda a terra” (2006, p. 74), acrescentando que “a igreja de Jerusalém instava as igrejas gentílicas a se lembrarem dos pobres, e neste assunto o grande missionário aos gentios, Paulo, cooperou muito entusiasticamente” (LATOURETTE, 2006, p. 283).

Marcus Carver demonstra esse caráter não elitista em seu projeto missionário, pois ao chegar à cidade de Manaus escolheu fixar seu trabalho onde se encontravam trabalhadores, descendentes de escravos, imigrantes e indígenas. As evidências nos possibilitam identificar os diversos grupos para os quais Carver direcionava sua atividade missionária. Depreendemos das leituras das fontes que foram vários os grupos sociais que ouviram a mensagem do evangelho por meio de Carver. Embora, essas mesmas fontes não nos permitam dar conta de detalhes acerca desses grupos, esboçamos o que nos foi possível

³⁷ Atos 1.8, encontramos como deveria ser o procedimento da igreja no cumprimento dessa ordem, os discípulos deveriam começar pela cidade de Jerusalém, onde estavam concentrados naquele momento, estender suas atividades nas regiões adjacentes, dirigindo-se por fim a todos os outros povos da Terra, de todos as tribos, etnias, línguas e nações.

levantar sobre a relação entre Marcus Carver e eles, incluindo referências ao papel social que a igreja dele desempenhou, enquanto assistência aos necessitados.

Pensamos que havia a intencionalidade do Rev. Marcus Carver em implantar um projeto evangelístico em Manaus, essa ideia confirma-se quando encontramos sua afirmação de que devido a “um conhecimento muito limitado acerca do país adotado, pois conhecia pouco sobre o Brasil, ainda na América do Norte, [onde] permaneci apenas sete meses, estudei a língua [portuguesa]”³⁸ (CARVER, 1899, p. 3, tradução nossa). Era sua intenção conhecer o idioma e os costumes do país que adotara para divulgar sua fé. É interessante que ele tenha utilizado o termo “país adotivo”, pois, parece-nos que Carver passou a olhar para o Brasil como sua pátria adotiva, sentido que podemos inferir a partir de sua preocupação em manter contato com a igreja em Manaus e sua insistência, junto à Igreja Episcopal Brasileira, para que esta assumisse a obra evangelística iniciada por ele e mantida por seus cooperadores, os que permaneceram em Manaus. Esforçou-se para aprender o idioma para que pudesse comunicar-se com aqueles a quem evangelizaria. A escolha de Manaus não foi por acaso, Marcus Carver aceitou vir para uma cidade onde não havia outro missionário protestante, onde o catolicismo ainda exercia forte influência sobre as vidas das pessoas, havia pessoas de todos os lugares e os nativos precisavam ouvir do “evangelho autêntico” e não o “contaminado” pelo catolicismo. Por estes motivos, Manaus era o local adequado para a implantação de uma missão protestante.

3.2.1 Os Imigrantes Estrangeiros: Barbadianos, Americanos, Ingleses, Portugueses E Espanhóis.

Ao chegar à cidade de Manaus em 1888, Marcus Carver encontrou uma diversidade de tipos humanos, além dos nativos. Eram imigrantes de diversos países. A cidade experimentava um período de desenvolvimento econômico por causa da exploração da borracha³⁹ e isto atraía os imigrantes, que vinham em busca de oportunidades de enriquecimento. Nessa diversidade foi que Marcus Carver viu a oportunidade e a

³⁸ [...] a very limited knowledge of the language and customs of my adopted country, for I knew but little of Brazil when I left North America, and had been in the country only seven months, while studying the language.

³⁹ Nesse período a exportação da borracha já representava 8% da exportação total do país, ocupando o terceiro lugar na lista dos produtos exportados, ficando atrás apenas do café e do açúcar, os principais produtos da economia imperial e, em seguida da República.

aproveitou para implantar sua missão, batizada por ele de “Missão Bethesda” (*Bethesda Mission*). Era possível anunciar o evangelho a todos os povos, e foi o que ele fez.

Carver prestava assistência espiritual e social aos estrangeiros que viviam na cidade de Manaus, ele próprio descreve como essa assistência acontecia:

Conduzimos nossa obra, frequentemente com falta das necessidades básicas da vida, sem o menor dos luxos, ou sem os confortos do que seria chamado de lar; sentindo que nosso querido Mestre permanece conosco. O nativo doente na cabana de barro, os ingleses, americanos, franceses, húngaros, alemães ou poloneses, estrangeiros que tem visto sua recompensa; e se esse o olhar se apaga por causa morte, e mesmo amando de alguma forma a distante terra natal, tendo sido colocados em sua sepultura por nós, estrangeiros, temos agradecido a Deus que nós podíamos estar lá para cuidar deles quando os amigos, ausentes, não podiam⁴⁰ (CARVER, 1899, p. 4-5, tradução nossa).

Vemos alguém devotado à sua missão. Ainda que desprovido de recursos financeiros e sem usufruir dos confortos que seu país de origem pudesse lhe promover, ele encontra-se feliz por estar ao lado daqueles que sofrem por se encontrarem longe de seu país e de seus familiares na hora da enfermidade e diante da proximidade da morte. Marcus Carver dava-lhes o amparo, estrangeiro como eles, sabia muito bem o que significava estar longe de sua pátria. A escassez de recursos não se constituiu impedimento para a realização de sua obra, acima de tudo estava sua convicção de vocação, pois devemos lembrar que em seu imaginário estava construído que a obra evangelística não era sua, mas de Deus.

Determinou empenhar sua vida na assistência aos homens, em nome de Deus. Ele afirma isto dizendo: “o trabalho que mais amo é visitar os doentes e os pobres nos hospitais e em suas casas; ou, como eu fiz muitas vezes, cuidar deles em nossa casa”⁴¹ (1899, p. 5, tradução nossa). São imigrantes, que em sua maioria vieram em busca das riquezas, todavia, depararam-se com o clima diferente de seus países de origem, com doenças, com exploração, acrescentando a isso, as dores emocionais da saudade, da ausência da família, distância de seus amigos, de seus costumes e cultura. Tudo era novo e fonte de angústia,

⁴⁰ We push on in our labor, lacking oftentimes bare necessities of life, always the least of its luxuries, or what would be called its comforts at home; feeling that dear Master abides with us. The sick native in the mud hut, the English, American, French, Hungarian, German or Polish stranger have looked their recompense; and if that look has come from eyes already dimmed by death, and if the form some one has loved in the far away homeland has been laid its in grave by us, almost strangers, we have thanked God that we could be there to care for them when the absent friends could not.

⁴¹ The work I most love is looking after the sick and poor in the hospitals and in their homes; or, as I have often done, caring for them in our on home.

por isso, pensamos que a religião, no sentido de busca pelo transcendente como força ulterior, poderia tornar-se abrigo e fonte de conforto.

Destacamos ainda, a presença barbadiana na igreja de Carver. Contudo, falar da presença barbadiana em Manaus, no momento em que nossa pesquisa desenvolve-se, é tarefa de alto grau imaginativo, pois não possuímos escritos ou pesquisas que tratem da presença desse grupo em Manaus de modo substancial. Ao contrário do que houve em Belém/PA e Porto Velho/RO, cidades nas quais os grupos de barbadianos mantiveram suas tradições e construíram comunidades nas quais se agruparam em torno de seus costumes e tradições, mantendo, assim, a identidade que traziam de sua terra natal. Tinham na religião um fator de agregação, o que não ocorreu em Manaus, com a falência da Igreja Anglicana em Manaus, os barbadianos que viviam nessa cidade, espalharam-se por outras denominações, sem que tivessem uma como referência de suas tradições.

Quanto ao significado do termo “barbadiano”, a historiadora Maria Roseane Corrêa Pinto Lima, professora da UFPA, nos ajuda a compreender sua abrangência, segundo ela

o termo ‘barbadiano’ é uma categoria que não indica simplesmente uma origem ou nacionalidade, mas foi empregada como uma identificação englobadora, atribuída aos negros estrangeiros, não introduzidos aqui como escravos, que vieram, desde o início do século XX, de diversas partes do Caribe, mais especificamente de áreas de colonização inglesa, para Belém e outras cidades da Amazônia. Tal termo guarda relação com as imagens que a sociedade construiu acerca desse grupo de pessoas, e que se estendeu sobre seus descendentes, chegando ao ponto de se constituir como uma espécie de rótulo a identificar, pelo menos até meados do XX, inclusive de forma negativa, o negro que é estrangeiro, falante do inglês e, ainda, anglicano (LIMA, 2008, p. 14).

Tratava-se de um adjetivo pátrio abrangente que se referia aos negros trabalhadores livres, isto é, caribenhos que imigraram para o Brasil por iniciativa própria à procura de oportunidades de trabalho, não eram escravizados e falavam inglês, por procederem de antigas colônias britânicas. O termo é associado a um grupo de imigrantes que se diferenciavam dos brasileiros, como afirma Saulo Barros “os imigrantes barbadianos que aqui aportaram se identificavam com os hábitos dos britânicos e enxergavam os brasileiros como um povo inferior” (2010, p. 34). Isto lhes causou dificuldades, pois o sentido atribuído ao termo ganha contornos negativo, afinal era um grupo “negro [...] estrangeiro, falante do inglês e, ainda, anglicano” (LIMA, 2008, p. 14). Acrescenta, ainda, acerca da imigração barbadiana que “não era nem conduzida pelo Estado e, muito menos, vista com bons olhos” (LIMA, 2008, p. 21), tanto pelo Governo como pelo povo brasileiro. Essa

discriminação também acontece em Porto Velho/RO⁴², onde trabalhadores barbadianos atuavam na construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, eles e seus filhos sofreram preconceito nas escolas por não entenderem a língua, foram muitas vezes chamados de preguiçosos. As famílias, não apenas de Barbados, mas de diversas ilhas caribenhas⁴³, entretanto, tratados todos pelo mesmo termo “barbadiano” assentaram-se na localidade que ficou conhecida como “O Alto do Bode”⁴⁴, em Porto Velho. A Decana da UNIR, Eunice Johnson (FILHOS DA FERROVIA, 2010), o descreve como um morro que se assemelhava ao Caribe, onde os barbadianos fundaram um clube no qual promoviam encontros de sua comunidade e traziam cantores internacionais. Eles foram perseguidos, tiveram seus barracos destruídos e foram expulsos do Centro da Cidade e empurrados para essa periferia. Os barbadianos foram os responsáveis pela implantação do protestantismo em Porto Velho, segundo a professora Eunice a parte religiosa foi muito bem trabalhada por seus pais e ela afirma que “se sente orgulhosa por ter recebido essa cultura religiosa” (FILHOS DA FERROVIA, 2010). Cremos que o aspecto religioso contribuiu para a manutenção da unidade da comunidade barbadiana em Porto Velho e Belém, o que não ocorreu em Manaus, pois com a extinção das atividades da *Egreja Evangelica Amazonense* houve uma dispersão de seus membros pelas diversas denominações protestantes que existiam em Manaus, e isto ocasionou a desintegração do grupo de barbadianos que veio para essa cidade. Isto, porém, não aconteceu aos barbadianos em Belém e Porto Velho.

Temos alguns registros da presença barbadiana na *Egreja Evangelica Amazonense*, que nos permite pensar que o projeto evangelístico de Marcus Carver tinha como um de seus alvos assistir a essa comunidade. No jornal *O Monitor* (01/08/1901, p. 2), encontramos a nota: “No dia 9 de julho p. findo tomou passagem para Barbados onde pretende fixar sua residência a nossa estimada irmã Janet Ashby. Auguramos-lhe uma feliz viagem e se algum dia lembrar-se da nossa congregação, onde deixa um claro teremos um fervoroso bem vindo”. Referência clara a uma senhora, tratada pelo nome, barbadiana, que

⁴² As informações apresentadas sobre a imigração barbadiana para Porto Velho/RO baseiam-se no documentário: FILHOS da Ferrovia. Produção de Bill Marques, Luana Lopes e Maila Badiani. Direção e Roteiro de Luana Lopes. Direção de Fotografia de Ronaldo Nina. Porto Velho: [s.n.], 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AQSYdpBhVU0>>. Acesso em: 03 fev. 2015.

⁴³ Barbados, Trinidad, Jamaica, Santa Lúcia, Martinica, São Vicente, Guianas, Granada, e outras ilhas das Antilhas (LIMA, 2008, p. 16)

⁴⁴ “O Alto do Bode”, segundo o sr. Theophilus Shockness (FILHOS DA FERROVIA, 2010), recebeu esse nome porque as pessoas apontavam para os barbadianos que iam passando pelas ruas e diziam que eles iam bodejando igual bode. Acredito que há, também, um simbolismo religioso discriminatório nessa afirmação, pois o termo “bode” era utilizado para identificar os protestantes nesse período e ganhava contornos pejorativos por associá-los à ideia de heresia anticatólica.

retorna para sua terra onde fixaria sua residência e que fará falta na comunidade eclesiástica. Além desse registro, encontramos a carta destinada ao Dom Edmund K. Sherrill, Arcebispo da Igreja Evangélica Anglicana do Brasil (IEAB), datada de 17 de setembro de 1959, cuja autoria atribuiu-se ao Rev. Alton Henry Stivers, que se encontrava em Belém à frente da Igreja Anglicana. Nesta carta encontramos duas referências aos barbadianos. A primeira quando se refere a sra. Florence Mello que é identificada como “uma viúva barbadiana”, e sabemos que se trata da viúva do Rev. Juvêncio Paulo de Mello. A segunda faz referência a “um bom núcleo (talvez 15 – 20 ou mais) de pessoas das Índias Ocidentais (*West Indians*) e seus familiares que foram batizados ou confirmados pelo Bispo Evans” (STIVERS, 1959, grifo nosso). Essas pessoas eram membros da *Egreja Evangelica Amazonense*, contudo, pela data da carta, estavam congregando-se em outras denominações, mas na visão do Rev. Stivers representavam uma boa oportunidade para “reconstruir a Igreja [Anglicana] em Manaus”.

Lamentavelmente, não nos é possível o levantamento detalhado da comunidade barbadiana em Manaus, poucos são os registros que encontramos e até o momento a busca por seus descendentes foi infrutífera. Talvez outras pesquisas possam ser desenvolvidas para que se cubra essa lacuna histórica de um povo que participou da construção da cidade de Manaus.

Para Dias, “o espaço urbano atrai os mais diferentes tipos de pessoas, vindas de diversos pontos do País e do mundo e que passam a fazer parte do cotidiano da cidade, não tendo as mesmas condições de sobrevivência daqueles que vão usufruir à vida de ‘fausto’ que a borracha propicia” (2007, p. 119). Esses desafortunados, excluídos e marginalizados da sociedade eram vistos como ameaças à ordem pública, eram as “classes perigosas” e as autoridades reforçavam isto com o controle de suas ações, “vida, hábitos, costumes, trabalho e lazer” (DIAS, 2007, p. 119). Marcus Carver identifica-os como “pessoas que trabalham pesado e só podem ir às noites e aos Domingos aos trabalhos da Missão”⁴⁵ (CARVER, 1899, p. 4, tradução nossa). São a essas pessoas que Marcus Carver e sua igreja dirigem seu projeto de evangelização e muitos deles agregaram-se à sua igreja.

⁴⁵ All are hard working people, and can therefore give their evenings and Sundays to the work of the Mission.

3.2.2 Evangelização entre os habitantes nativos

O espaço urbano de Manaus não era ocupado apenas por migrantes e estrangeiros. Havia outro grupo que dividia esse espaço, os indígenas. De acordo com Santos (2010, p. 187) era um grupo que “começava a incomodar a elite branca [por fazerem] Manaus parecer mais uma aldeia do que uma cidade, uma vez que a esmagadora maioria de seus habitantes era formada por índios e mestiços, que davam os tons culturais da capital da Província do Amazonas”. A presença indígena em Manaus era incômoda na visão da elite porque representava o antigo estado colonial e impedia que a cidade ganhasse os ares europeus tão desejados por ela. Além disso, a elite queixava-se da ausência de um projeto de urbanização que permitisse a separação entre ela as classes pobres.

González (2010, p. 325), explica que os anglicanos concentraram sua obra missionária nas populações nativas da América Latina, por ser este um continente católico. Acrescenta ainda, que “em sua origem a obra missionária anglicana na América Latina foi marcada por seu interesse pela população ‘indígena’” (GONZÁLEZ, 2010, p. 327). Esse interesse pela população indígena explica-se por considerarem difícil o acesso aos católicos. Entretanto, essa atenção voltava-se também para os “povos de ascendência africana que tinham sido trazidos das ilhas de fala inglesa do Caribe para a América Central” (GONZÁLEZ, 2010, p. 327), visão que corrobora a prática de Marcus Carver em Manaus.

Carver relata seus encontros com os nativos da região, inclusive faz menção de suas viagens ao interior do estado sem, contudo, apresentar os detalhes. Por outro lado, mais de uma vez descreve de modo abreviado esses encontros e seus diálogos com os indígenas. Em uma dessas viagens, por exemplo, encontrou um velho índio que empurrou a manga de sua camisa e esbravejou: “como é possível ensinar se é tão branco”⁴⁶ (CARVER, 1899, p. 5). É provável que Carver esteja referindo-se ao encontro com um Pajé ou Cacique de algumas das tribos que ele visitou durante suas viagens ao interior, essa observação feita de que ele (Carver) era muito branco para ensinar deu-se provavelmente porque só quem poderia ensinar na aldeia desse índio fossem os mais experientes de sua própria etnia.

Outra possível referência ao contato com os indígenas encontra-se no relato de como funcionava sua classe de alfabetização, vejamos:

⁴⁶ [...] as possible to learn if I was all over.

Além de religioso, temos como parte de nosso trabalho uma escola diurna que alcançou no último ano o número de quarenta. Vêm crianças de todas as idades, de três a dezesseis anos, desgrenhados, algumas vezes seminus, e outras completamente nuas. Comovidos com a pobreza deles, tenho ensinado a usar a máquina de costura, e com o auxílio dos trabalhadores da Missão nós temos feito roupas para eles, de chita de algodão, e de outros materiais leves que me enviaram da América do Norte⁴⁷ (CARVER, 1899, p. 5, tradução nossa).

Essas crianças nuas e desgrenhadas talvez sejam índios que viviam no espaço urbano. A preocupação de Carver, “homem civilizado”, foi transformada em ação social da igreja. Visto que ele entendeu que os índios andavam nus por causa da pobreza, o que demonstra desconhecimento de seus costumes e culturas, da parte de Marcus Carver.

Encontramos ainda, em *O Jornal Batista*, de 9 de agosto de 1992, um artigo publicado pelo Maestro Rolando de Nassau, intitulado *Os hinos de Carver*, no qual se registra um hino escrito por Marcus Carver em língua Apurinã. Segundo Nassau (1992, p. 2), Carver “[...] trabalhando também com os índios ipurinãs (sic) [...] tinha escrito em 1897 alguns hinos em língua indígena: entre eles, ‘Capucanim, pecica nu, tericapim’ (Jesus, dá-me luz), com a melodia ‘Happy Day’, que tinha sido adaptada em 1867 por Edward Francis Rimbault”. Lamentavelmente, não obtivemos sucesso na busca por essa letra, portanto, não poderemos reproduzi-la aqui. Porém no capítulo anterior explanamos aspectos do caráter musicista de Marcus Carver.

Ainda que não possamos detalhar mais os contatos de Marcus Carver com os indígenas ou com os barbadianos, cremos que nos é possível inferir que ele evangelizava pobres e ricos, nativos e estrangeiros, homens e mulheres, livres e escravos. Não havia da parte de Carver aceção de pessoas quanto ao alvo de sua missão, todos deveriam ouvir da pregação do evangelho para que estivessem em condições de aceitá-lo ou rejeitá-lo. Outro aspecto relevante de seu projeto missionário é o social, ainda que possuidor de poucos recursos, ele os dividia para que pudesse atender aos necessitados. Enfim, Marcus Carver como representante do protestantismo, parece-nos ter sido desejo dele viver a anunciar um evangelho que estivesse a serviço de Deus e do próximo, sem barreiras criadas pelo homem, sem preconceitos ou virtuosismos excludentes que visavam mais a divulgação de uma religião que de modo de vida, uma prática ou um hábito de fazer o bem.

⁴⁷ Aside from the religious part for our work we have a day school, which last year numbered forty. The children come at all ages, from three to sixteen, unkempt, and almost nude at time; indeed, some have come with absolutely no clothing. Touched with their poverty, I have learned to ruan a sewing machine, and with the aid of our Mission workers, we make them clothing form the calicoes and other light materials given me while in North America.

3.3 OS COOPERADORES DO EVANGELHO

A atividade missionária em outro país poderia, muitas vezes, tornar-se uma atividade solitária. Encontramos Marcus Carver lamentando que seus “vizinhos missionários mais próximos estão distantes cerca de mil milhas⁴⁸ [1609.3 km]” (CARVER, 1899, p. 7, tradução nossa), ao mesmo tempo em que mostrava confiança na promessa de Jesus Cristo que diz: “E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século”⁴⁹ (ALMEIDA, 2009, p. 953) Carver elevava sua esperança ao céu e afirmava: “nós ainda sentimos que temos o ‘Vejam, eu estarei com vocês sempre’, como nosso”⁵⁰ (CARVER, 1899, p. 7, tradução nossa). Esta é a certeza que o cristão tem, a presença de seu Senhor junto a ele a todo o momento. Esse já seria um motivo suficiente para ter a certeza de que ninguém trabalha sozinho. Mas, além disso, Marcus Carver, em sua atividade missionária contou com o apoio de vários auxiliares. Homens e mulheres que se comprometeram com seu projeto evangelístico, alguns deles contribuindo com recursos financeiros, outros labutando com ele na obra missionária e na ação evangelística e outros ainda, intercedendo em orações por seu sucesso. Cada um a seu modo cooperou para que o projeto evangelístico de Carver fosse adiante, todos foram importantes, por isto os nomeamos aqui.

3.3.1 Juvêncio Paulo de Mello e família.

Dos cooperadores de Marcus Carver o que esteve mais tempo ao seu lado foi o Rev. Juvêncio Paulo de Mello, foi recebido por Carver aos dezessete anos (CARVER, Carta 06, de 12/10/1943). O que sabemos acerca da vida do Rev. Juvêncio é pouco para construirmos uma biografia. Na dissertação defendida por Erivonaldo Nunes De Oliveira junto ao PPGH no ano de 2010, intitulada “A Imigração Nordestina na Imprensa Manauara (1877-1917)” encontramos uma alusão que talvez esteja se referindo ao Rev. Juvêncio, segundo Oliveira (2010, p.78), após o exame dos jornais, encontrou em algumas edições listas de imigrantes nordestinos e entre eles um “[...] Juvencio (sic) de Mello (rio

⁴⁸ With our nearest missionary neighbors one thousand miles away.

⁴⁹ Evangelho de Mateus, capítulo 28, verso 20.

⁵⁰ We still feel we have the ‘Lo, I am with you alway’, as ours.

grandense do norte de 4 anos de idade) [...]”. Seria o mesmo Juvêncio Paulo de Mello que laborou ao lado de Marcus Carver na evangelização em Manaus? Não podemos afirmar categoricamente, mas parece-nos possível.

Rev. Juvêncio foi quem substituiu Carver a frente da obra evangelística da *Egreja Evangélica Amazonense*, Capela São Salvador, quando Marcus Carver retornou para os Estados Unidos no ano de 1908. Juvêncio desempenhou a função de líder da igreja até o ano de 1934 quando faleceu. Trabalhando ao lado de Carver também compôs diversos hinos que eram cantados pela *Egreja Evangélica Amazonense* e, alguns deles, ainda são cantados em muitas igrejas evangélicas em nossos dias.

Casou-se com D. Florence Albertha de Mello, enfermeira obstétrica nascida em Barbados, Bridgetown, imigrou com os pais para o Brasil, tiveram duas filhas, Ana e Josephina, a segunda tornou-se enfermeira e por um tempo foi Diretora da Escola de Enfermagem da UFAM. A historiadora Betty Antunes de Oliveira (2006) identifica D. Florence como “uma crente fiel, bondosa e profissionalmente, uma excelente parteira”. Nesse testemunho a respeito de D. Florence, A sra. Betty acrescenta: “Registro aqui a minha gratidão pelo que (D. Florence) fez por mim, quando minha filha Junia nasceu, em abril de 1944, em Manaus”.

Rev. Juvêncio tornou-se funcionário da *Manaós Harbour Limited*, empresa inglesa que administrava o Porto de Manaus. O Bispo Euclides Deslandes em carta escrita em 25 de outubro 1967, na qual descreve a obra evangelística de Carver em Manaus, nos apresenta essa informação:

Sim, o trabalho evangélico em Manaus foi pioneiro, devendo-se ao Dr. Carver o seu início. Nunca soube que ela fora metodista, mas episcopal, tendo feito obra de fé, e de consagração, inclusive obtenção de recursos para a compra da propriedade onde construiu a capelinha. Mais tarde, *com a cooperação do evangelista episcopal, Sr. Juvêncio de Melo, alto funcionário aduaneiro, ampliou a obra, enviando este aos Estados Unidos* [?] onde foi ordenado, segundo informações que colhi. *Retirando-se para sua pátria o Dr. Carver entregou a propriedade à Igreja Episcopal do Brasil sob a orientação do Rev. Juvêncio Melo, o qual até sua morte dirigiu os ofícios acolitado por outros leigos, entre os quais o hoje, Dr. Clemente G. Thomas, professor e dentista nesta cidade, e que ficou encarregado do trabalho quando do falecimento do Rev. Juvêncio.* (Grifo nosso)

Dentro das práticas e representações protestantes o evangelho tem o poder de transformar a vida daqueles que o aceitam, tanto espiritual, como social. Temos aqui,

portanto, um possível exemplo dessa transformação espiritual, porém, também social, operada pela mensagem protestante. A vida do Rev. Juvêncio de Mello torna-se como um tipo ideal da ação da mensagem evangelística protestante na vida de seus adeptos, sua trajetória de imigrante nordestino e indigente a “alto funcionário aduaneiro” presta-se, possivelmente, como exemplo do poder da mensagem evangelizadora.

3.3.2 Mary Abigail Dodge (Gail Hamilton)

Uma personagem que nos chamou a atenção durante a pesquisa e que merece destaque é Mary Abigail Dodge (Gail Hamilton). A inclusão dela entre os cooperadores do Rev. Marcus Carver é motivada por termos encontrado uma carta sua datada de 04 de março de 1893 endereçada a Carver, e este, por sua vez, teve o cuidado de anexar à sua *Short History*. O que o levou a fazer isto? Cremos que teria sido para indicar ao destinatário de seu escrito quem o apoiava (em oração e financeiramente) em seu projeto missionário, a própria Mary Abigail e o Sr. James G. Blaine, de quem falaremos adiante. Com isto ele demonstrava ser digno da confiança e do apoio financeiro de seu interlocutor, pois já havia recebido ajuda financeira de duas importantes personagens da política norte-americana. Contudo, quando esse texto veio à luz, Mary Abigail e Blaine já haviam falecido, enquanto Carver continuava no campo missionário e carente de socorro financeiro, conforme ele nos apresenta em seu escrito:

E enquanto você ora com sinceridade pergunte a você mesmo ‘como posso ajudar?’ Isso é tudo o que pedimos. Queremos que os filhos de Deus conheçam nossas necessidades, e então sentiremos que nossas necessidades serão supridas. Minha força é a esperança em Deus e em seu povo, e sei que ‘Nenhum bem sonega para aqueles que o amam’⁵¹ (CARVER, 1899, p. 7, tradução nossa).

Marcus Carver expõe suas necessidades ao mesmo tempo em que se expõe, em palavras exprime seus anseios, sua preocupação e não encobre seus sentimentos em relação ao futuro de sua obra, ainda que demonstre sua confiança em seu Deus, é a ele que Carver

⁵¹ And as you pray will you sincerely ask yourself, “Can I help?” This is all we ask. We want God’s children to know our needs, and then will feel the needs will be supplied. My hope is strong in God and His people, and I know that “No good thing will He withhold from them that love Him” Salmo 84.11.

dirige-se primeiro em oração e súplicas por seu sustento e o de sua obra missionária. Por outro lado confia naqueles que, com ele, compartilham a mesma fé e do mesmo amor. Acredita que o povo de Deus ao tomar ciência de sua carência irá socorrê-lo e suas necessidades e de sua igreja serão supridas. É humano e não esconde isso, sente-se fragilizado, cansado, algumas vezes desanimado ou só, ao mesmo tempo em que se fortalece na expectativa do socorro divino.

Mary Abigail Dodge (Gail Hamilton)⁵², filha de um fazendeiro e uma professora, nasceu em 31 de março de 1838, na cidade *Hamilton, Massachusetts*, EUA. Faleceu em agosto de 1896, na mesma cidade. Aproveitou a liberdade que seu país lhe concedia, tinha um grande amor pela natureza. “Ainda jovem demonstrou um grande interesse pelas coisas de Deus e alegria na Igreja Congregacional local [...]. Sendo muito inteligente, Mary foi enviada para um internato em Cambridge e aos vinte anos foi admitida no Seminário Feminino Ipswich, onde foi graduada em 1850”⁵³ (CHADWICK, 2015, tradução nossa).

Essa escritora norte-americana lutou pelos direitos das mulheres e pela abolição da escravidão nos Estados Unidos da América e em outros países, inclusive o Brasil. Seus escritos logo alcançaram sucesso e ela tornou-se uma escritora popular. Escrevia sobre diversos assuntos, sempre aludindo a referências bíblicas. Sua obra mais controversa foi “*Woman’s Wrongs: A Counter-Irritant*” (1868). Nessa obra Mary ataca a visão de que a mulher era limitada por causa de sua condição física e do mandamento bíblico de que sua esfera de atuação é o lar. Tornou-se, por isso, defensora da mulher, lutando, inclusive pelo direito ao sufrágio feminino. Figura representativa de sua época, ainda no século XIX colocou em causa questões que as mulheres retomariam no século XX, usou sua inteligência e capacidade criativa para dar voz às minorias que de outro modo não poderiam lutar por direitos, e continuariam aliados da sociedade.

Sua prima casou-se com James G. Blaine, então Presidente da Câmara, por esse motivo ela mudou-se para Washington em 1871. Em sua estadia nessa cidade tornou-se conhecida no meio político e, indiretamente, exercia influência política nos debates que

⁵² Tomamos como fonte para essa descrição de Abigail o texto que se encontra disponível em: <<http://www.historyswomen.com/thearts/MaryAbigailDodge.html>>. Acesso em: 10 de outubro de 2014. Ressaltamos que foi solicitado e concedida pelos mantenedores do site a devida permissão de uso.

⁵³ As a youth, she showed a great interest in the things of God and joined the local Congregational Church [...]. Being very intelligent, Mary was sent to boarding school in Cambridge at the age of twelve where she stayed a year and then was admitted into the Ipswich Female Seminary, from which she graduated in 1850.

envolviam seus temas. Possivelmente escreveu discursos para Blaine, porém isso não tem como ser verificado.

Como já foi dito, seu nome está associado ao de Marcus Carver por meio de uma carta anexada ao escrito *A Short History of Bethesda Mission*. O conteúdo dessa carta traz uma saudação ao jovem pastor que gasta sua juventude na obra evangelística, do respeito de Abigail por missionários, que sem deixar-se desanimar pelas circunstâncias adversas permanecem no campo e seu compromisso em continuar apoiando financeiramente o projeto de evangelização representado por Carver. O termo “só”, ao qual se refere Mary, significa que Marcus Carver estava trabalhando na evangelização de Manaus sem o apoio formal de uma igreja, como de fato estava. Mary parecia saber disso, pois um pouco adiante em sua carta ela expressa esse sentimento de abandono: “parece-me que nós estamos jogando nosso bom trabalho fora, que ele é invisível ao universo”. Trabalhamos e inúmeras vezes temos a sensação de que tudo o que fazemos é em vão. Nessa carta, encontramos ainda, referência ao nome de James G. Blaine, de quem é biógrafa, ela o indica como cooperador financeiro no projeto evangelístico de Marcus Carver, embora não tenhamos como precisar quantas vezes e quais eram os valores enviados como ofertas a Carver, todavia, pelo conteúdo da carta podemos inferir que se tratava de algo recorrente, pois, Mary afirma: “Eu dei a você o dinheiro que tinha comigo, só para expressar meu interesse em seu trabalho, e em memória do Sr. Blaine”⁵⁴ (DODGE, 1893, tradução nossa). Entendemos que Marcus Carver sabia muito bem a quem ele se referia em sua carta, visto que sem maiores apresentações, mas com indicação direta da pessoa de Blaine, portanto não se tratava de oferta esporádica, mas de algo habitual.

Por suas características pessoais, Mary Abigail Dodge, representa o momento de luta contra a escravidão que ainda persistia em diversos países, o Brasil estando entre eles. Aliás, não apenas contra a escravidão degradante, sua luta pelos direitos sociais, políticos e humanos incluía também os direitos das mulheres. Poderíamos inferir a partir dessas relações sociais que o Rev. Marcus Carver também era engajado nessa luta social, de modo que incluiu em seu projeto de missão a evangelização de negros, mulheres e estrangeiros.

⁵⁴ I gave you what money I had with me, just to express my interest in your work, and in memory of Mr. Blaine.

3.3.3 James Gilliespie Blaine

James Gilliespie Blaine⁵⁵, nascido em 31 janeiro de 1830, West Brownsville, Pa., EUA, morreu em 27 janeiro de 1893, Washington, DC. Foi eleito Senador e atuou como Secretário de Estado dos Estados Unidos da América, seu nome figura entre os colaboradores de Marcus Carver por ter sido citado por Mary Abigail Dodge em carta enviada a Carver. Inferimos a partir dessa carta que ele sustentava financeiramente Marcus Carver.

Por 25 anos (1868-1893), foi líder político republicano e diplomata que particularmente influenciou o Movimento Pan-americano⁵⁶ para os países latino-americanos. Foi indicado pelo Partido Republicano como candidato à presidência de seu país, mas perdeu a eleição. Serviu na legislatura do estado de Maine desde 1858 até sua eleição para a Câmara dos Deputados dos EUA, em 1862. Após a Guerra Civil, favoreceu uma política de reconstrução mais moderado do que os radicais de seu partido, embora fosse forte defensor do sufrágio negro. Flavia Maria Ré, em dissertação defendida junto à Universidade de São Paulo, nos apresenta Blaine como um “proeminente membro do Partido Republicano” (2010, p. 31). Por causa de sua eloquência e liderança recebeu o epíteto de “*Plumed Knight*” (Cavaleiro Emplumado).

Figura importante na luta contra a escravidão nos países latino-americanos, o que envolvia o Império do Brasil, para ele a demora em resolver esse problema por parte do Imperador D. Pedro II, causava sonolência. Hamilton afirma que para Blaine os problemas brasileiros deveriam ser resolvidos ainda na sua geração. Após a proclamação da República tornou-se favorável ao reconhecimento do novo regime de governo do Brasil, por ser este importante em sua política pan-americana.

Alguns questionamentos são importantes: James Blaine conhecia bem Marcus Carver, caso contrário não lhe enviaria recursos financeiros para sua manutenção e de sua obra evangelística, então qual era o interesse de Blaine em manter esse contato com um

⁵⁵ “James G. Blaine”. Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2015. Web. Disponível em: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/68723/James-G-Blaine>>. Acesso em: 16 Mar. 2015.

⁵⁶ “Movimento ideológico e político orientado para criar um sistema fechado de relacionamento interestatal, tendo como centro os Estados Unidos” (RÉ, 2010, p. 33).

missionário na região amazônica? Tratavam-se apenas de interesses religiosos ou havia algum interesse político? Não temos como respondê-las adequadamente.

3.3.4 Francisco Farias de Carvalho

As informações que obtivemos acerca de Francisco Farias de Carvalho são poucas e nos chega através do jornal *O Monitor*, de 27 de maio de 1912, essa edição traz em sua primeira página “com o seu retrato, e os dados biográficos de tão caro irmão” (*O Monitor*, 1912, p. 1), prestando-lhe homenagens por ocasião de seu aniversário. Contudo, resolvemos incluí-lo no rol daqueles que contribuíram para o progresso da obra missionária iniciada pelo Rev. Marcus Carver em Manaus. A primeira informação que nos é apresentada sobre ele é sua função como “*Redactor-Chefe*” do Jornal *O Monitor* e, ao lado de Juvêncio, deu prosseguimento na obra missionária através da imprensa. Ainda rapaz veio para a cidade de Manaus, homem sóbrio e dedicado ao seu trabalho ajudou a desenvolver as atividades da *Egreja Evangelica Amazonense*. Transcrevemos os dados biográficos apresentados pelo jornal:

“Francisco Farias de Carvalho nasceu na cidade de Granja, Estado do Ceará, aos 27 de Maio de 1893, sendo seus progenitores Ignacio Joaquim de Carvalho e D. Ritta Farias de Carvalho, ambos naturaes do mesmo Estado” (*O Monitor*, 1912, p. 1). Por esse inicio de sua biografia exposta no *O Monitor*, vemos que se tratava de mais um imigrante cearense, a cidade de Granja localiza-se na fronteira do Ceará com o Piauí. Porém, antes de vir para Manaus estudou em escolas primária e secundária de sua cidade, após a conclusão do curso secundário cursou “às aulas do Seminario Episcopal da Fortaleza, as quaes deixou em 8 de Dezembro de 1905 devido ao pouco amor e à fé que tinha pelo catholicismo romano” (*O Monitor*, 1912, p. 1). Notemos que o autor do editorial chama a atenção para o fato de ter ele iniciado os estudos em um seminário protestante, e tê-lo abandonado por causa de sua fé no catolicismo romano, este argumento gera força para a evangelização protestante, especialmente em um contexto em que predomina o catolicismo, pois demonstra para seus leitores que o evangelho pregado pelos protestantes tem o poder de transformar até o católico mais fervoroso e devoto. A descrição de sua vida transforma Francisco Farias de

Carvalho em um exemplo a todos os que ouvem a pregação do evangelho ao mesmo tempo em que fortalece aqueles que já o aceitaram como regra de vida.

Associado a alguns amigos, em 1906, fundou “um jornal de pequeno formato litterario e noticioso intitulado a *Penna*” (O Monitor, 1912, p. 1, grifo do autor), que foi publicado até 19 de março de 1908. “Vendo que a sua terra lhe era ingrata resolveu embarcar para o grande Estado do Amazonas a 18 de Abril de 1908, tendo chegado a esta capital a 26 do mesmo mez” (O Monitor, 1912, p. 1). No ano de 1908, foi registrada uma das mais severas secas no nordeste, possivelmente esse tenha sido o motivo de sua decisão de partir para o Amazonas. Ao chegar à cidade de Manaus “embarcou novamente d’esta cidade para ser empregado de confiança do seringal e barracão ‘Humaythá’ no Rio Purus”, após passar um ano nesse seringal retornou para a cidade de Manaus a fim de tratar da saúde. Ao recuperar-se da enfermidade contraída no seringal, Francisco Farias de Carvalho, seguiu novamente para o rio Acre onde se empregou no seringal “Villa Acarahú”, onde ficou pouco mais que um ano retornando para Manaus empregando-se como “auxiliar na Capitania do Porto” (O Monitor, 1912, p. 1).

Católico por tradição familiar, Francisco foi evangelizado por Juvêncio de Mello e a 31 de dezembro de 1911, “despertando do enorme pesadello que o perseguia, e reconhecendo as excelsas virtudes do Salvador Jesus Christo abraçou o Evangelho fazendo profissão de fé na Igreja Evangelica Amazonense, sendo-lhe ministrado o Sacramento e Baptismo” (O Monitor, 1912, p. 1). Temos nessas palavras, a representação do entendimento acerca da conversão, todo aquele que professa fé diferente da protestante necessita de transformação operada pelo Evangelho de Jesus Cristo.

Certamente, o texto do jornal citado tinha o objetivo de exaltar a figura de Francisco Farias de Carvalho, como de fato o faz. Por sua origem e formação, Francisco de Carvalho, torna-se outro exemplo do poder do evangelho para transformar vidas. Não temos como afirmar por quanto tempo ele esteve ao lado de Juvêncio Paulo de Mello, pois nada mais encontramos acerca dele e de sua trajetória de vida, a não ser breves artigos em outras edições do jornal *O Monitor*.

3.3.5 Clemente Guaiaté Thomas

O último líder que conduziu a *Egreja Evangelica Amazonense* foi o jovem Clemente Guaiaté Thomas, dentista e professor, filho de barbadianos. São poucas as informações sobre ele e encontram-se espaçadas nas fontes. Não podemos precisar a partir de que momento ele começou a auxiliar o Rev. Juvêncio Paulo de Mello, mas sabemos que em 1934, após o falecimento do Rev. Juvêncio, esse jovem assumiu a liderança da igreja, na ocasião contava com o apoio da família de Juvêncio, D. Florence e sua filha Josephina. Tratava-se de um jovem dedicado à obra evangelística, porém com pouca experiência, portanto, necessitado de apoio e orientação (CARVER, Carta de 12/10/1943).

Marcus Carver não o conhecia pessoalmente, ainda assim, em carta enviada em 16 de fevereiro de 1944, ao Bispo que presidia a Igreja Episcopal Brasileira, Rev. William M. M. Thomas, intercedia por ele para que este socorresse Clemente e não permitisse que a obra missionária iniciada em Manaus sucumbisse. Nessa carta Carver ressalta que Clemente esteve no Rio de Janeiro em busca de auxílio, ocasião em que se encontrou com o Rev. Thomas, porém, não obteve o apoio desejado, nem para a manutenção da obra evangelística, nem para si mesmo que desejava estudar no seminário episcopal localizado na cidade de Porto Alegre/RS.

Clemente esteve à frente da igreja por aproximadamente dez anos, até que em janeiro de 1944 encerrou as atividades da *Egreja Evangelica Amazonense*, provavelmente por não haver mais de sua parte condições de prosseguir com as atividades. Considerando que a instabilidade causada pela ausência de apoio de uma igreja nacional e pelas constantes negativas recebidas da direção da Igreja Episcopal Brasileira, muitos dos congregados deixaram de participar das atividades da Capela Salvador e passaram a congregar-se em outras denominações que se encontravam na cidade e possuíam suas atividades mais organizadas, como é o caso das igrejas Batistas e Presbiteriana. “Ele manteve o controle das coisas até 31 de dezembro de 1943 quando [...] todas as pessoas foram para a missão presbiteriana”⁵⁷ (CARVER, 16/02/1944).

Quando Marcus Carver escreve essa carta, a igreja já havia suspenso suas atividades, os membros já haviam migrado para as outras denominações e agora restava a angústia de ver encerradas as atividades de sua obra na cidade de Manaus. Do destino de

⁵⁷ “[...] He was always had charge of things until Dec. 31/43”.

Clemente nada mais podemos afirmar, sabemos através da carta de Marcus Carver que esse jovem casou-se com uma crente, entretanto, não indica de quem se trata, nem para qual igreja ele foi após o encerramento das atividades da *Egreja Evangelica Amazonense*. Não recai sobre ele a culpa de ter acontecido isso, também não podemos culpar outros por isso. A distância, a falta de recursos financeiros, a carência de pastores preparados para atuar na região são fatores que contribuíram para que isso ocorresse. A dissolução da comunidade Anglicana em Manaus significou a dissolução do elo que mantinha os barbadianos próximos, ao contrário do que ocorreu, por exemplo, em Belém e Porto Velho, cujas comunidades barbadianas mantiveram suas tradições, práticas e representações ligadas em torno da igreja. Percebemos aí a importância sociológica da igreja e da missão de Marcus Carver, enquanto comunidade concreta e inserida em uma sociedade, ela se tornou referência para aqueles que nela se congregavam sendo criadora de consciência coletiva que agrega seus membros em torno de crenças e representações comuns.

Podemos inferir que o protestantismo representado por Marcus E. Carver demonstra que o cristianismo se constituiu em torno de universos simbólicos que são moldadores da vida humana, e acreditamos que a apropriação do simbolismo ocorre através do processo de evangelização, através da qual, valores que estavam imbuídos nos missionários foram transmitidos aos evangelizados. Cipriani (2007. p. 12) afirmar que

não tem relevância sociológica primária as práticas religiosas, e sim os 'universos simbólicos', que 'são sistemas de significados socialmente objetivados que se referem, de um lado, ao mundo da vida quotidiana, e de outro lado se dirigem a um mundo que é experimentando como que transcendendo a vida quotidiana'.

A igreja é um desses mundos, ao tempo em que existe fisicamente, enquanto estrutura e instituição social, por outro lado transcende a realidade e opera uma quebra no contínuo da vida quotidiana. Trata-se de outro mundo possível. Pelo qual o crente interpreta sua realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar esta pesquisa sobre a inserção do protestantismo em Manaus através da atividade missionária de Marcus Carver, objetivamos analisar um assunto pouco explorado da história do Amazonas. O itinerário foi longo e os caminhos labirínticos, mas conseguimos encontrar uma trajetória que nos permitiu acessar algumas respostas, apesar disso lamentamos que outros tantos questionamentos surgidos no transcorrer da pesquisa tenham permanecido sem respostas. Contudo, ao finalizar esta pesquisa, vemos o missionário como um homem de seu tempo, sujeito a ações e ambições que concernem à alma humana, não se trata de vê-lo através de uma biografia heroica, para usarmos os termos de Dosse (2009), mas de uma biografia interpretativa, cujo direcionamento era tomar a vida de Carver como representação de um movimento de caráter mundial, as missões protestantes do século XIX.

Lembrando as palavras de Bloch (2001, p. 58) “o cristianismo [...] é, por essência, uma religião histórica”. Seus documentos, sua liturgia, pregação, evangelização e missionação sempre apontam para acontecimentos do passado. Expondo a história da igreja protestante em Manaus, através da vida de Marcus Carver, buscamos demonstrar isso. Ouvimos em algum lugar que “existe um momento em que o trabalho tem que ser abandonado e que um ponto final deve ser colocado”, lugar comum, mas interessante e imaginamos o porquê, porque concluí-lo é outra história. Afinal, como concluir algo que em si está inacabado, falar da trajetória de vida de alguém, possivelmente alguma injustiça é cometida, algo é esquecido ou acrescentado. Todavia, à guisa de conclusão, algumas considerações precisam ser apresentadas.

A primeira delas trata-se da espinhosa tarefa de afirmar o que foi chamado por Bloch (2001, p. 56) de ídolo das origens, o risco foi assumido, e explicamos: A frágil questão de quem foi o primeiro missionário protestante a chegar a Manaus. Desde o início da pesquisa sabíamos dos riscos que tal afirmação nos colocaria, pois é intrinsecamente frágil, não se sustentando por muito tempo caso surja outras fontes que apresentem algum missionário mais antigo que Carver em Manaus. Entretanto, enquanto isto não acontece, apresentamos a conclusão de ter sido ele, Marcus Carver, o primeiro missionário protestante a fixar uma obra missionária na cidade de Manaus que prosperou até o início do ano de 1944, superando dificuldades e reveses, embora tenham permanecido firmes por

algum tempo, confiando que estavam a serviço de Deus e que este os sustentaria, sem o apoio formal de uma instituição eclesiástica tornou-se impossível a permanência do trabalho iniciado por Marcus Carver.

A segunda refere-se a uma questão metodológica, a biografia. Abordagem questionada dentro dos círculos da História Cultural, mas que tem sido revigorada nas pesquisas historiográficas recentes. Tomada aqui nos termos de Dosse (2009), adotamos a figura de Marcus Carver como personagem principal da narrativa histórica, sem, contudo, prover o leitor de uma biografia ampla da pessoa de Carver, isso não foi possível por não termos encontrado material que cobrisse detalhes de sua vida. Não era nosso objetivo torná-lo herói ou modelo de vida a ser venerado por algum seguidor, porém, o olhar sobre ele foi lançado em perspectiva hermenêutica, interpretando sua ação como particularidade representativa da macroestrutura social de sua época.

Outra conclusão a que chegamos é que não podemos falar de cristianismo sem tratar de seus termos e crenças, de seus símbolos e imagens. Convém ressaltar que os textos bíblicos estão repletos de símbolos, por isso recorremos ao estudo da linguagem religiosa por meio de seus símbolos. A linguagem simbólica está marcada no cerne da religião, é por meio dela que os homens chegam à crença. Bloch oferece um ponto de vista à questão da crença, ele afirma que o problema “não é mais saber se Jesus foi crucificado, depois ressuscitado. O que agora se trata de compreender é como é possível que tantos homens ao nosso redor creiam na Crucificação e na Ressurreição” (2001, p. 58). Porque a crença nesses dogmas permanece tão viva, mesmo transcorrido tantos anos? O símbolo busca explicar essa crença, pois de outra forma não seria possível dar resposta a essa questão. Esses símbolos são resultantes das representações que criam mundos para os que creem e através do símbolo explicam seus mundos.

A mensagem protestante se baseia em defesas que visam a dualização do mundo em puro e impuro, entre sagrado e profano. No pensamento cristão o culto deve ser prestado ao Deus único para que mantenha a identidade cristã. É uma condição de santidade, obtida através da separação (santificação) entre “meu mundo” e o “não-mundo”, entre “minha habitação” e o “deserto”, entre o mundo da igreja e o mundo secular alcançado através dos ritos e ensinamentos derivados do Livro.

Outra conclusão que chegamos ao encerrar a pesquisa tem haver com a questão política e social que envolvia a atuação dos missionários que atuavam na América Latina

no final do século XIX. Essas tramas sócio-políticas que envolveram as práticas evangelísticas protestantes nesse período na América Latina são colocadas em causa por Piedra (2006), que as vê como se estivessem a serviço dos interesses neocolonialistas norte americano. Essa suposição levou-nos a questionar se o missionário Carver estava conscientemente preparando terreno para uma dominação geopolítica e econômica da região Amazônica, local em que atuava como missionário. Por motivos que expusemos na dissertação entendemos que não houve, pelo menos da parte de Carver, essa intenção. Ele deixou sua pátria para viver em um lugar desconhecido e inóspito, sustentando-se à custa de aulas que ministrava. Portanto, entendemos que a generalização feita por Piedra (2006) não pode ser aceita sem considerar a atuação de todos os missionários em todos os lugares da América Latina. Entendemos que o missionário Carver aproveitou a oportunidade para a divulgação da mensagem evangelística quando um campo se abria pelas relações políticas e comerciais, mas não que ele estivesse ligado a esses políticos e comerciantes, ainda que recebesse sustento financeiro do sr. Blaine, importante político norte americano, não percebemos nas fontes consultadas que havia tal interesse de sua parte.

Vimos ainda a importância que Marcus Carver atribuía aos instrumentos de missionação protestante: a Bíblia e os cânticos. A Bíblia como a fonte do ensino, da pregação e da missionação protestante. A partir dela é que são criadas as representações importantes para a obra missionária protestante, seu ensino e pregação eram atividades contínuas na vida diária de Carver, cuja atividade semanal consistia pelo menos de oito reuniões que incluíam oração, pregação e ensino da Bíblia. Outro importante instrumento aplicado na evangelização protestante são os cânticos. Os cânticos desempenhavam um papel fundamental no culto protestante, era através deles que o crente protestante agradecia a Deus por sua salvação e anunciava em suas letras a mensagem de salvação. Marcus Carver criou seu próprio hinário, traduziu e compôs diversos hinos para serem usados em suas reuniões e vários deles são cantados até hoje nas igrejas protestantes. Nessa seara concluímos ainda que o Hino “Firme nas promessas” foi traduzido por Carver e, mesmo sendo publicados em diversos hinários na atualidade, estes os apresentam com a epígrafe “tradutor anônimo”.

Além disso, concluímos que a importância do lugar no mundo para marcar a presença protestante foi levada tão a sério por Carver, que ele construiu dois templos na cidade. Um na Praça 14 e outro na Vila Municipal, dois locais em que mantinha atividades constantes e que eram utilizados para os cultos e, também, para a assistência social.

Destacamos seus colaboradores, pessoas que estiveram ao lado dele para a realização de sua atividade missionária. Alguns deles foram possíveis nomear, outros permaneceram no anonimato. Vimos que de sua parte não havia aceção de quem deveria ser evangelizado, pois seu projeto missionário voltou-se para os indígenas, os estrangeiros e os migrantes de outras regiões do país.

Sua dedicação ao projeto missionário foi questionada, porém, por algum tempo permaneceu o fruto de seu penoso trabalho, contudo, por falta de apoio não se sustentou e não permaneceu como outros ramos protestantes que vieram após ele. Mas permanece em algumas igrejas alguns dos que foram recebidos provenientes da igreja de Carver e ainda guardam uma vaga lembrança em suas memórias dos membros recebidos da igreja sem denominação. Houve uma tentativa de apagamento da memória de Marcus Carver e o que buscamos nessa dissertação foi dar voz a quem dedicou parte de sua vida para cumprir sua vocação (em sentido weberiano).

Há caminhos a serem percorridos. Pesquisas que ainda podem ser feitas, esta é só o início de algo que pode continuar. Há outras igrejas em Manaus que precisam ser historiadas, há outros povos sobre quem pouco se falou e que suas presenças na cidade de Manaus contribuíram para sua formação.

FONTES

FONTES

1. Periódicos

A Paz. (1898-1900).

A Capital (1917).

Correio do Norte (1906).

Expositor Christão (1890).

Imprensa Evangelica (1890)

O Apologista Christão (1903).

O Jornal Batista (1967).

O Monitor (1901, 1912).

Quo Vadis? (1903).

2. Correspondências

BISPO da Igreja Episcopal Brasileira. [Carta] 6 fev. 1935, Porto Alegre [para] MELLO, Florence. Manaós. 1f. Apresentar condolências pela morte do Rev. Juvêncio Paulo de Mello.

THOMAS, C. G. [Carta] 18 abr. 1935, Manaós [para] THOMAS, W. M. M. Porto Alegre. 1f. Solicita auxílio a Igreja Episcopal Brasileira.

IGREJA Episcopal Amazonense. [Carta] abr. 1937, Manaós [para] THOMAS, W. M. M. Porto Alegre. 4f. Formalização do pedido de reconhecimento da Igreja Episcopal Amazonense pela Igreja Episcopal Brasileira.

THOMAS, W. M. M. [Carta] 18 out. 1935, Porto Alegre [para] THOMAS, C. G. Manaós. 1f. Resposta à carta de 18 abr. 1935, pedido negado, alegação: falta de recursos.

CARVER, Marcus E. [Carta] 12 out. 1943, National City, Califórnia [para] THOMAS, W. M. M. Porto Alegre. 1f. Descrição e estado das propriedades deixadas em Manaus.

THOMAS, W. M. M. Porto Alegre. [Carta] 07 mar. 1944, CARVER, Marcus E. National City, Califórnia [para] 1f. Resposta à carta de 12 out. 1943.

THOMAS, W. M. M. [Carta] 07 mar. 1944, Porto Alegre [para] THOMAS, C. G. Manaós. 1f. Solicitando informações acerca da Igreja.

THOMAS, C. G. [Carta] 18 jun. 1944, Manaós [para] THOMAS, W. M. M. Porto Alegre. 1f. Resposta à carta de 07 mar. 1944, explicando os motivos do encerramento das atividades da Igreja.

STIVERS, Rev. Alton Henry. [Carta] 17 set. 1959, Belém [para] SHERRILL, Dom Edmund E., Rio de Janeiro. 1f. Relata o resultado de sua visita a Manaus e o estado em que se encontra a Igreja fundada por Marcus Carver.

3. Bibliográficas

CARVER, Marcus E. *A Short History of Bethesda Mission*. Manaus: [s.n.], 1899.

CARVER, Marcus E. *Os Canticos do Christão usados na Missão Bethesda em Manaós*. Berverly – Mass, U. S. A.: [s.n.], 1899.

REID, J. M. *Missions and Missionary Society of the Methodist Episcopal Church*. New York: Hunt & Eaton, 1895. Vol. 1

4. Outras

DESLANDES, Euclides. Relatório eclesiástico apresentado ao Bispo Primaz da Igreja Episcopal Brasileira Revmo. Edmund Knox Sherrill. Rio de Janeiro: [s.n.], 1961.

MANAUS. URBAM – Empresa Municipal de Urbanização de Manaus. Coleção: Jorge Herrán. Planta de Manaós e seus arredores. 1906. 1 Mapa: 50 X 40 cm. Escala: 1:16000. Disponível em: <<https://historiadoamazonas.wordpress.com/galeria/planta-de-manaos-1906/>>. Acesso em: 24.abril.2015

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. *Historiografia e Religião* in Revista Nures nº 5 – Janeiro/Abril 2007. Disponível em <<http://www.pucsp.br/revistanures>>. Acessado em 07/11/2012.
- ALLISON, C. F. Comunhão Anglicana. in ELWELL, W. A. (ed.). *Enciclopédia Histórico-teológica da Igreja Cristã*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1993. Vol. I
- ARAÚJO, Elder Monteiro de. *Religião e identidades sociais: o pentecostalismo na comunidade de Bom Jesus, Manacapuru (AM)*. Manaus, 2012. 143 f.; Dissertação (mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BARROS, José d'Assunção. *O Campo da História*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BARROS, José d'Assunção. *O projeto de pesquisa em história: da escolha do tema ao quadro teórico*. 6ª Ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2010.
- BARROS, Saulo Maurício de. *Paradigmas da Missão na Anglicana na Amazônia*. Monografia. Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, 2009.
- BÍBLIA. Português. Bíblia de estudo palavras-chave hebraico e grego. Tradução de João Ferreira de Almeida. 4ª ed. Rio de Janeiro: CPAD; Sociedade Bíblica do Brasil, 2009. Almeida Revista e Corrigida.
- BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo. RS: Sínodal, 2002.
- BORGES, Vavy Pacheco. Fontes biográficas: grandezas e misérias da biografia. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 203-233.
- BRASIL. Constituição (1824). *Constituição Política Do Imperio Do Brazil*: promulgada em 25 de Março de 1824. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/Constituicao24.htm>. Acesso em: 20 jul. 2011.
- BRUGGEN, Jakob Van. *Para ler a Bíblia*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1998.
- BURKE, Peter (Org). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Unesp, 1992.
- BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales 1929-1989*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1997.
- CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Vida Nova, 1995.
- CALVINO, João. *Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. 2ª ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003. V. 1
- CARDOSO, C.F., VAINFAS, R. *Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Campus, 2011.

- CAVALLO; Guglielmo; CHARTIER, Roger. *História da Leitura no Mundo Ocidental*. São Paulo-SP: Atica, 1999. V.1
- CARVALHO, Guiomar Lima de; PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. *A presença da Igreja Batista no Amazonas*. Manaus, 2003. 93 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - UFAM. 2003.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3. ed. Rio de Janeiro: paz e Terra, 1991.
- CERETTA, Celestino. *História da igreja Amazônia Central*. Manaus: Biblos/Valer, 2008. v. 1
- CHADWICK. Mary Abigail Dodge. Disponível em: <<http://www.historyswomen.com/thearts/MaryAbigailDodge.html>>. Acesso em: 10 de outubro de 2014.
- CHALOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores do Rio de Janeiro da belle époque*. 2ª Ed. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2001.
- CHARTIER, Roger. *Textos, impressão, leituras*. In HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (O homem e a história)
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand; Lisboa: Difel, 1990.
- CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados. São Paulo, v. 5, n.11, p. 173-191, 1991.
- CHAUNU, P. *O tempo das reformas (1250-1550): A Reforma Protestante*. Lisboa: Edições 70, 2002. Coleção Lugar da História.
- CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.
- CLOUSE, R. G.; PIERARD, R. V.; YAMAUCHI, E. M. *Dois Reinos: a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção Religião e Cultura)
- DANIEL-ROPS, Henri. *A vida diária nos tempos de Jesus*. 2ª ed. rev. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- DIAS, Edinea Mascarenhas. *A ilusão do Fausto: Manaus 1890-1920*. 2ª ed. Manaus: Editora Valer, 2007. (Série: Memórias da Amazônia)
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- DREHER, Martin. História dos protestantes na Amazônia até 1980. In HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. 416 p
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. 3ª ed. São Paulo; Paulus, 2008.
- DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964. Biblioteca de Cultura Religiosa.

- DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. 5ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2011. (Coleção Enfoques: Filosofia)
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- ELIAS, Nobert. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- FEBVRE, Lucien. *Martín Lutero: um destino*. México: Fondo de Cultura Económica, 1956.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ministério Da Educação e Cultura, 1962.
- FILHOS da Ferrovia. Produção de Bill Marques, Luana Lopes e Maila Badiani. Direção e Roteiro de Luana Lopes. Direção de Fotografia de Ronaldo Nina. Porto Velho: [s.n.], 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=AQSYdpBhVU0>>. Acesso em: 03 fev. 2015.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 23ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013. (Leitura filosóficas)
- FREYRE, Gilberto. *Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- GINZBURG, Carlo. *O Fio e os Rastros*. São Paulo: Cia das Letras. 2007.
- GIRALDI, Luiz Antonio. *História da Bíblia no Brasil*. 2ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.
- GONZÁLEZ, Ondina E. GONZÁLEZ, Justo. *Cristianismo na América Latina: uma história*. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- HINÁRIO HARPA CRISTÃ. Casa Editora das Assembleias de Deus – CPAD. Rio de Janeiro: CPAD, 2011
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992. 416 p
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. reimpr. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012.
- LATOURETTE, Kenneth Scott. *Uma história do cristianismo: até 1500 a.D.* São Paulo: Editora Hagnos, 2006. (volume I)
- LEONEL, João. *História da leitura e protestantismo brasileiro*. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie e Paulinas Editora, 2010.
- LÉONARD, Émile Guillaume. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 3. ed. rev. São Paulo: ASTE, 2002.
- LIMA, Maria Roseane Corrêa Pinto. *Ingleses Pretos, Barbadianos Negros, Brasileiros Morenos? Identidades e Memórias (Belém, séculos XX e XXI)*. Belém: Universidade

- Federal do Pará – Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Programação de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2008.
- LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes históricas*. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2011.
- MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *Teologia e o imaginário da fé cristã*. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.
- MALATIAN, Teresa. Cartas: narrador, registro e arquivo. In PINSKY, Carla Bassanezi. LUCA, Tania Regina de (orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2012. p. 195-221
- MARY Abigail Dodge (Gail Hamilton) 1838-1896. Endereço BBS: <<http://www.historyswomen.com/thearts/MaryAbigailDodge.html>>. Acesso em: 10 de outubro de 2014.
- MARTINO, L. M. S.; SOUZA, B. M. de S. (Orgs.) *sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- MATA, Sérgio da. História & Religião. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010. (História &... Reflexões, v. 13)
- McGRATH, Alister E. *Revolução Protestante*. Brasília: Editora Palavra, 2012.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- MESQUITA, Otoni. *Manaus: História e Arquitetura (1852-1910)*. 3ª ed. Manaus: Editora Valer; Prefeitura de Manaus; Uninorte, 2006.
- MONDIN, Battista. O homem, quem é ele? Elementos de Antropologia Filosófica. 10ª ed. São Paulo: Paulus, 1980. (Coleção Filosofia 1)
- NICOLAZZI, Fernando. Paul Ricoeur (1913-2005). In PARADA, Maurício (org). *Os historiadores clássicos da História: de Ricoeur a Chartier*. Petrópolis – RJ: Vozes: PUC-Rio, 2014. V. 3
- OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Metodistas no Brasil antes de 1900*. Endereço BBS: www.pibrj.org.br/historia/. 1977. Acesso em: 08 de agosto de 2014.
- OLIVEIRA, Erivonaldo Nunes. *A imigração nordestina na imprensa manauara (1877-1917)*. Manaus, 2010, 145 f.; Dissertação (Mestrado) - UFAM/Programa de Pós-Graduação em História, Manaus, 2010.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- PEREIRA, Denis da Silva; SILVA, Heloisa Helena Corrêa da. *O processo de resignificação na prática religiosa pentecostal e neopentecostal: um estudo de caso no contexto sócio religioso da zona leste da cidade de Manaus*. Manaus, 2008, 175 f.; Dissertação (Mestrado) - UFAM/Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Manaus, 2008.
- PENNINGTON, David. *Manaus e Liverpool: Uma ponte marítima centenária: anos finais do Império: meados do século XX*. Manaus, AM: UA, UNINORTE, 2009.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & História Cultural. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. (Coleção História &... Reflexões, 5)

- PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)*. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006. v. 1
- RÉ, Flavia Maria. *A distância entre as Américas: uma leitura do Pan-americanismo nas primeiras décadas republicanas no Brasil (1889- 1912)*. São Paulo, 2010. 237 f.; Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.
- REIS, José Carlos. *História da “consciência histórica” ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- REVEL, Jacques. Microanálise e construção social. In REVEL, Jacques (org). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa: o tempo narrado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. V. 3
- RÜSEN, Jörn. *Razão histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.
- SALVADOR, José Gonçalves. *História do Metodismo no Brasil: dos primórdios à proclamação da República (1835 A 1890)*. São Bernardo do Campo, SP: Imprensa Metodista, 1982. V. I
- SANTOS, Francisco Jorge dos. *História do Amazonas: 1ª série, ensino médio*. Rio de Janeiro: MEMVAVMEM, 2010.
- SANTOS, Lyndon de Araújo, Projeto História, São Paulo, n.37, p. 179-194, jul. 2008, p. 181
- SILVA, Kalina Vanderlei. *Dicionário de conceitos históricos*. 2.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2009.
- STURZ, Richard J. A implantação do protestantismo na América Latina. In CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2ª Ed. São Paulo: Editora Vida Nova, 1995.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010. (Coleção Oficinas da História, v. 1)
- VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion. VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Domínios da história*. 2.ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011. p. 117-151.
- VELASQUES FILHO, Prócoro. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- WEBER, Max. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- WHITE, Leslie A. *O conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

ANEXOS

ANEXOS

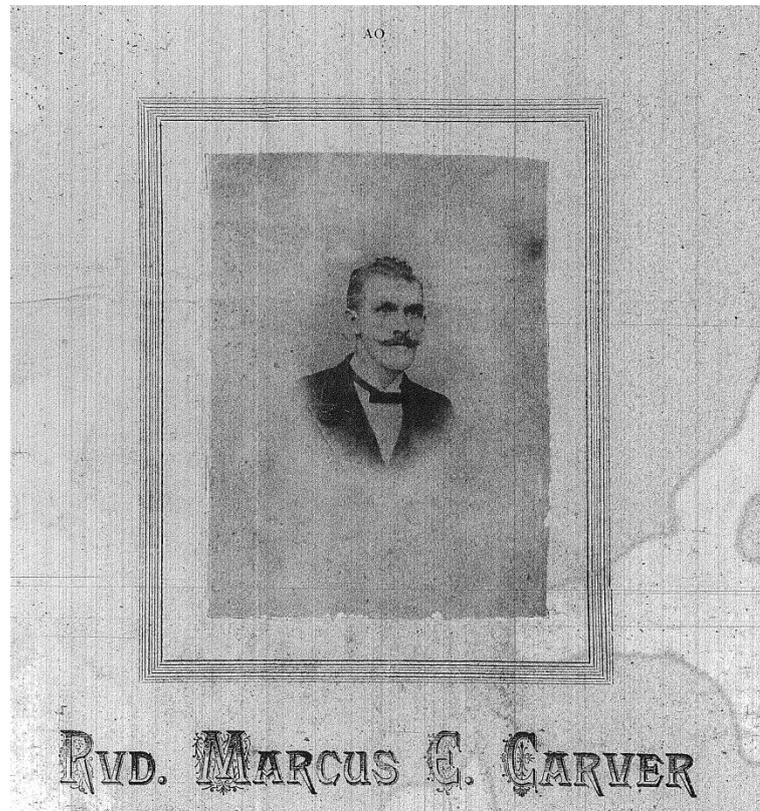


Figura 1 – Rev. Marcus Ellsworth Carver.
Fonte: Recortada da capa do Jornal *A Paz*, de 21/março/1899.

IMPORTANTES SOCIEDADES MISSIONÁRIAS ESTRANGEIRAS PROTESTANTES (Antes da 1ª Guerra Mundial)	
* 1649 Sociedade para a Propagação do Evangelho na Nova Inglaterra (New England Company)	* 1841 Sociedade Missionária Neuendettelsau (confessional luterana)
* 1698 Sociedade para Promoção do Conhecimento Cristão	* 1842 Sociedade Missionária Noruega
* 1701 Sociedade para Propagação do Evangelho no Estrangeiro	* 1843 Missão da Igreja Livre da Escócia (formada após a divisão)
* 1732 Os morávios de Herrnhut iniciam o trabalho missionário ultramarino	* 1844 Sociedade Missionária da América do Sul
* 1792 Sociedade Missionária Batista	* 1845 Junta de Missões Estrangeiras da Convenção Batista do Sul
* 1795 Sociedade Missionária Londrina	* 1849 Sociedade Missionária de Hermannsburg (confessional luterana)
* 1797 Sociedade Missionária dos Países Baixos	* 1849 Sociedade Missionária Cristã Americana (Discípulos de Cristo)
* 1799 Sociedade Missionária da Igreja	* 1857 Missões Universitárias para a África Central
* 1810 Junta Americana de Comissários para Missões Estrangeiras	* 1859 Sociedade Missionária Finlandesa
* 1813 Sociedade Missionária Metodista Wesleyana	* 1865 Missão do Interior da China (Overseas Missionary Fellowship)
* 1814 Convenção Missionária Geral da Denominação Batista nos EUA para Missões Estrangeiras (American Baptist Foreign Mission Society)	* 1872 Regions Beyond Missionary Union
* 1815 Missão Basel	* 1872 Junta de Missões Estrangeiras, Igreja Menonita, Conferência Geral
* 1819 Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal (EUA)	* 1881 Missão para o Norte da África
* 1821 Sociedade Missionária Dinamarquesa	* 1884 Missão Alemã para a Ásia Oriental
* 1822 Sociedade Missionária Evangélica de Paris	* 1889 Missão Geral para o Sul da África
* 1824 Comitê de Missões Estrangeiras da Igreja da Escócia	* 1890 Missão da Aliança Evangélica
* 1824 Sociedade Missionária de Berlim	* 1892 Missão da Igreja Luterana Livre (ou Blackmar)
* 1828 Sociedade Missionária Renana (ou de Barmen)	* 1892 União Missionária do Evangelho
* 1829 Missões cristãs em muitas terras (Irmãos Cristãos ou de Plymouth)	* 1893 Missão para o Interior do Sudão
* 1835 Sociedade Missionária Susca	* 1895 Missão para o Interior da África
* 1835 Sociedade Missionária da Igreja Episcopal Protestante nos EUA	* 1897 Aliança Cristã e Missionária
* 1836 Sociedade Missionária norte-alemã (ou de Bremen)	* 1899 Missão Liebenzell (Alemã)
* 1836 Sociedade Missionária Gossner (Berlim)	* 1901 Sociedade Missionária Oriental
* 1836 Sociedade Missionária de Leipzig (confessional luterana)	* 1904 Missão Sudanesa Unida
* 1837 Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana nos EUA	* 1908 Missão Christoffel para os Cegos (Christian Blind Mission)
* 1840 Missão Peregrina de Santa Chrischona (Suíça)	* 1910 Missão Evangélica Mundial
	* 1914 Departamento de Missões Estrangeiras das Assembléias de Deus
	* 1914 Cruzada Mundial de Evangelização

Figura 2 – Quadro com as principais Sociedades Missionárias, com destaque para a Sociedade Missionária Metodista Episcopal (EUA) fundada em 1819, que enviou Marcus Carver ao Brasil em 1887.

Fonte: CLOUSE, R. G.; PIERARD, R. V.; YAMAUCHI, E. M. *Dois Reinos: a igreja e a cultura interagindo ao longo dos séculos*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2003. P. 483.



Figura 3 – Harmonium.

Fonte: Retirado de <<http://monicacorpos.blogspot.com.br/2012/09/simplicidade-coracao-adoracao-monica.html>>. Acesso em: 22 abril 2015

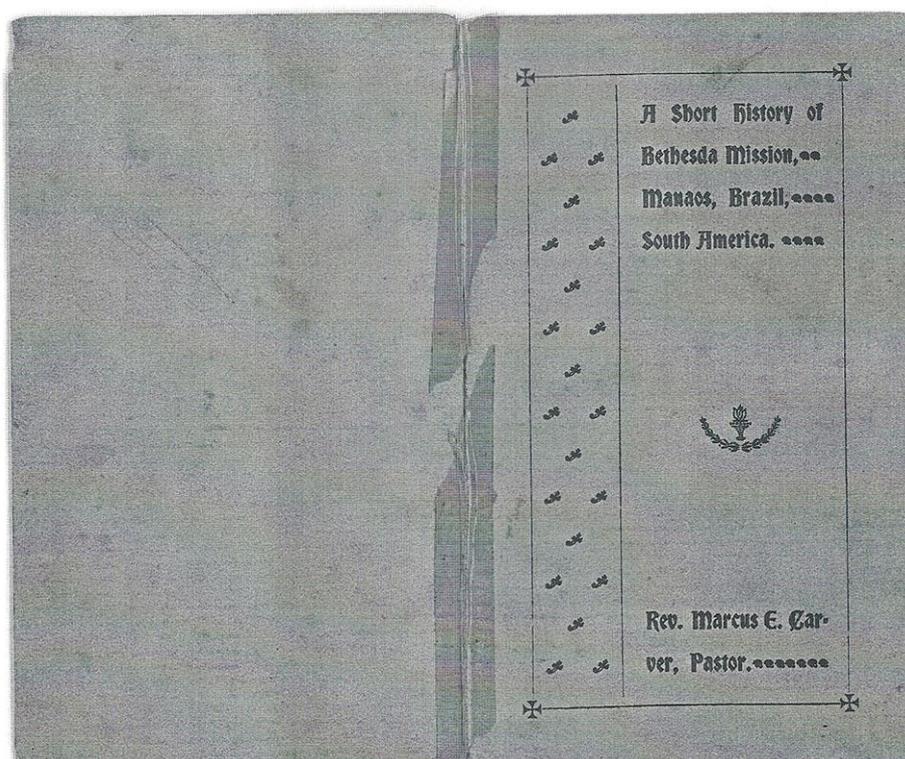


Figura 4 – Capa: *A Short History Bethesda Mission.*

Fonte: Arquivo da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil em Belém/PA.



Planta de Manáos, 1906 - Fonte: URBAM - Coleção: Jorge Herrán

Figura 5 – Planta de Manaus de 1906.

Fonte: Retirado de: <<https://historiadooamazonas.wordpress.com/galeria/planta-de-manaos-1906/>>
Acesso em: 24.abril.2015

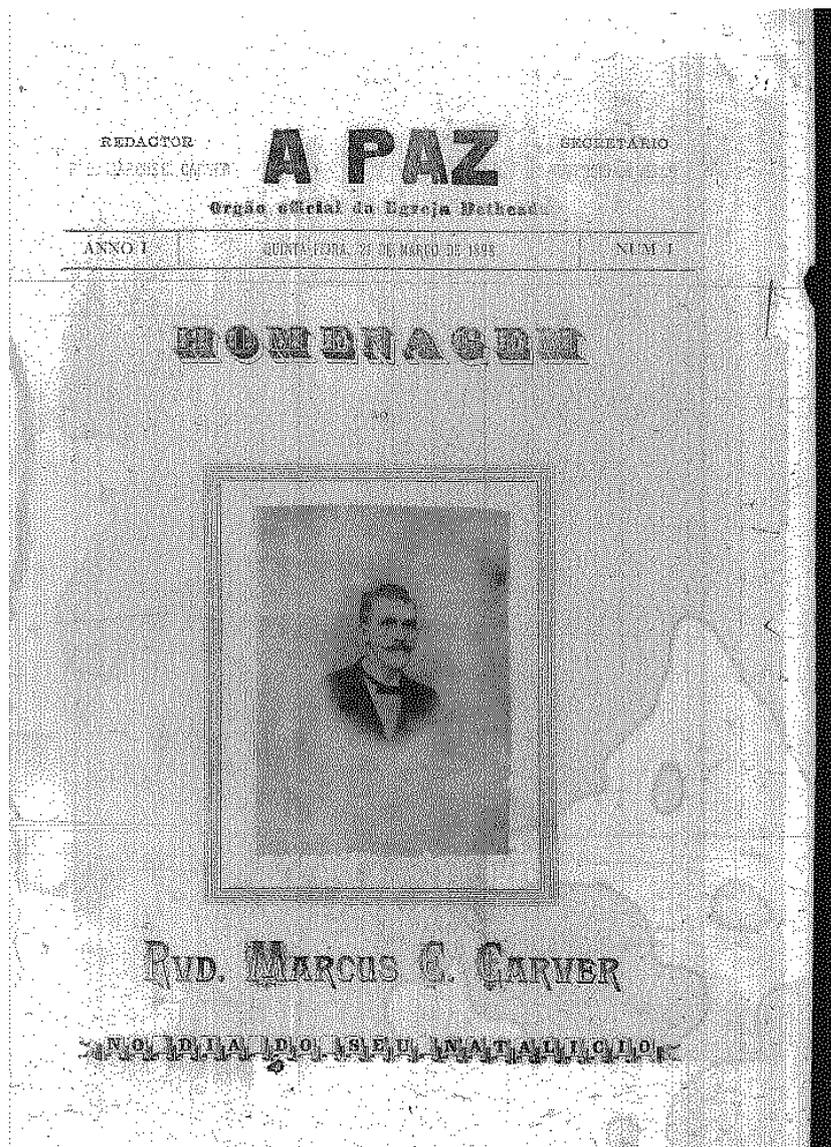


Figura 6 – Capa do jornal *A Paz* de 21/março/1899, editado por Marcus Carver.
 Fonte: Hemeroteca do Centro Cultural dos Povos da Amazônia.

O Monitor

Rev. J. Paulo de Mello "FOR CHRIST AND THE CHURCH" F. Farias de Carvalho

ORGAM DA EGREJA EVANGELICA AMAZONENSE

MANAOS, 18 DE SETEMBRO DE 1912 ANNO XI - NUM. 2

18 de Setembro

Influenciados por uma só chama, impulsionados por uma só força, os nossos corações alegraram-se sinceramente pelo despontar radiante da aurora de hoje que marca o nosso triunfo a nossa vitória em 18 de Setembro de 1899.

Foi nesse dia de graças, foi nesse dia de esplendores que as nossas almas para sempre se libertaram dos grilhões do tirano que as subjugava e que sentiram a magna transformação lavada, quando, de escravos do demônio, passaram a gozar liberdade plena sob a divina protecção de Jesus Christo Nosso Senhor.

Desvendou-se o negro vício que perturbava a acção benévola visitas e vias, e, em meio, o sol brilhando com mais intensidade.

Os nossos corações, exaustos da peleja, começaram a recobrar as forças alentados pelo Espírito Santo.

A incredulidade foi banida de nosso meio e, em lugar della, tomamos a creança por braço.

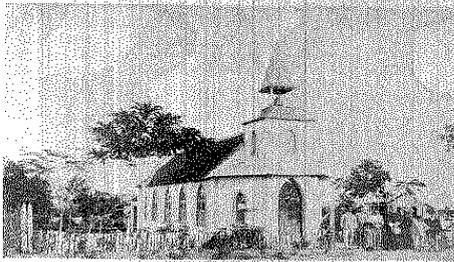
Mais, para termos verdadeiramente a protecção de Christo, para termos, sôzinhos no vento, as flâmulas do Evangelho, baseados na fortaleza que dá, Jesus, edificou em nossos corações, tinha o juramento da lei, igual ao do soldado que promete fidelidade a Pátria.

18 de Setembro de 1899 foi o dia escolhido para effectuação desse ju-

ramento e para esse fim foi fundada a Igreja Evangelica Amazonense.

A solemnidade do juramento consistiu em: proferirmos a nossa fé e baptisarmos a creança, ficando as nossas igrejas unidas com as suas irmãs do baptismo.

Foi assim a nossa convicção e fundação da Igreja que hoje, pela graça de Deus omnipotente, comemora o aniversário da fundação da



CAPILLA DO SALVADOR - Sede da Igreja Evangelica Amazonense

Egreja Evangelica Amazonense não nos pôde escapar o nome do inculto soldado do Evangelho, Dr. Marcus E. Carver que, fervoroso e abnegado, tanto cooperou para a proclamação de nossa Igreja e que por isso recebeu o título de fundador.

Antes da fundação da Igreja Evangelica Amazonense já existia a Missão Bethesda, fructo da primeira semente plantada no Amazonas, fundada a 1 de Janeiro de 1888 e extincta no dia 18 de Setembro de 1899, ás 7 horas da noite, quando se constituiu em Igreja Evangelica continuando a funcionar na capella

da rua Leonardo Malcher, até que ficasse concluída a construção do novo templo.

O Rev. Carver, prosseguiu no seu caminho, trabalhando com effluvio heroicamente e, vencendo a corpa de despedidos que procurava desistis da verdade, obteve da Providencia a graça de realizar o seu intento, deixando, como prova de seus esforços, edificação o templo no alto da Avenida Major Gabriel, onde, des-

fatigadamente, ficou installada a Igreja Evangelica Amazonense.

Foi elle um dos servos de Deus que mais se distinguiram nessa obra gigantesca construída sobre alicerces sólidos e possantes e desde o principio de seu trabalho aqui que Deus sempre ajudou-a para que «o seu trabalho fosse efficaç» e, em pleno desaccorrido com as palavras do «Evangelista», n.º 17, de Setembro de 1903, garantimos que elle sempre foi dotado de desinteresse e sinceridade e as provas de seu desinteresse, humildade e pobreza, encontram-se em todos os artigos editados pela «A Paz», em 1898, por occasião de seu anniversario natalicio, entre os quaes destaca-se um escripto pela reconhecida pena do Pastor Antonio Leão.

Outro nome inesquecível, outro soldado de destemido mereço, com justiça, ser relembrado.

Esse soldado foi o Coronel Antonio José dos Remedios, de grata e saudosa memoria.

Esperito adiantado, coração im-

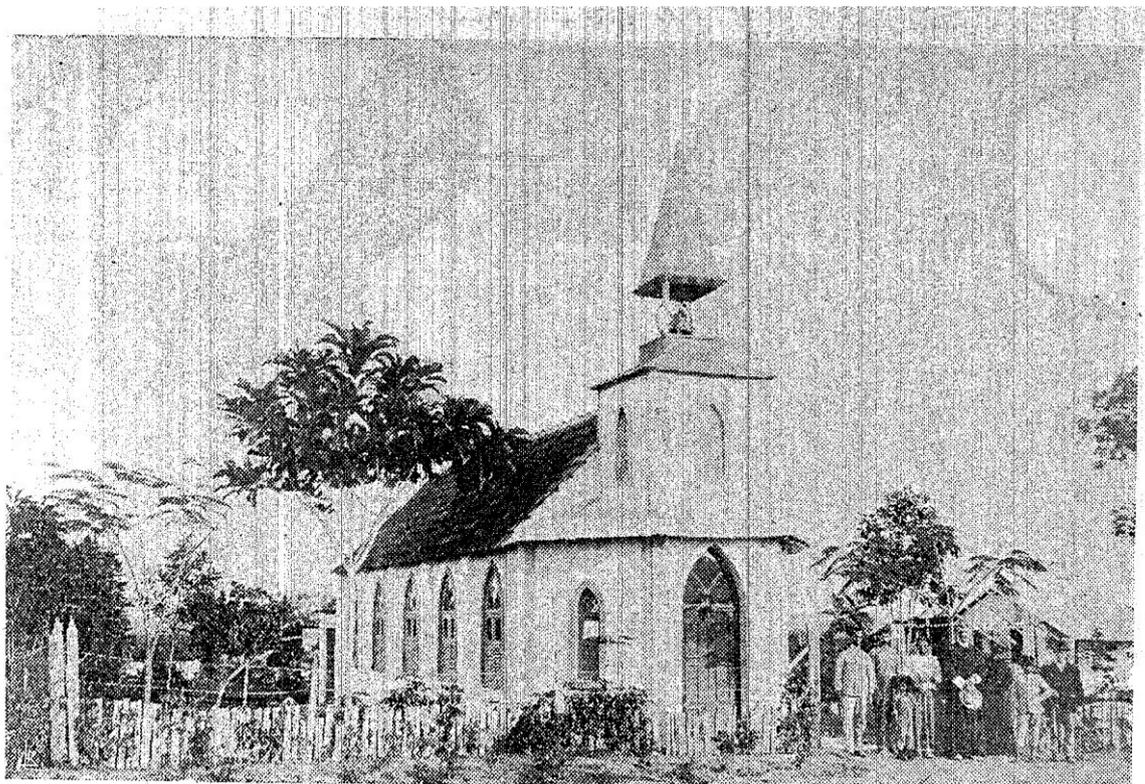
Figura 7 – Capa do jornal O Monitor de 18/set/1912, editado por Juvêncio Paulo de Mello em substituição ao A Paz. Fonte: Hemeroteca do Centro Cultural dos Povos da Amazônia.

✱

A mimosa gravura que orna a nossa primeira pagina, devemol-a á fidalguia e gentileza do nosso distincto irmão e correspondente Albino de Andrade Mello, residente na Cidade do Porto, Portugal.

✱

Figura 8 – Crédito da foto da Capella do Salvador. Fonte: Recortado do jornal O Monitor de 18/Set/1912.



CAPELLA DO SALVADOR – Sede da Igreja Evangélica Amazonense

Figura 9 – Capella do Salvador.
Fonte: Recortado do jornal O Monitor de 18/Set/1912.



Figura 10 – James Gillespie Blaine, the "Plumed Knight" (1830-1893).
Fonte: Retirado de <<http://www.rootsweb.ancestry.com/~neblaine/blainescrapbk.htm>>.
Acesso em: 22.abril.2015

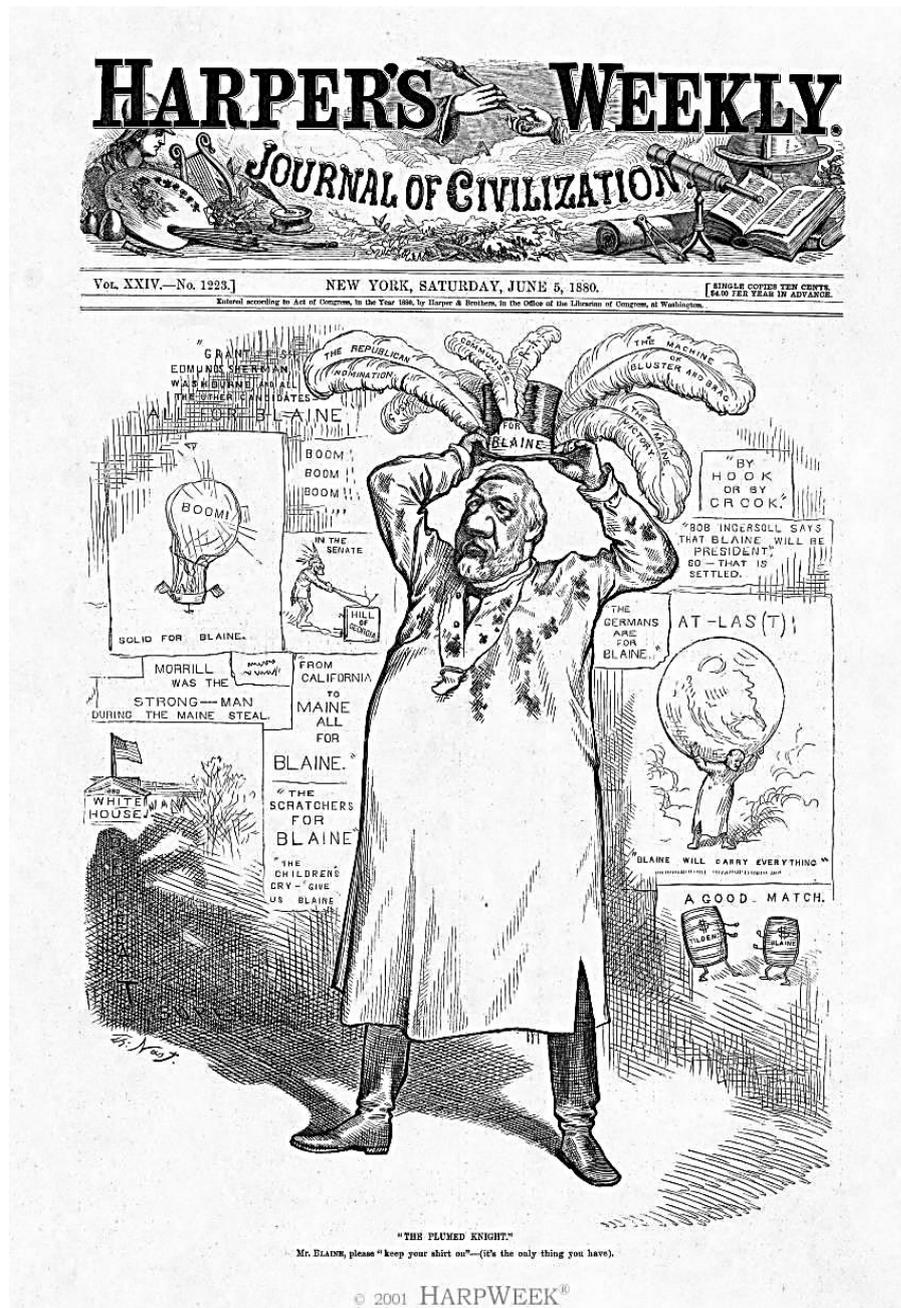


Figura 11 – Charge: James, O Cavaleiro Emplumado. "The Plumed Knight" Mr. Blaine, please "keep your shirt on"--(it's the only thing you have). (Artist: Thomas Nast)

Fonte: Retirado de

<<https://www.nytimes.com/learning/general/onthisday/harp/0605.html>>. Acesso em: 21/abril/2015



Figura 12 – Mary Abigail Dodge (Gail Hamilton) (1838-1896).

Fonte: Retirado de <<http://www.historywomen.com/thearts/MaryAbigailDodge.html>>. Acesso em: 21/abril/2015

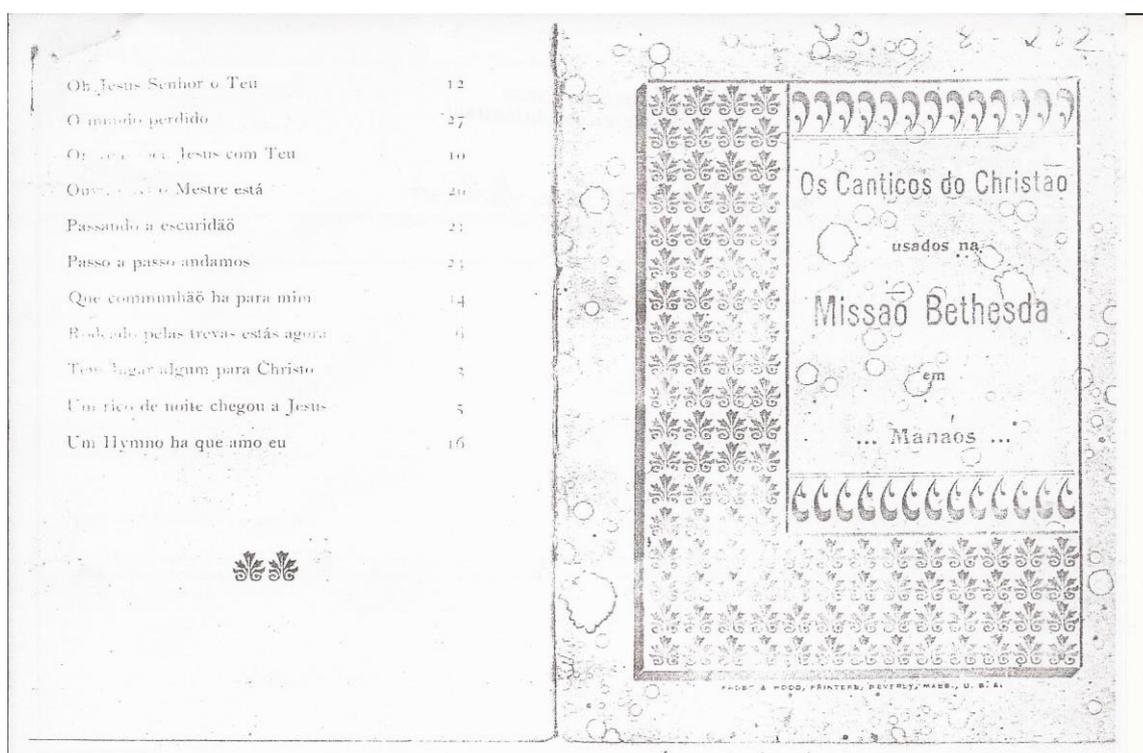


Figura 13 – Capa do Hinário: *Os Canticos do Christão* usados na Missão Bethesda.

Fonte: Arquivo pessoal.

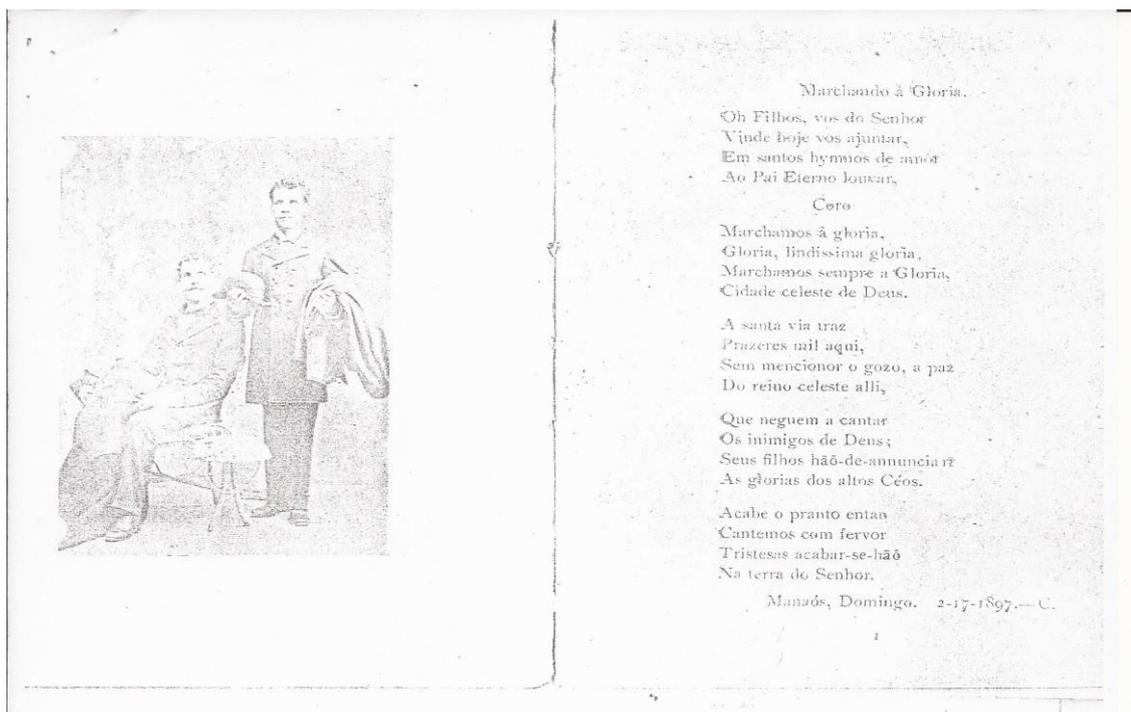


Figura 14 – Gravura do Hinário: *Os Canticos do Christão* usados na Missão Bethesda, em que são apresentados Marcus E. Carver e Juvêncio Paulo de Mello.
Fonte: Arquivo pessoal.

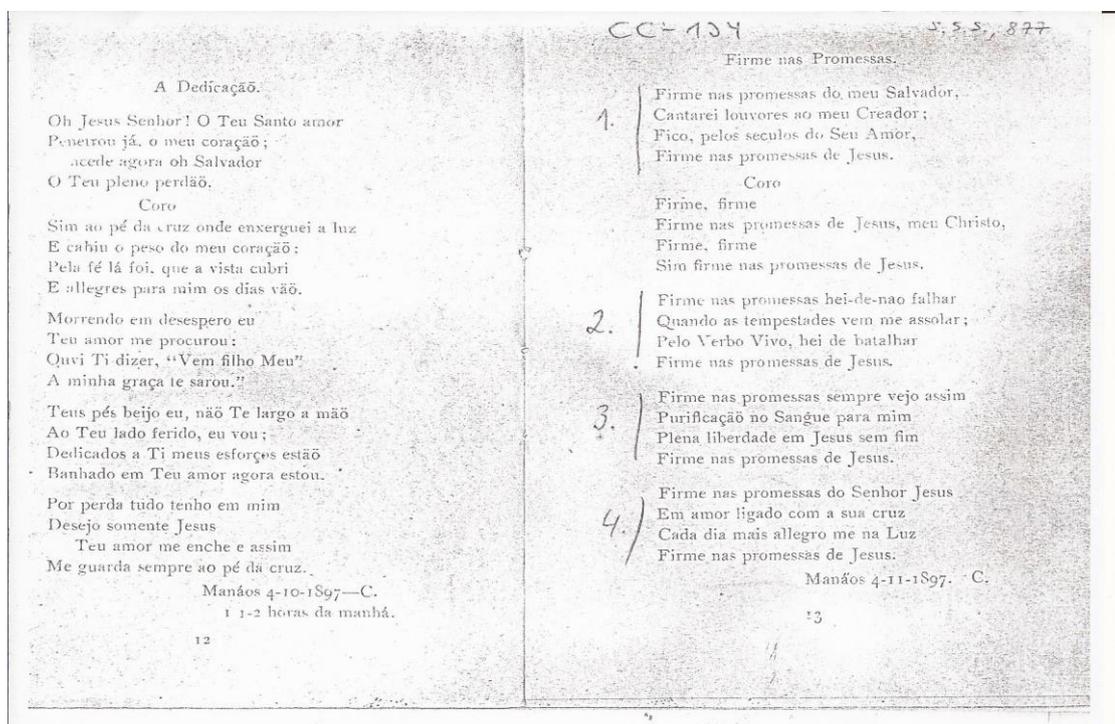


Figura 15 – Letra do Hino Firme nas Promessas do Hinário: *Os Canticos do Christão* usados na Missão Bethesda.
Fonte: Arquivo pessoal.