



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
CÂMPUS UNIVERSITÁRIO DE PORTO NACIONAL  
MESTRADO PROFISSIONAL EM HISTÓRIA DAS POPULAÇÕES AMAZÔNICAS**

**JOSÉ EDUARDO ALMEIDA GONÇALVES**

**A VIAGEM DE UM PROTESTANTE AOS VALES DOS RIOS  
ARAGUAIA E TOCANTINS NA DÉCADA DE 1920**

**PORTO NACIONAL – TO  
2021**

**JOSÉ EDUARDO ALMEIDA GONÇALVES**

**A VIAGEM DE UM PROTESTANTE AOS VALES DOS RIOS  
ARAGUIA E TOCANTINS NA DÉCADA DE 1920**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHISPAM) da Universidade Federal do Tocantins (UFT) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História das Populações Amazônicas.

Orientador: Prof. Dr. Vasni de Almeida

**PORTO NACIONAL – TO  
2021**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

- G635v    Gonçalves, José Eduardo Almeida.  
          A VIAGEM DE UM PROTESTANTE AOS VALES DOS RIOS  
          ARAGUAIA E TOCANTINS NA DÉCADA DE 1920. / José Eduardo Almeida  
          Gonçalves. – Porto Nacional, TO, 2021.  
          105 f.
- Dissertação (Mestrado Profissional) - Universidade Federal do Tocantins  
          – Câmpus Universitário de Porto Nacional - Curso de Pós-Graduação  
          (Mestrado) Profissional em História das Populações Amazônicas  
          (PPGHSPAM), 2021.  
          Orientador: Vasni de Almeida
1. Protestantismo Missionário. 2. Norte Goiano. 3. Populações do Cerrado  
          Central. 4. Cultura Protestante. I. Título

**CDD 901**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

**JOSÉ EDUARDO ALMEIDA GONÇALVES**

### **A VIAGEM DE UM PROTESTANTE AOS VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS NA DÉCADA DE 1920**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHISPAM) da Universidade Federal do Tocantins (UFT), foi avaliada para a obtenção do título de Mestre em História das Populações Amazônicas e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pela Banca Examinadora.

Data de Aprovação: 08/10/2021

Banca examinadora:

Prof. Dr. Vasni Almeida - Orientador / UFT /PPGHISPAM

Prof. Dr. Cleube Alves da Silva / UFTN/PROHISTÓRIA

Prof. Dr. George Leonardo Seabra Coelho / UFT/PPGHISPAM

*Dedico este trabalho ao meu Pai, José Gonçalves da Silva, saudoso missionário à semelhança de Archie Macintyre, à minha Mãe Iára Almeida, mulher de postura exemplar, à minha querida esposa Salí, companheira leal em todo o tempo, e às minhas filhas Émilie, Eloise, Elisa e Eduarda, herança do Senhor.*

## AGRADECIMENTOS

Certamente que a gratidão é um dom supremo, por isso, em primeiro lugar sou grato a Deus pela Sua permissão para que eu pudesse chegar até aqui; apesar de quem eu sou.

Sou grato à minha esposa, Salí F. Santana Gonçalves, pelo seu companheirismo e incentivo permanente. Também, às minhas filhas, Émilie, Eloise, Elisa e Eduarda, que em todo tempo, trouxeram brilho e alegria ao ambiente doméstico, onde grande parte da produção deste trabalho se operou.

Sou grato aos professores do PPGHISPAM pelo esmero e profissionalismo na ministração das aulas e, portanto, significativo processo de transferência de experiência e conhecimento.

Sou grato ao Prof. Dr. George Leonardo Seabra Coelho e ao Prof. Dr. Cleube Alves da Silva pela participação na banca de qualificação e consequentes contribuições dadas para o desenvolvimento deste trabalho.

Sou grato aos colegas de curso pelas demonstrações de cooperação e amizade, virtudes estas que enobrecem a pessoa de cada um deles.

Sou grato ao Pastor Marcelo da Silva Freitas que cordialmente me permitiu o acesso aos arquivos eclesiais da Igreja Cristã Evangélica em Cidade de Goiás.

Sou grato ao meu cunhado Joachim e minha irmã Etelevina pelo grande profissionalismo demonstrado no minucioso trabalho de correção ortográfica e gramatical do texto e ajustes na sua padronização conforme ABNT.

Por fim, de modo especial, sou grato ao meu orientador, Prof. Dr. Vasni de Almeida, que prontamente sempre se colocou acessível em dirimir as minhas dúvidas; assim como, ao longo do processo de desenvolvimento do trabalho, com presteza fez as necessárias revisões do texto.

Portanto, a todos o meu reconhecimento quanto à parcela de contribuição por cada um dada para que este trabalho pudesse ser concluído.

## RESUMO

O protestantismo missionário que se estabeleceu no Brasil, a partir da segunda metade do século XIX, paulatinamente, expandiu-se pelo interior do País e passou a ser representado nos mais diferentes contextos populacionais brasileiros. Assim sendo, este trabalho, ao lançar mão do relato de viagem do missionário protestante escocês Archibald Macintyre aos vales dos Rios Araguaia e Tocantins, em 1920, tem como objetivo analisar o seu discurso religioso, com o intuito de compreender a constituição histórica das narrativas missionárias acerca das populações do Cerrado Central, na primeira metade do século XX. Para tanto, valemo-nos de obras que tratam do protestantismo oriundo da Europa e América do Norte e buscamos, a partir dos pressupostos ideológicos e éticos do protestantismo missionário, entender categorias e conceitos, como os de moralidade, civilidade, condutas e modernidade, presentes na visão social do missionário sobre os grupos populacionais do Norte Goiano, hoje Estado do Tocantins. O estudo, amparado em obras antropológicas, procura considerar as práticas sociais das populações com as quais o missionário buscou interação. Observamos que a narrativa do missionário, quando comparada com estudos que se voltam para a compreensão de aspectos históricos e antropológicos sobre grupos sertanejos e indígenas, indica que havia uma proposta de espriar entre as populações nortistas elementos de sua cultura religiosa. Para o missionário, a aceitação da fé protestante provocaria mudanças no comportamento social, moral e religioso das populações interioranas, ou seja, haveria a manifestação dos valores próprios do protestantismo europeu e norte-americano.

**Palavras-chave:** Protestantismo Missionário. Norte Goiano. Populações do Cerrado Central. Cultura Protestante.

## ABSTRACT

The missionary Protestantism that was established in Brazil, from the second half of the nineteenth century, gradually expanded throughout the country and began to be represented in the most different Brazilian population contexts. Therefore, this work, using the travel report of the Scottish Protestant missionary Archibald Macintyre to the valleys of the Araguaia and Tocantins Rivers, in 1920, aims to analyze his religious discourse, in order to understand the historical constitution of the missionary narratives about the populations of the Central Cerrado in the first half of the 20th century. For this, we use works that deal with Protestantism from Europe and North America and we seek, from the ideological and ethical assumptions of missionary Protestantism, to understand categories and concepts such as morality, civility, conduct and modernity, present in the missionary's social vision of the population groups of Northern Goiás, today the State of Tocantins. The study, supported by anthropological works, seeks to consider the social practices of the populations with which the missionary sought interaction. We observe that the missionary's narrative, when compared with studies that focus on understanding historical and anthropological aspects of backlands and indigenous groups, indicates that there was a proposal to spread elements of his religious culture among northern populations. For the missionary, the acceptance of the Protestant faith would cause changes in the social, moral, and religious behavior of the interior populations, that is, the expression of those values which are typical of European and North American Protestantism.

**Keywords:** Missionary Protestantism. Northern Goiás. Populations of the Central Cerrado. Protestant Culture.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Fotografia do casal Archibald e Margarida Macintyre .....	54
Figura 2 - Quadro que atesta o período de permanência do missionário Macintyre junto à ICEB da Cidade de Goiás – GO.....	54
Figura 3 – Fotografia da placa exposta na praça que leva o nome do missionário Archibald Macintyre em frente à ICEB em Palmeiras de Goiás – GO .....	56
Figura 4 – Fotografia do busto em homenagem ao missionário Archibald Macintyre, exposto na praça que leva o seu nome em Palmeiras de Goiás – GO .....	56
Figura 5 – Mapa com a localização no Rio Araguaia onde o missionário encerrou sua viagem pelo rio .....	71
Figura 6 – Recorte do livro de rol de membros da ICEB em Cidade de Goiás .....	74
Figura 7 - Mapa do Estado de Goiás confeccionado por Macintyre, no qual refaz o trajeto de sua viagem (linha pontilhada) .....	76

## **LISTA DE SIGLAS**

ICEB	Igreja Cristã Evangélica do Brasil
JMN	Junta de Missões Nacionais (Igreja Batista)
MCE	Missão Cristã Evangélica
SAEM	South American Evangelical Mission
SETECEB	Seminário Teológico Cristão Evangélico do Brasil
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
UESA	União Evangélica Sul Americana

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>2 O PROTESTANTISMO MISSIONÁRIO NO BRASIL</b> .....	17
<b>2.1 O Surgimento do Protestantismo na Europa</b> .....	17
<b>2.2 O Protestantismo na América do Norte</b> .....	21
<b>2.3 O Protestantismo de Imigração no Brasil</b> .....	23
<b>2.4 O Protestantismo de Missão no Brasil</b> .....	26
<b>2.5 O Espírito do Protestantismo de Missão</b> .....	27
<b>2.6 Estratégias de Inserção e Expansão do Protestantismo de Missão</b> .....	29
<b>2.7 O Anúncio de uma “Nova Fé”: Protestantismo e Cultura</b> .....	34
<b>3 A IGREJA CRISTÃ EVANGÉLICA DO BRASIL (ICEB) E O PIONEIRISMO PROTESTANTE DE ARCHIBALD MACINTYRE NO BRASIL CENTRAL</b> .....	40
<b>3.1 Ações Missionárias Paraeclesiásticas</b> .....	40
3.1.1 As Sociedades Bíblicas .....	41
3.1.2 As Sociedades Missionárias Independentes .....	42
3.1.3 Os Missionários e a Bíblia .....	43
<b>3.2 A Interiorização do Protestantismo</b> .....	44
<b>3.3 Primórdios da Igreja Cristã Evangélica do Brasil – ICEB</b> .....	45
3.3.1 Missões Fundadoras da ICEB .....	45
3.3.2 Missionários Pioneiros da ICEB .....	46
3.3.3 A Fundação da Igreja Cristã Evangélica do Brasil - ICEB .....	49
<b>3.4 Crescimento, Consolidação e Estruturação da ICEB</b> .....	51
3.4.1 Expansão e Crescimento (1901 – 1930) .....	51

3.4.2 Organização e Estruturação Denominacional (1930 – 1979) .....	52
<b>3.5 Archibald Macintyre: um Protestante Pioneiro no Brasil Central .....</b>	<b>53</b>
3.5.1 Macintyre e a Pretensão Protestante de Ação Missionária entre as Populações Amazônicas.....	57
<b>4 A VIAGEM DE MACINTYRE AOS VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS EM 1920 .....</b>	<b>59</b>
<b>4.1 “Um Mundo Desconhecido”: Panorama do Norte de Goiás na Década de 1920 .....</b>	<b>60</b>
<b>4.2 Entre “Selvagens” e “Civilizados”: Populações do Norte Goiano .....</b>	<b>64</b>
4.2.1 Etnia Karajá .....	66
4.2.2 Etnia Xerente .....	67
4.2.3 População Negra Rural .....	68
4.2.4 População Sertaneja .....	69
4.2.5 Populações Urbanas .....	70
<b>4.3 O Livro “Descendo o Rio Araguaia”: Edições e Repercussão .....</b>	<b>72</b>
<b>4.4 “O Sonho de Tantos Anos...”: A Incursão de Macintyre pelo Norte de Goiás - Vivências e Discursos .....</b>	<b>73</b>
4.4.1 A Selva, os Selvagens e a Salvação: O Vale do Rio Araguaia e suas Populações .....	76
4.4.2 O Sertão, os Sertanejos, os Xerente e a Bíblia: O Vale do Rio Tocantins e suas Populações.....	81
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>88</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>91</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>96</b>

## 1 INTRODUÇÃO

No Período Colonial (1500-1815), as ordens religiosas e missionárias católicas eram hegemônicas na ação e propagação do Cristianismo no Brasil. Somente em 1808, com a abertura dos portos às nações amigas pelo então Príncipe Regente, futuro Dom João VI (FAUSTO, 2006), recém-chegado ao Brasil, é que pastores e leigos protestantes puderam se fixar no Brasil de forma permanente (ALMEIDA, 1999). Na segunda metade do século XIX, missionários protestantes europeus e norte-americanos, em número cada vez mais crescente, foram se estabelecendo a partir do litoral em direção ao vasto interior brasileiro. As frentes protestantes das mais diversas origens denominacionais avançavam para os quatro cantos do país. Nesse processo de expansão, suas atenções não se limitavam apenas às populações urbanas, mas voltavam-se, também, às populações rurais, inclusive às populações tradicionais<sup>1</sup> das regiões interioranas.

Entre as denominações protestantes que se fixaram no Brasil, ao longo do século XIX, constam as igrejas Anglicana, Luterana, Congregacional, Presbiteriana, Metodista e Batista. As duas primeiras são chamadas pela historiografia sobre o protestantismo brasileiro de igrejas de imigração. Isso porque foram organizadas, em seu início, basicamente para assistir os imigrantes britânicos e alemães com serviços religiosos realizados em língua inglesa e alemã respectivamente. Não havia a preocupação de conquistar adeptos entre os brasileiros, ou seja, não eram igrejas proselitistas. Diferentemente do Protestantismo de Imigração, os presbiterianos, os congregacionais, os metodistas e os batistas que se estabeleceram no Brasil vieram propor a conversão de brasileiros, a partir de um projeto de expansão religiosa que implicava em um ideal de sociedade e de civilização.

Nas primeiras décadas do século XX, dentre os muitos missionários estrangeiros que chegaram ao Brasil para realizarem atividades proselitistas, estava o escocês Archibald Macintyre, pertencente à missão inglesa South American Evangelical Mission (SAEM). A princípio, estabeleceu-se em São Paulo, vindo posteriormente, já com o domínio da língua portuguesa, radicar-se no estado de Goiás (FAUSTINO, 1985). É sobre as práticas religiosas deste missionário, notadamente sobre sua viagem à região dos Rios Araguaia e Tocantins, realizada em 1920, que tratamos nessa dissertação.

---

<sup>1</sup> Povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (inciso I Art. 3º Decreto 6.040 / 2007). Disponível em: <<https://www.icmbio.gov.br/portal/populacoestradicionalis>>. Acesso em: 15 out. 2021

A pesquisa sobre este missionário teve duas motivações: uma de natureza pessoal e outra, acadêmica. Como motivação pessoal, está o fato de me encontrar, na condição de pastor, no exercício da docência na educação básica escolar, junto a uma população tradicional tocantinense, localizada no sul do estado. Em minha prática docente, senti a necessidade de buscar conhecimentos históricos acerca das missões protestantes em suas relações com a cultura das populações da região norte do País, na qual se encontra o estado do Tocantins.

Quanto à perspectiva acadêmica, minha intenção, alinhada à *Área de Concentração História e Cultura das Populações Amazônicas* e à *Linha de Pesquisa Ensino e Diversidades Culturais Amazônicas*, do Programa de Pós-Graduação em História das Populações Amazônicas (PPGHISPAM), foi a de verificar como os sujeitos sociais protestantes constituíram seus discursos sobre indígenas, ribeirinhos, trabalhadores rurais, quilombolas. Com isso, nossa intenção é disponibilizar fontes históricas que ampliem e auxiliem no aprofundamento das percepções de conteúdo historiográfico, social e religioso das práticas missionárias na região norte, propondo uma avaliação crítica do papel das frentes missionárias protestantes junto às populações sertanejas, indígenas e quilombolas. Entendemos que o ensino escolar sobre a região necessita abrir espaços para os modos pelos quais a fé protestante se inseriu nas relações sociais e culturais em locais de presença de agências missionárias.

A difusão do ramo protestante no Brasil, a partir do século XIX, em muito, é devedora das ações dos missionários estrangeiros que atuavam como viajantes, comerciantes, colportores, em associações evangélicas, sociedades bíblicas, missões e igrejas. Houve, da parte dos protestantes, o intuito de levar a cabo a missão evangelizadora junto aos povos com os quais se deparavam. É preciso ponderar que neste processo eles agiram mobilizados pelas convicções e pressupostos da fé que professavam. Nesse sentido, o Brasil, aos seus olhos, se apresentava como um vasto território carente da propagação de sua fé.

Desta forma, o estudo tem como propósito entender a visão de sociedade e de protestantismo presente nos relatos de viagem do missionário Archibald Macintyre, contidos no livro *Descendo o Rio Araguaia* (2000). Neste livro, o missionário narra sua interação com indígenas de diversas etnias, sertanejos, comunidades de afrodescendentes e grupos urbanos, com a deliberada intenção de difundir a sua mensagem evangelizadora. Nosso objetivo geral foi problematizar a constituição do discurso religioso protestante sobre as populações da região, na década de 1920, para oferecer considerações sobre a presença deste ramo do cristianismo entre estas populações. Buscamos analisar os discursos religiosos do missionário Archibald Macintyre com o intuito de compreender a constituição histórica das narrativas missionárias acerca das populações tradicionais do Cerrado Central, na primeira metade do século XX.

Nossos objetivos específicos foram: a) identificar o missionário protestante Archibald Macintyre e situar suas ações no então Norte Goiano; b) verificar as motivações das ações missionárias estrangeiras protestantes nesta região; c) compreender a narrativa missionária protestante junto às populações com as quais os missionários protestantes travaram conhecimento, a partir das experiências vivenciadas por Archibald Macintyre.

Nossa proposta à análise tem como foco a visão deste missionário sobre os povos que encontrou ao longo de sua viagem, de modo a perceber qual a sua concepção de mundo no que diz respeito à moralidade, civilidade, progresso, condutas e modernidade, temas que circulam em toda a narrativa do livro que publicou. Para compreender o discurso que permeou a visão social de Macintyre, debruçamo-nos sobre obras que tratam dos missionários protestantes oriundos da Europa e América do Norte que instalaram igrejas no Brasil a partir da segunda metade do século XIX. Nosso olhar se volta para os pressupostos ideológicos e éticos do protestantismo missionário, com a intenção de perceber como determinados conceitos do discurso religioso protestante estiveram presentes nos relatos do missionário que analisamos.

Para tanto, detivemo-nos nas leituras de Duncan Alexander Reily, *História Documental do Protestantismo no Brasil* (1993); Jether Pereira Ramalho, *Prática Educativa e Sociedade* (1976); H. Richard Niebuhr, *As Origens Sociais das Denominações Cristãs* (1992); Ernst Troeltsch, *El Protestantismo y El Mundo Moderno* (1951); Antônio Gouvêa Mendonça, *O Celeste Porvir* (1995); e Elizete da Silva, Lyndon Araújo dos Santos e Vasni de Almeida, *Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro* (2011). Nestas obras estão algumas categorias e conceitos necessários aos estudos sobre o protestantismo e que nos auxiliaram na condução da pesquisa. Procuramos nestes autores esclarecimentos sobre os conceitos de moralidade, civilidade e progresso.

O estudo leva em consideração a atuação de um missionário protestante em dois espaços territoriais específicos: 1) a região que margeia o Rio Araguaia, na década de 1920 formada pelo Norte do estado de Goiás e parte dos estados de Mato Grosso e Pará; 2) a região do Rio Tocantins, compreendido pelo trecho entre Porto Nacional - TO e Palma (atual Paranã – TO). Desta forma, estaremos atentos às abordagens privilegiadas na História Regional.

Neste sentido, Claudia Maria Ribeiro Viscardi (1997), lançando luz sobre o recorte regional como uma abordagem temática de História, pondera que tal expediente possibilita ao historiador o esgotamento das fontes disponíveis para pesquisa, garantindo assim mais informações sobre o objeto estudado. Afirma ainda a autora que uma abordagem regional facilita a homogeneidade das fontes. Para Viscardi, o recorte regional possibilita maior facilidade no trato das fontes porque envolve “a adoção do recorte temporal de média e longa

duração” (p. 86). Afirmar ainda que o recorte regional “vê a região como um universo de práticas vivenciadas pelos diversos grupos humanos que nela se inserem” (idem, p. 87). Portanto, a metodologia adotada no estudo consiste em fazer um cruzamento entre os aspectos bibliográficos que dão conta da visão dos protestantes com respeito à sociedade com as práticas sociais das populações que viviam, na década de 1920, na região dos Rios Araguaia e Tocantins.

Para compreender a organização cultural e social das populações encontradas pelo viajante protestante, nos debruçamos sobre as leituras antropológicas de autores como Paul Ehrenreich, em *Contribuições para a etnologia do Brasil* (1948) que detalha particularidades culturais dos Karajá; David Maybury-Lewis, que em *O Selvagem e o Inocente* (1990), relata a vida dos povos Xavante e Xerente, registrando aspectos da cultura indígena; e, Carlos Rodrigues Brandão, que em *Peões, pretos e congos: relações de trabalho e identidade étnica em Goiás* (1977), aponta que a ideologia dos negros de Goiás remete a momentos sequentes e opostos, o que permite o conhecimento de como são, como vivem e como trabalham hoje. Assim o presente não se interpreta por si mesmo, mas está envolvido dentro de um discurso de valores “entre tempos”.

Como o estudo trata de relatos de viagens, realizamos leitura de textos acerca das literaturas de viagens. Assim, ocupamo-nos das leituras de Chaul (1997), em *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade*, e Barreiro (2002), em *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*. Estes autores analisam as impressões de viajantes estrangeiros no Brasil do século XIX, inclusive aqueles que transitaram pelo estado goiano, de modo que as suas percepções tiveram peso na definição da historicidade da região. E ainda, as leituras de *Aventuras com a Bíblia no Brasil*, de Frederick Charles Glass (2018) e *Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central*, de Archibald Tipple (1972), missionários ingleses que atuaram no Brasil em conjunto com o missionário objeto de estudo deste trabalho.

Dado que o estudo se ocupa de relatos contidos em um livro, seguimos a orientação metodológica sobre o uso do livro no relato histórico, de Roger Chartier (2017), em *A História ou a Leitura do Tempo*. Esse autor afirma que o livro reflete sobre as interrogações que permeiam a escrita da história, quando destacam a concorrência para a representação do passado entre história, literatura e memória. Na relação entre leituras e memórias, vão se construindo as representações de um grupo sobre si mesmo e sobre o outro.

A dissertação está estruturada em três capítulos. No primeiro, apresentamos as visões religiosas e de mundo contidas nas práticas de formação, expansão e consolidação das igrejas protestantes missionárias no Brasil. Nesse capítulo buscamos elucidar os princípios religiosos



e históricos que norteiam este campo religioso brasileiro. Compreendemos que estes princípios foram comuns às igrejas que atuaram a partir das missões e que são eles que explicitam os motivos das escolhas feitas pelos missionários que adentraram nas regiões brasileiras interioranas.

No segundo, afunilamos nossa análise na compreensão da igreja da qual fazia parte o missionário Macintyre. Da mesma forma que a compreensão do protestantismo missionário é relevante para o entendimento dos rumos tomados por uma denominação, a compreensão dos fundamentos e práticas de uma igreja é essencial para o entendimento das ações de um indivíduo que dela faz parte.

No terceiro capítulo, a proposta é analisar a viagem deste missionário a partir da narrativa que faz das populações que encontra na região. Esta narrativa ganha sentido quando comparada com estudos que se voltam para a compreensão dos aspectos históricos, antropológicos e etnográficos, sobre os quais vamos nos ater.

## 2 O PROTESTANTISMO MISSIONÁRIO NO BRASIL

Na realidade o Protestantismo chegava não apenas como uma nova religião, mas como parte da onda de modernidade que então invadia a América Latina. Trazia em si os ideais e valores da sociedade burguesa que na Europa e nos Estados Unidos havia desferido dois profundos golpes na sociedade aristocrática, através da Revolução Francesa e da Revolução Americana. O Protestantismo oferecia uma versão religiosa dos ideais da liberdade, igualdade e fraternidade da Revolução Francesa e das “verdades evidentes por si mesmas” a que se referia a Declaração de Independência dos Estados Unidos da América do Norte (RAMALHO, 1976, p. 47).

### 2.1 O Surgimento do Protestantismo na Europa

De acordo com Nichols (2000), o protestantismo compõe uma das três principais divisões do Cristianismo, junto com o catolicismo romano e os ortodoxos, e tem sua origem na Reforma Protestante do século XVI. Para o autor, o momento histórico que antecedeu o movimento reformista protestante é o final da Idade Média, quando a Europa era marcada por transformações políticas, sociais e religiosas. No âmbito político destacam-se a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), ocorrida entre a Inglaterra e a França; as revoltas camponesas, o declínio do feudalismo, a expansão econômica e o surgimento do capitalismo. No aspecto social, de acordo com González (1994), os períodos de fome, peste bubônica ou peste negra (1348) e guerras resultaram em mortes e devastações, que ocasionaram rupturas na vida social e pessoal. Ainda, o mesmo autor pondera que o sentimento dominante de insegurança, ansiedade, melancolia e pessimismo foi ilustrado nas gravuras de esqueleto dançante, vistas por toda parte.

Novamente de acordo com Nichols (2000), no plano religioso, houve deterioração do ideal da cristandade ou “*corpus christianum*”, que consistia numa sociedade coesa sob a liderança da Igreja Católica e dos papas. Um crescente ressentimento contra a Igreja Católica foi gerado por causa dos abusos por ela praticados e do desvio de seus propósitos, que pode ser exemplificado no aumento de gastos e novos impostos eclesiásticos para promoção de guerras a seu favor.

Os acontecimentos destacados acima geraram na sociedade europeia, às vésperas da Reforma, um crescente sentimento nacionalista, resultante da muita insatisfação, tanto dos governantes como do povo, em relação à Igreja Católica, com o seu amplo domínio continental. No aspecto espiritual, havia insegurança e ansiedade acerca da salvação em razão de uma religiosidade baseada em obras.

Para Nichols (2000), é neste contexto e inconformado com as vendas de indulgências papais, que o monge agostiniano Martinho Lutero, no dia 31 de outubro de 1517, inicia na Alemanha o movimento de reforma religiosa, afixando as 95 teses à porta da Igreja de Wittenberg. Com esse ato, Lutero buscava debater o assunto para provocar mudanças internas

no Cristianismo. Contudo, seu ato foi visto como afronta ao poder da Igreja Católica e Lutero foi considerado herege quanto ao seu posicionamento teológico. Uma vez que não se retratou, foi promulgada a sua excomunhão, em 1521. Portanto, o movimento reformista se levantou contra o que foi considerado abuso de poder da Igreja Católica, procurando apontar os erros teológicos quanto à interpretação bíblica de doutrinas referentes à soteriologia, ou seja, à teologia da salvação.

A reforma luterana se espalhou pelos principados alemães, passando a contar com a simpatia do povo e comerciantes, o que veio a gerar crescentes dificuldades com os principados que permaneceram católicos. A atitude de tolerância para com os luteranos sofreu um revés em 1529, na Dieta de Spira. Líderes saxões partidários de Lutero foram acusados de realizarem protestos contra a Igreja Católica, dando origem ao nome histórico de protestante. O conflito entre católicos e protestantes (1546-1555) teve seu fim com o Tratado de Augsburg, assinado em 1555, o que assegurou a legalidade do luteranismo como religião oficial em muitos principados alemães. O luteranismo veio a difundir-se em outras partes da Europa, principalmente nos países nórdicos, surgindo igrejas nacionais luteranas na Suécia (1527), Dinamarca (1537), Noruega (1539) e Islândia (1554). (NICHOLS, 2000).

A partir de então, a Reforma Protestante foi difundida por toda a Europa e contou com a ação de outros reformadores, o que fez originar novos ramos do protestantismo. Ulrico Zwinglio fomentou a reforma em Zurique, na Suíça alemã e no sul da Alemanha. João Calvino, outro reformador, pertencente à segunda geração de reformadores, ao aceitar o convite em 1541 para ser um dos pregadores da cidade de Genebra, promoveu a Reforma na Suíça francesa (NICHOLS, 2000).

Os ensinamentos teológicos e ideias de Calvino, ou os calvinismos, expandiram-se para a França, país do qual Calvino era natural, muito em decorrência das ações de estudantes entusiastas das Escrituras Sagradas. Em 1559, foi organizada a Igreja Protestante Nacional, o que desencadeou uma revolta armada dirigida pelo almirante Coligny e o príncipe Condé contra a rainha regente, Catarina de Médicis, partidária da Igreja Católica. Essa primeira revolta gerou sucessivos conflitos armados que duraram mais de trinta anos. Apesar dos repetitivos massacres de protestantes, o movimento alcançou êxito quando, em 1598, o Édito de Nantes concedeu certa tolerância ao protestantismo. Na França, os protestantes foram denominados de huguenotes<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Foi a princípio um apelido dado aos protestantes pelos católicos. Sua origem foi a seguinte: os protestantes de Tours costumavam reunir-se à noite no portão do palácio do Rei Hugo. O povo do lugar cria que o espírito do Rei

Ainda de acordo com Nichols (2000), nos Países Baixos, a Reforma Protestante, sob a influência calvinista, também ocorreu com conflitos. Por isso, o movimento foi identificado com a causa da liberdade nacional. Só em 1609 aconteceu a vitória final contra a dominação espanhola que fez surgir a nação protestante da Holanda. A Igreja Nacional foi denominada de Igreja Reformada da Holanda.

Na Escócia, o movimento protestante foi impulsionado também por Genebra e marcado por guerras, vindo a ser reconhecido em 1567. A Igreja Nacional foi chamada de Igreja Presbiteriana devido à sua forma de governo eclesiástico, que nutria o espírito de liberdade entre o povo e, por isso, instituiu um governo no formato conciliar representativo e eletivo pelos membros da Igreja, rejeitando assim, a forma de governo episcopal presidida por um bispo, como ocorria na Igreja Anglicana. Na Hungria, as ideias reformistas foram também difundidas por protestantes luteranos e calvinistas.

O avanço do calvinismo pela Europa pode ser entendido como decorrente de vários fatores, entre eles: o refúgio do reformador francês João Calvino em Basiléia, na Suíça, que se tornou o destino de muitos jovens adeptos dos ideais reformados que buscavam formação acadêmica nos moldes protestantes, a exemplo do escocês John Knox, que veio a promover a reforma calvinista em seu país; o tratado doutrinário publicado por Calvino em 1535, o *Instituto Christiana*, contendo um estruturado corpus teológico distinto do catolicismo romano, fundamental para a consolidação e expansão do protestantismo; e a adesão à prática luterana de promover debates teológicos entre reformados e católicos, quando, então, Calvino e outros debatiam em nome dos protestantes, assim, proporcionando visibilidade ao minoritário grupo de reformados calvinistas (SILVA, 2017).

Na Inglaterra, a Reforma Protestante ocorreu sob as mesmas condições dos demais países, mas por se tratar de uma nação que sobressaía no cenário político e econômico europeu, o rompimento do rei Henrique VIII com o Papa ocasionou longa e forte tensão entre os poderes. O anseio por um reino independente levou esse monarca, com a anuência do Parlamento, em 1534, a promulgar o ato pelo qual se declarou Chefe Supremo da Igreja da Inglaterra, retirando assim do Papa a supremacia da Igreja Católica neste país. A Igreja da Inglaterra recebeu forte influência das doutrinas luteranas e calvinistas, tomando a forma protestante a partir da publicação do *Livro Comum de Orações*, que modificou o culto de acordo com os ideais da Reforma. Juntou-se a isso um credo protestante com 39 artigos que se inclinou mais para o

---

perambulava durante a noite. Um monge dissera num sermão que os protestantes deveriam ser chamados de huguenotes, que significa parentes de Hugo, porque pareciam com ele por andarem somente à noite.

calvinismo do que para o luteranismo. Contudo, o governo da igreja não se alterou, manteve-se na forma de organização episcopal, com o monarca sendo o seu chefe supremo (NICHOLS, 2000).

Portanto, a igreja inglesa, com a denominação de Igreja Anglicana, sob a influência dos movimentos reformados, distanciou-se significativamente da Igreja Católica em alguns aspectos da sistematização doutrinária e litúrgica. Assim, o conteúdo básico tornou-se distinto da Igreja Romana quanto: à crença de apenas três sacramentos - o batismo, a penitência e a eucaristia; à relevância do ensino da Bíblia ao povo; à confissão dos três credos, a saber - o apostólico, o niceno e o atanasiano; à declaração da justificação pela fé e confissão; e, à crença da presença física de Cristo na eucaristia. Contudo, outros aspectos da crença católica foram mantidos (SILVA, 2017).

No campo litúrgico, o já citado *Livro Comum de Orações* padronizou uma ordem de culto que mais se aproximou do protestantismo. A Reforma Protestante inglesa, mesmo contando com a influência de outros movimentos reformistas, operou com marcantes peculiaridades, de modo a produzir a concepção corrente entre os teólogos denominada de *ethos anglicano* (SILVA, 2017).

Não obstante, dentro da Igreja Anglicana surgiu um grupo (ou partido) desejoso de alcançar mudanças mais radicais, tanto na área cerimonial como no tipo de governo da igreja pelos bispos. Foram denominados de Puritanos, e eram de orientação calvinista. No meio destes houve aqueles que queriam que cada congregação de cristãos fosse independente, originando os chamados Congregacionais.

Outras igrejas surgiram bem depois do período reformista do século XVI, mas apresentam laços com a Reforma Protestante. A primeira Igreja Batista, ou Anabatista, foi fundada na Inglaterra, em 1611, em Londres. Surgiu de um movimento que pregava uma igreja independente do Estado, isolada do mundo e de lutas políticas; buscando um estilo de vida cristão com retorno ao Cristianismo primitivo. Foram denominados de anabatistas, porque batizavam novamente os seus adeptos, por não aceitarem o batismo infantil (SILVA, 2011).

A Igreja Metodista teve sua organização definitiva em 1784 e surgiu a partir de um movimento dentro da Igreja Oficial Inglesa, liderado pelos irmãos João e Carlos Wesley. João passou a organizar sociedades por onde pregava, denominadas mais tarde de metodistas, uma vez que eram extremamente metódicas em suas observâncias religiosas (ALMEIDA, 2015).

A Reforma Protestante produziu reações na Igreja Católica em dois aspectos: no primeiro, temos o aspecto externo, com o esforço da Igreja Católica em reorganizar-se e lutar contra o protestantismo, tanto no plano dogmático quanto político-militar. No segundo, de

natureza interna, revelou-se a preocupação de corrigir determinadas questões do catolicismo em resposta às críticas dos protestantes e outros grupos.

Os elementos que constituíram a reação católica passaram pelas manifestações de espiritualidade mística: a revitalização das ações da igreja com o surgimento de várias ordens religiosas, entre elas a mais importante, a Sociedade de Jesus, fundada por Inácio de Loyola; as ações de grande expressão, neste período, dinamizadas pelas ordens dos franciscanos, dominicanos e jesuítas no Oriente e nas Américas. Um instrumento eficaz, tanto da Contrarreforma quanto da Reforma Católica, foi o Concílio de Trento que rejeitou as doutrinas protestantes e oficializou o tomismo (teologia de Tomás de Aquino) e a Bíblia na versão Vulgata Latina (NICHOLS, 2000).

Os conflitos entre católicos e protestantes tiveram continuidade por várias décadas, atingindo o seu auge com a tenebrosa Guerra dos Trinta Anos, que envolveu metade do continente europeu. O fim da guerra veio com a Paz de Westfália (1648), que fixou definitivamente as fronteiras político-religiosas da Europa e marcou o final do período da Reforma (NICHOLS, 2000).

Qual a nossa pretensão em fazer esta extensa abordagem sobre a Reforma Protestante para tratar da viagem missionária de Archibald Macintyre no Brasil? Para mostrar aspectos do movimento reformista que, em muito, impactaram na sua narrativa missionária, tais como: (1) A luta dos protestantes pela separação entre Igreja e Estado e pelo respeito mútuo (ARMSTRONG, 2016); (2) A liberdade de crença apoiada no “direito à consciência” que, por sua vez, está condicionada a “um direito humano fundamental” (ARMSTRONG, 2016, p. 200); (3) A valorização do comércio pela adoção de uma mentalidade capitalista promotora da exaltação do trabalho e das atividades comerciais, de modo que o acúmulo de bens materiais era visto como êxito resultante do honesto esforço laboral (DELUMEAU, 1989); (4) O alinhamento à modernidade no ensino e na ciência, modelo de educação e ciência que prima pela experiência humana, onde a ciência seculariza o pensamento de modo a levá-lo ao conhecimento técnico; e, o ensino ligado à disciplina e à produtividade social (CAMBI, 1999). Estes aspectos, que estão também presentes no protestantismo que imigrou para a América do Norte, influenciaram a compreensão de Macintyre sobre as populações que encontrou em sua viagem.

## **2.2 O Protestantismo na América do Norte**

A colonização inglesa da Nova Inglaterra teve o seu processo inicial no período em que a Reforma Protestante nas Ilhas Britânicas estava em curso. Em 1607, os primeiros protestantes

anglicanos vieram a se estabelecer nas colônias que em 1776 se tornariam estados independentes da América do Norte. Alguns ramos do protestantismo que floresciam na Inglaterra, sentindo-se acuados ou, até mesmo perseguidos por questões político-religiosas pela Igreja Oficial, começaram a emigrar para as colônias americanas, em busca de condições de vida que permitissem, inclusive, a formação de um modelo de sociedade segundo o revelado no Novo Testamento bíblico. Entre estes grupos se encontravam os puritanos (ala dissidente do anglicanismo), que em 21 de dezembro de 1620 fundaram a colônia de Plymouth, posteriormente a colônia de Salem em Massachusetts e a cidade de Boston, entre outras. Reorganizaram-se política e eclesiasticamente segundo os seus ideais religiosos e sociais e buscaram imprimir as mudanças que haviam desejado ver na Igreja da Inglaterra. Foi o grupo que causou maior influência nos desdobramentos do protestantismo e na formação da vida civil americana. Alguns puritanos vieram a se organizar na forma congregacional e outros, na forma presbiteriana. Logo promoveram a organização de escolas primárias e secundárias e a fundação da universidade de Harvard, em 1636 (NICHOLS, 2000).

Na cidade de Nova York, onde havia maior tolerância religiosa, estabeleceram-se colonos huguenotes, puritanos, presbiterianos, luteranos, católicos romanos e judeus. Na colônia de Providence, o agrupamento mais forte foi de batistas, que iniciaram sua primeira igreja em 1638. O movimento metodista chegou em 1766 e trouxe grande impacto ao protestantismo americano. Suas atividades, que inicialmente aconteceram em Nova York, logo se multiplicaram e as sociedades dos metodistas rapidamente se desenvolveram, principalmente no Sul (NICHOLS, 2000).

A colonização do território norte-americano sofreu forte influência do protestantismo, o que ocorreu com características próprias, ou seja, diferentes das experimentadas na Europa. Uma das características apontada por Antônio Gouvêa Mendonça em sua obra *O Celeste Porvir* (1995) é a do protestantismo de fronteira, dado que ele atuou em situações “de povoamento, isto é, ele foi formado à medida que protestantes europeus passaram para as possessões inglesas à busca de novas condições de vida” (p.48).

Outra característica é a idealização de uma vida numa nova terra, que trouxe ao protestantismo americano a possibilidade de construção de uma sociedade com organização política e eclesiástica própria, que pode ser percebida: (1) no pluralismo religioso como expressão de liberdade; (2) no não pertencimento obrigatório a uma igreja, mas na liberdade de associação voluntária, intencional e instrumental, ou seja, com foco apenas na ação comum de cristianizar a sociedade e todo o mundo; (3) na constituição das denominações protestantes

sob um governo democrático e com auto-gestão, e, portanto, não tutelado pelo Estado (MENDONÇA, 1995).

Outra particularidade do protestantismo americano é a opção pelo modelo de sociedade civil-religiosa, onde o sagrado e o secular seriam indistintos, não havendo, portanto, uma separação entre Cristianismo e povo americano. Sobre isso, escreve Reily (1993) “[...] as evidências são numerosas: o lema *In God we trust* (Confiamos em Deus) na moeda; o capelão do Senado Federal, que diariamente dirige orações ao Deus dos cristãos, quando o Senado se encontra reunido; os capelães das forças armadas, que são seus oficiais e por elas são sustentados; os templos e outras propriedades religiosas isentas de impostos” (p.33).

O protestantismo missionário que floresceu nos Estados Unidos da América, com suas características próprias, foi o que, na segunda metade do século XIX, veio a mobilizar a grande maioria dos missionários protestantes que atuaram no Brasil.

### **2.3 O Protestantismo de Imigração no Brasil**

O protestantismo no Brasil conta presença efetiva somente ao longo dos últimos 200 anos, ou seja, a partir do século XIX. Contudo, o protestantismo em solo brasileiro se fez presente em dois outros curtos momentos do Brasil Colônia. Uma primeira tentativa de estabelecimento do protestantismo ocorreu com os huguenotes franceses, enviados pela Igreja Reformada da França com o intuito de promover o protestantismo na América do Sul (MENDONÇA, 1995). Tal investida missionária deu-se no momento em que os franceses, uma vez que não reconheciam o tratado de partilha do mundo entre portugueses e espanhóis, buscaram se estabelecer no Rio de Janeiro, entre 1555 e 1563 (FAUSTO, 2006). A colônia francesa da Guanabara foi fundada e nela uma igreja protestante foi organizada, com seu culto inaugural ocorrendo em 10 de março de 1557. Todavia em 1560, a tentativa dos huguenotes de se estabelecerem no Brasil fracassou com a expulsão e destruição da colônia francesa pelos portugueses (MENDONÇA, 1995).

Uma segunda tentativa de implantação do protestantismo no Brasil ocorreu no período da invasão holandesa no Nordeste. Por questões políticas atreladas à dominação espanhola em Portugal, houve tolerância da Coroa Portuguesa para com a presença holandesa na colônia (FAUSTO, 2006). Por esta razão, ao longo de quinze anos (1630 – 1645), Pernambuco e outras áreas do Nordeste contaram com a presença e divulgação do protestantismo por intermédio da Igreja Reformada Holandesa, que chegou a fundar uma igreja em Pernambuco e outra, na Paraíba (MENDONÇA, 1995). Após esse período, com o fim do domínio espanhol sobre Portugal, as relações entre Portugal e Holanda se modificaram, de modo que os holandeses



foram considerados como invasores pela Coroa Portuguesa. Assim, uma vez que houve resistência por parte dos holandeses, que não pretendiam sair do território ocupado, combates entre luso-brasileiros e holandeses se prolongaram até 1654, com os holandeses sendo definitivamente derrotados (FAUSTO, 2006). Junto ao infortúnio do empreendimento holandês, encerrou-se assim, mais uma tentativa de se implantar um protestantismo de caráter permanente no Brasil.

Foram as mudanças políticas e comerciais na primeira década do século XIX que permitiram o início da inserção definitiva dos protestantes no Brasil. A primeira mudança foi a vinda da família real portuguesa para o Brasil, ocasionada pela iminente ocupação de Portugal pelas tropas francesas de Napoleão, que resultou numa reviravolta das relações entre Metrópole e Colônia. A segunda foi o ato de Dom João VI em decretar a abertura dos portos brasileiros às nações amigas, em 28 de janeiro de 1808. Boris Fausto vai dizer que “mesmo sabendo-se que naquele momento a expressão “Nações Amigas” era equivalente à Inglaterra, o ato punha fim a trezentos anos de sistema colonial” (2006, p. 122). A partir daí brechas foram abertas para a entrada e circulação no Brasil de estrangeiros provenientes das nações aliadas à Coroa Portuguesa. Com o Decreto de Abertura dos Portos, em 1810 as relações políticas e comerciais entre Portugal e Inglaterra culminaram com as assinaturas do Tratado de Aliança e Amizade e o Tratado de Navegação e Comércio. Essas mudanças criaram o ambiente ideal para a penetração do protestantismo no Brasil.

Os imigrantes ingleses foram os primeiros a se beneficiarem da abertura dos portos brasileiros às nações amigas e dos tratados políticos e econômicos decorrentes das alianças entre as duas Coroas. Por gozarem de direitos especiais no Brasil, os colonos britânicos que foram se estabelecendo nas principais cidades do país passaram a desenvolver atividades comerciais. Tais imigrantes, sendo originários de um país predominantemente protestante, não deixaram de introduzir a sua prática religiosa anglicana em solo brasileiro. Portanto, os anglicanos, até certa medida, passaram a incomodar o monopólio da Igreja Católica prevalecente no país.

Mesmo com a liberdade provenientes destas mudanças políticas, houve sérias restrições quanto às manifestações religiosas diferentes da crença católica, que por sua vez, não deixou de ser a religião oficial até o fim do Governo Imperial. A presença anglicana no País se limitou a atender espiritualmente aos imigrantes ingleses e seus descendentes, de modo que os serviços religiosos eram realizados em língua inglesa. Os anglicanos enxergavam o Brasil como um ambiente moral degradado, faltando uma verdadeira educação e princípios cristãos. Este estranhamento, aliado às restrições impostas pelo Padroado Régio, fez com que não houvesse

o proselitismo de brasileiros. Por isso, esse tipo de protestantismo no Brasil foi caracterizado como de imigração (SILVA, 2011).

Um segundo ramo protestante que veio a se estabelecer no Brasil, nas décadas iniciais do século XIX, foi o luteranismo, acompanhando as primeiras levas de imigrantes alemães que chegaram ao País em 1824. Esta imigração proveniente de outro país europeu, também de tradição protestante, deu-se por razões políticas e econômicas. O Governo Imperial Brasileiro, motivado pela efetiva colonização e valorização das terras da região sul do Brasil, incentivou a vinda de grande leva de imigrantes, isto com a intenção de conseguir mão de obra barata para suprir esta necessidade local. As colônias alemãs que foram se formando buscaram resguardar a língua e a cultura teuta. Para isto, tornou-se essencial a manutenção das práticas religiosas do país de origem. Desta forma, pastores luteranos alemães eram enviados para o Brasil, para oferecer cuidado espiritual aos colonos estabelecidos além-mar (HUFF JUNIOR, 2011).

Assim, semelhantemente ao protestantismo anglicano, a presença protestante luterana no Brasil pode ser caracterizada como do tipo de imigração, pois não houve a preocupação, de imediato, em conquistar adeptos brasileiros para a fé luterana.

As transformações políticas ocorridas no cenário brasileiro da primeira década do século XIX, como já mencionado anteriormente, acrescidas ao posterior evento da Independência em 1822, que levou a nação nascente a ter sua própria Constituição (1824), e ainda, os constantes apelos vindos dos imigrantes europeus quanto a gozarem de maior liberdade de expressão, acarretaram, ainda que de maneira lenta, em mudanças quanto ao caráter de maior tolerância religiosa no País. Por sua vez, estas profundas mudanças no Brasil culminaram com o período de grande expansão do protestantismo no mundo. Mendonça (1995) assim descreve este período:

O Cristianismo na América tem uma visão mundial, um sonho de um mundo ganho para Cristo. No ímpeto missionário dos séculos XVIII e XIX procurou-se tornar esse sonho realidade... O futuro do mundo parece estar nas mãos de três grandes forças protestantes: Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos... Os seguidores do verdadeiro Deus estão herdando o mundo... Cristianismo é a religião dos povos dominantes da terra. Em pouco tempo, ele será a única religião do mundo. O plano divino era que os não-cristãos se tornassem cristãos... O progresso das nações cristãs se explica pela sua descoberta da verdade, dos eternos princípios com que Deus criou o mundo (p. 64).

Na literatura protestante, o século XIX veio a ser denominado de o ‘Grande Século’ das missões estrangeiras (TUCKER, 1989, p. 115). Assim, igrejas e agências missionárias protestantes europeias e norte-americanas voltaram seus olhos para o Brasil, tendo como alvo a proposta evangelizadora por meio de ações missionárias, o que aponta para outro tipo de protestantismo que estava prestes a aportar no Brasil: o Protestantismo de Missão.

## 2.4 O Protestantismo de Missão no Brasil

Os protestantes de origem missionária, no que diz respeito ao envolvimento social e político, superariam os protestantes de imigração que marcaram a história do protestantismo brasileiro das primeiras décadas do século XIX. As igrejas protestantes missionárias que se estabeleceram no País a partir de 1850 foram a Congregacional, a Presbiteriana, a Metodista e a Batista, igrejas também ligadas direta ou indiretamente à Reforma Protestante do século XVI. Descreveremos as formas de inserção e consolidação destas igrejas no Brasil mais adiante.

Tais denominações, depois de consolidadas no continente europeu, migraram para a América do Norte, fazendo dos Estados Unidos uma das grandes forças do expansionismo missionário protestante do século XIX. Em nossa compreensão, três razões podem ser destacadas para que este tipo de protestantismo fosse classificado como missionário. A primeira é a perspectiva destas igrejas protestantes ao conceberem os povos como alvos de suas ações missionárias evangelizadoras. Estes povos eram vistos como sujeitos que necessitavam da salvação eterna, mediante a conversão e o consequente redirecionamento na vida para a obtenção da perfeição. Neste caso, o Brasil, apesar de ser reconhecido como detentor de uma população cristã, na visão das igrejas protestantes missionárias, ele carecia da difusão da fé protestante, uma vez que as pessoas, dominadas pela fé católica, eram tidas como idólatras e de comportamento depravado. Assim conceitualmente entendido, o povo brasileiro estava muito aquém do padrão de fé e moral encontrado entre as nações protestantes (MENDONÇA, 1995).

Uma segunda razão é que os responsáveis pela expansão de igrejas eram enviados por igrejas ou agências missionárias protestantes, desde que fossem vocacionados para tal, independentemente da formação que tivessem, fossem eles pastores ou educadores ou até mesmo leigos. Mendonça, ao considerar a motivação pessoal para a atividade missionária, sugere a teoria da “bondade desinteressada” (*disinterested benevolence*), ideia defendida por Samuel Hopkins, congregacional da Nova Inglaterra. De acordo com Mendonça, “Hopkins acreditava que, enquanto Deus desejava o melhor para todos os homens, o verdadeiro cristão, com maiores motivos, devia sacrificar seus interesses pessoais em favor do interesse de seus semelhantes” (1995, p. 65). Esta teoria colocava em destaque tanto um fator de ordem filosófica quanto a dignidade e importância do ser humano, teoria esta que estava ligada à teologia do “Infinito amor de Deus” e Sua misericórdia para com todos os homens. Mendonça lembra que esta concepção era um dos pilares da expansão das missões protestantes no Brasil (*ibidem*).

Uma última razão é, essencialmente, o deliberado propósito da prática proselitista, ou seja, a difusão da fé protestante com vistas a conquistar adeptos para as suas igrejas, mesmo

que para isso fossem demandados um grande esforço, bem como, estratégias diversas. O objetivo deste proselitismo era a formação de igrejas com brasileiros convertidos à fé e moral protestantes. Sobre esta característica do protestantismo de missões no Brasil, Lyndon Araújo dos Santos aponta que o conjunto de igrejas protestantes que se voltaram para o proselitismo de brasileiros, a partir da segunda metade do século XIX, tinha “um projeto de expansão religiosa que implicava em um ideal de sociedade e de civilização” (2011, p.136). Este ideal de civilização tinha muito a revelar sobre o espírito deste protestantismo de missões.

## **2.5 O Espírito do Protestantismo de Missão**

O Protestantismo de Missão que aportou no Brasil trouxe consigo mais do que simplesmente a novidade quanto a um segmento religioso cristão distinto do propagado pela Igreja Católica no país, principalmente no que diz respeito às práticas litúrgicas e aos dogmas e hábitos cristãos. Ele auxiliou na difusão de um discurso religioso alinhado a novas ideologias sociopolíticas comuns ao pensamento moderno da época. Peri Mesquida, em afirmação ainda válida, destacava que o protestantismo brasileiro se fortaleceu no Brasil graças à “[...] circulação de ideias liberais”. Em consequência disso “Republicanos e liberais brasileiros almejavam uma aproximação com a América do Norte e seus sistemas de valores” (1994, p. 20).

Os missionários protestantes encontraram no Brasil uma realidade sociopolítica e religiosa distante dos padrões culturais anglo-saxões. Porém, convencidos de que o ideal de sociedade era aquele que acreditavam, propuseram, com suas ações e discursos, divulgar este modelo de sociedade no Brasil, acreditando que esta seria a solução para que os brasileiros fossem elevados à condição de um povo civilizado. Portanto, a divulgação da fé protestante esteve estreitamente associada ao sucesso da disseminação dos ideais liberais e progressistas da Europa e dos Estados Unidos. Para os missionários, nisto residia o êxito do protestantismo no país.

Para uma melhor compreensão do espírito do Protestantismo de Missão, entendemos ser importante debruçar-nos sobre as considerações de Jether Pereira Ramalho em seu livro *Prática Educativa e Sociedade* (1976). O autor afirma que a ação protestante procurou introduzir no Brasil o conceito de educação escolar identificado aos valores e ideais liberais. Ramalho busca conceituar o que seja ideologia, e para isso, ele a define como “o conjunto dos conhecimentos ou representações com que as pessoas explicam partes mais ou menos amplas do real-social”. Destaca que a ideologia necessita ser difundida entre agentes sociais, ou seja, dentro de uma classe social ou em uma sociedade como um todo, para então poder cumprir sua dupla função básica, que é “produzir legitimações sociais”, ou seja, de modo que ela seja acatada como

modelo de sociedade. A ideologia deve ainda “produzir uma explicação das instituições sociais”, ou seja, justificar quais os critérios para as relações sociais. A ideologia, portanto, ao seu fim, traduz-se no “estilo de vida” de uma classe social ou de uma sociedade no seu todo (pp. 18,19).

Antes de enumerar algumas das categorias básicas da ideologia liberal que estiveram presentes no discurso protestante, Ramalho aponta o surgimento do liberalismo no século XVI como importante contribuição da Reforma Protestante. O autor destaca que esta ideologia liberal foi difundida pelos missionários das igrejas protestantes de missões a partir de cinco compreensões, a saber: a) individualismo, que implica na responsabilidade e independência individual (presente na teologia da salvação pessoal); b) liberdade de expressão de crença e de consciência (percebida na livre análise da Bíblia e livre acesso a Deus); c) democracia: onde a intervenção política seja limitada e que garanta a liberdade dos grupos da sociedade (contida no sacerdócio universal dos crentes e governo eclesiástico eletivo e representativo); d) trabalho e êxito, visto como empreendimento de dever vocacional e essencial à vida (o êxito no trabalho é visto como que Deus abençoando as atividades do trabalhador); e) progresso, meta a ser alcançada pela ação individual (transparente nos aspectos morais do indivíduo, como a honestidade, a austeridade e a temperança) (1976, pp. 44, 45).

Outros autores também se debruçaram sobre a relação entre o protestantismo e a ideologia liberal. H. Richard Niebuhr, em sua obra *As Origens Sociais das Denominações Cristãs* (1992), argumenta de que maneira os ideais como individualismo e liberdade foram valores originalmente sobrepostos à religião protestante e à política burguesa. Além disso, considera que outro ideal protestante esteve identificado ao interesse das classes comerciais e industriais, ou seja, valores religiosos sobrepostos ao político-econômico. Trata-se da defesa da vida laboriosa como vocação divina e essencial à vida. Tal entendimento redundou no conceito de que “a propriedade é a recompensa da virtude e a pobreza, a aflição do pecado” (p. 65). Tais ideias foram bem exploradas por Weber na obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (1999).

Ernst Troeltsch, em sua obra *El Protestantismo y El Mundo Moderno* (1951), ao apresentar as transformações ocorridas dos séculos XVI ao XVIII, desenvolve a relação entre o protestantismo e o espírito moderno, de modo a se fazer ver que a cultura moderna, em muito, foi influenciada pelo pensamento protestante emergente, seja na família, na política, na economia, na sociedade, na ciência e na arte. Tal influência se revelou com características expressamente baseadas no individualismo, quanto à responsabilidade pessoal; na concepção intramundana, quanto à secularização da vida; e, no otimismo, quanto ao ideal de progresso.

Percebemos nestes autores o modo como o pensamento protestante esteve relacionado à ideia de modernidade e como foi sendo influenciado pelo pensamento liberal, de modo que as igrejas protestantes missionárias que se instalaram no Brasil, na segunda metade do século XIX, traduziram este espírito em suas práticas e discursos.

Na busca de instilar um modelo de civilidade europeu e norte-americano junto ao povo brasileiro, missionários protestantes buscaram espriar o espírito regulador de suas ações evangelizadoras no país, com o fim de alcançar os seus intentos. Para isto, buscaram influenciar a sociedade por meio do prestígio que tinham como estrangeiros, viajantes ou profissionais. Por meio de jornais impressos e literaturas protestantes, bem como da fundação de instituições de educação, com a abertura de escolas paroquiais ou até mesmo a fundação de grandes colégios, passaram a dialogar de forma pública com a sociedade. Todavia, estas foram apenas algumas das estratégias de que o Protestantismo de Missão lançou mão para seu estabelecimento e sua expansão no País.

## **2.6 Estratégias de Inserção e Expansão do Protestantismo de Missão**

As igrejas protestantes missionárias estabelecidas no Brasil, na segunda metade do século XIX, valeram-se primariamente do discurso evangelizador como caminho para ganhar adeptos para as suas denominações. Todavia, elas não deixaram de lançar mão de outros meios para que a fé e ideais protestantes fossem disseminados com maior intensidade e amplitude.

As razões para tal se justificam levando em conta o ambiente religioso e social com o qual o protestantismo se deparou em sua entrada no País. Este ambiente religioso era marcado pelo catolicismo hegemônico que ditava não só a vida religiosa, mas também, aspectos sociais e culturais do povo brasileiro, colocando-o sob a égide da igreja oficial do Estado pela forma de governo monárquico, que restringia a representatividade protestante na vida política, e por problemas de ordem social, como a escravidão, que levava ao analfabetismo de grande parte da população, a saúde pública precária e a miséria prevalecente. Estes foram elementos que atuaram como fatores de resistência à disseminação da fé e ao pensamento protestante, que dependia, para sua disseminação, de uma população de leitores acessíveis à sua proposta religiosa fundada no uso de textos bíblicos, jornais e revistas de catequese. Portanto, diante do cenário encontrado, o que restou às igrejas protestantes foi buscar meios de penetrar nas camadas sociais médias então incipientes, de modo a procurar exercer influência na vida social brasileira. Se não conseguiam atingir as populações pobres em razão da falta de letramento, nem as elites, pois estas estavam identificadas com o catolicismo, era necessário aproximar-se

de parcelas sociais urbanas compostas por comerciantes e profissionais liberais. E isto não ocorreu sem a disputa com o catolicismo brasileiro.

Ao abordar a estratégia do Protestantismo de Missão para se estabelecer no País, Mendonça destaca que “a visão que o protestantismo tradicional foi construindo do catolicismo no Brasil estruturou sua estratégia missionária”. Ainda segundo Mendonça, o espaço religioso pretendido pelos protestantes na sociedade nacional veio operar-se tendo como ponto de partida três níveis: “o polêmico, o educacional e o proselitista” (1995, p. 81).

Os níveis polêmico e proselitista foram expedientes muito utilizados por protestantes e católicos, tanto no final do século XIX quanto nas primeiras décadas do século XX. Do lado protestante, o esforço desenvolvido para converter os católicos à sua fé foi uma proposta que se deu a partir do discurso constituído pela pregação de uma teologia conversionista, logo polêmica, ou seja, de “confronto direto com o catolicismo, uma vez que se tratava de tentativa de substituição de princípios de fé e procedimentos religiosos profundamente arraigados [...]” (MENDONÇA, 1995, p. 82).

A polêmica levantada pelos protestantes estava calcada em divergências, e entre as mais clássicas estava a mediação e veneração de santos católicos, em especial, o culto à Virgem Maria. Esta crença e prática era combatida veementemente pela fé protestante. Mas existiam também divergências ideológicas, com os protestantes responsabilizando os católicos pelo atraso material e moral do País. Por outro lado, os protestantes eram acusados de defenderem os erros da modernidade (MENDONÇA, 1995).

A estratégia protestante que visava influenciar a sociedade como um todo, quanto aos valores morais, foi aquela articulada no nível da prática educativa. Sobre a educação como componente da estratégia missionária, Almeida (2011) afirma:

Os protestantes norte-americanos que vieram para o Brasil, na segunda metade do século XIX, estavam convictos de que na sua missão religiosa estava contemplado o binômio religião/educação, pois acreditavam ser essa a maneira correta de expansão de sua fé (p. 236).

A brecha encontrada pelo protestantismo para atuar nesta área foi enorme, em razão da precariedade do sistema escolar no Período Imperial. Por isso, ao mesmo tempo em que os protestantes criavam igrejas, fundavam escolas, pois, na educação residia o progresso que queriam implantar. Como salientamos anteriormente, o protestantismo dependia de um público alfabetizado para a sua expansão no País. Os programas de educação promovidos pelas várias denominações protestantes estrangeiras contaram, além da participação de missionários atuando no País como evangelistas, com missionárias especialistas em educação. Dentre as

muitas, houve aquelas que ganharam destaque no cenário político da educação nacional, como Carlota Kemper, Marcia Brown e Martha Watts (MENDONÇA, 1995).

Autores que abordam o tema Protestantismo e Educação entendem que a proposta educativa protestante se deu em duas frentes: formação de escolas paroquiais e fundação de grandes colégios. Cada uma delas trouxe consigo os objetivos educativos e evangelizadores. Elizete da Silva, ao discorrer sobre o estabelecimento e a expansão dos protestantes batistas no País, esclarece o que vem a ser as escolas paroquiais e as motivações para a sua fundação,

Diante do alto percentual da população analfabeta que grassava o País, problema social este que afetava as igrejas protestantes, uma vez que encontraram dificuldades no seu processo de doutrinação, os batistas, à semelhança de outras denominações protestantes, propuseram a criação de escolas batistas como solução interna para a questão do analfabetismo que atingia sua membresia. Tal iniciativa tinha como intuito a preparação das novas gerações dentro dos princípios batistas; e assim consequentemente, uma estratégia de expansão dos valores batistas, por meio da formação educacional e religiosa.

Seguindo essa visão, tiveram como prática corriqueira fundar escolas anexas aos templos, com o objetivo de oferecer o aprendizado elementar e básico aos filhos dos crentes e aos próprios adultos (2011, p. 325).

Também, agora sobre a fundação de grandes colégios, Silva afirma que,

Também, organizaram colégios particulares de grande porte que ofereciam formação primária e secundária, aberta a toda a população, que seguiam os modernos métodos norte-americanos (idem, p. 326).

[...] os Colégios Batistas tinham como propósito serem instrumentos eficazes para atingir a elite culta e demonstrar que os batistas estavam contribuindo para solucionar o sério problema que atingia a maioria da população brasileira, e por isso, demonstrando a superioridade do protestantismo e seus ideais de modernização dos princípios educacionais (idem, p. 329).

A partir das citações acima podemos chegar às seguintes conclusões: as escolas paroquiais, instrumentalmente, visavam favorecer a camada baixa da sociedade, ao mesmo tempo em que atendiam a clientela da igreja local, de modo a oferecer formação básica aos filhos dos convertidos ao protestantismo, bem como, a alfabetização de adultos, e assim, dirimir o problema do analfabetismo no grupo de adeptos. Este passo foi essencial para a doutrinação dos convertidos à fé protestante. Quanto à fundação de colégios de grande porte, percebe-se que o intuito era atingir ideologicamente a elite social, de maneira a difundir a ideologia protestante como aquela que poderia operar trazendo transformação e progresso social ao País.

As ações estratégicas do Protestantismo de Missão que visavam a relação com a sociedade foram apresentadas aqui em linhas gerais. Entendemos ser necessário ainda considerar o que os autores têm a destacar do conjunto de ações de cada uma das denominações protestantes, em seus projetos missionários de estabelecimento e propagação no País.

Lyndon Araújo Santos (2011) aponta que a primeira Igreja Protestante de caráter missionário a se instalar no Brasil de maneira permanente foi a Igreja Congregacional, em 1855.



Esta igreja surgiu a partir de uma ação missionária independente protagonizada pelo casal escocês Robert Reid Kalley e Sarah Poulton Kalley. Assim, a partir de meados do século XIX, este tipo de protestantismo com crescente representação no Brasil, na sua grande maioria de norte-americanos, veio propor “um projeto de expansão religiosa que implicou em um ideal de sociedade e de civilização” (p. 136). A primeira Igreja Congregacional no Brasil foi fundada em 1858 e foi denominada de Igreja Evangélica Fluminense. Tinha como perfil social dos membros “pessoas simples, negros escravos e forros, brancos pobres, trabalhadores e mulheres” (p.138). A ação do casal com vistas à difusão e expansão da nova fé protestante na cidade do Rio de Janeiro e região se dava de modo que junto à ação evangelizadora, Robert Kalley usava seu prestígio social como médico, atuando voluntariamente em situações decorrentes de epidemias que recaíam sobre o Rio de Janeiro, como a febre amarela, o tifo e a cólera. Sarah Kalley, por sua vez, “organizou uma escola diária, onde ensinava matérias como matemática, geografia, história e as Escrituras Sagradas” (ibidem). Imigrantes da Ilha da Madeira que acompanharam os Kalley na vinda para o Brasil, “atuaram nas ruas do bairro da Saúde vendendo literatura evangélica como Bíblias e folhetos. Dessa forma transmitiam a nova fé e garantiam seu sustento como mascates da fé” (ibidem).

Silas de Souza (2011) analisou a chegada, o estabelecimento e a expansão da Igreja Presbiteriana. O autor relata que o primeiro missionário a chegar ao Rio de Janeiro, em 12 de agosto de 1859, foi o pastor norte-americano Ashbel Green Simonton. No final de 1860, uma dezena de missionários já atuava com suas respectivas esposas no País, bem como outras missionárias que vieram solteiras. Uma delas, que se destacou na implantação do presbiterianismo brasileiro, foi a educadora Mary Parker Dascomb. Esta e outras missionárias representavam a força da educação confessional para o evangelismo presbiteriano.

Souza destaca ainda que foram essas as estratégias de fixação e expansão da Igreja Evangélica Presbiteriana no País: a difusão de ideais do liberalismo; a colportagem bíblica, que compreendia a venda de literatura evangélica, principalmente a distribuição de Bíblias; a criação de revistas e jornais impressos, objetivando a divulgação de uma nova confissão cristã, com esta literatura cumprindo importante papel na difusão de seu ideal de progresso civilizatório; a educação cristã e evangelizadora operada por leigos, ou seja, novos convertidos ao protestantismo que recebiam formação cristã informal, sendo que tal estratégia permitia a formação de grupos evangélicos em localidades com rara assistência de pastores e missionários; e, por fim, a educação escolar com a fundação de escolas e colégios em várias partes do país, dentre eles o de maior destaque: o Colégio Mackenzie, fundado em 1870, na cidade de São Paulo (SOUZA, 2011).

Vasni de Almeida investigou o estabelecimento da Igreja Metodista, esclarecendo, de início, que o metodismo originalmente surgiu dentro da Igreja Anglicana, na primeira metade do século XVIII, tornando-se em igreja posteriormente, primeiro nos Estados Unidos e depois na Inglaterra. Assim, o metodismo implantado no Brasil foi obra de missionários dos Estados Unidos. Imbuídos da ideologia missionária norte-americana de propagação da fé protestante para o mundo, os primeiros metodistas chegaram ao Brasil em 1835, no Rio de Janeiro. Esta primeira investida missionária foi encerrada em 1841. Os missionários que atuaram neste período foram Fountain E. Pitts, Justus Spaulding e Daniel P. Kidder. Este último empreendeu viagens pelo interior do Brasil para colher informações com a intenção de convencer igrejas metodistas norte-americanas a enviarem missionários para a implantação de igrejas. Reily (1993) enumera as seguintes razões para a interrupção das ações metodistas missionárias no Brasil: “ (1) falta de pessoal missionário; (2) dificuldade de acesso direto ao povo brasileiro devido a superstições e limitação da liberdade religiosa; e (3) arrocho financeiro provocado pela depressão econômica nos Estados Unidos, o chamado ‘Pânico de 37’” (p. 94).

As atividades religiosas metodistas no Brasil foram retomadas em caráter permanente com o Pastor Justus E. Newman, em 1867, quando imigrantes norte-americanos se fixaram na região de Santa Bárbara d’Oeste, interior de São Paulo. A partir de 1869, os metodistas passariam a projetar a criação de igrejas e escolas. Partindo de Santa Bárbara, passaram a estabelecer igrejas em várias regiões do País, tendo como estratégia a distribuição de Bíblias, os cultos domésticos, as pregações em espaços públicos, as conferências religiosas, as escolas dominicais<sup>3</sup> e a organização de revistas e jornais para facilitar a comunicação de suas mensagens evangelísticas. Em 1886, o Rev. J. J. Ramson organizou a primeira tiragem do jornal *O Metodista Católico*, que depois foi denominado de *Expositor Cristão*. A atividade educacional metodista no Brasil teve o seu início em 1881, com a missionária educadora Martha Watts, que veio a ser a fundadora do Colégio Piracicabano, embrião da Universidade Metodista de Piracicaba, Unimep. Segundo Almeida (2011), este seria um dos muitos colégios que viriam a ser fundados pelos metodistas como resultado da sua ideologia missionária e dos seus pressupostos educacionais liberais, pilares sobre os quais acreditavam poder renovar as sociedades em que instalavam escolas. Assim construíram uma estreita ligação entre educação e religião.

---

<sup>3</sup> Uma das mais sólidas instituições protestantes, começada na Inglaterra, no século XVIII. Através dela, ainda hoje, as igrejas oferecem instrução religiosa aos domingos. No Brasil, a primeira Escola Dominical foi fundada, no Rio de Janeiro, pelo casal Robert e Sarah Kalley, missionários congregacionais, em 19/08/1855.

Elizete da Silva, ao analisar as ações da Igreja Batista no Brasil, afirma que o início das atividades desta igreja no País ocorreu na Bahia, com William Bagby e Anne Luther Bagby, o primeiro casal de missionários batistas que chegou enviado ao Brasil, em 1881. Estabelecida a primeira igreja batista, os missionários não mediram esforços para concretizar as tarefas de divulgação de suas mensagens religiosas. Como estratégia de divulgação de suas doutrinas, os batistas propuseram a ação evangelizadora de corpo a corpo, na procura de novos adeptos, e se engajaram na publicação de folhetos evangelísticos e de jornais como: o *Echo da Verdade*, que já circulava na Bahia em 1890; *A Verdade*, em 1893; *A Luz*, em 1896; e *A Nova Vida*, em 1900; todos eram impressos na tipografia da Primeira Igreja Batista da Bahia. Em 1900, no Rio de Janeiro começou a circular o jornal *As Boas Novas*, e após este o *Jornal Batista*, todos de caráter informativo e doutrinador. Outras estratégias dos missionários foram a divulgação de Bíblias e literatura evangélica e a organização de pontos de pregação, isto é, pequenos grupos em fase de organização em bairros da cidade, normalmente em lares de membros da comunidade. Um dos métodos de evangelização utilizados pelos líderes batistas para a inserção no campo religioso brasileiro foi o ataque frontal à Igreja Católica, estratégia comum às demais Igrejas Protestantes de Missão. Organizaram ainda escolas batistas anexas aos templos e fundaram colégios particulares de grande porte, como uma estratégia de expansão dos valores batistas (SILVA, 2011).

## **2.7 O Anúncio de uma “Nova Fé”: Protestantismo e Cultura**

Pelas leituras que realizamos de autores que escreveram sobre o protestantismo brasileiro, podemos depreender que: (1) a entrada do protestantismo no Brasil, no século XIX, foi possível graças a uma conjuntura de fatores históricos relacionados ao discurso liberal nos meios políticos e culturais; (2) o seu estabelecimento e expansão decorreram a partir do discurso de uma “nova fé” sustentada por pressupostos religiosos e ideológicos de países anglo-saxões; (3) a difusão desta ideologia valeu-se de estratégias de infiltração nas camadas sociais médias dos grandes e médios centros urbanos, vindo, a partir daí, o seu avanço para o interior brasileiro. Isto quer dizer que o Protestantismo de Missão, diferentemente do de Imigração, teve como intuito intervir na rotina religiosa e social brasileira, procurando fazer frente à hegemonia da Igreja Católica, contrapondo-se a ela a partir da ideia de que era um ramo do Cristianismo identificado com a modernidade e civilidade.

Estudiosos e pesquisadores que tem se ocupado do protestantismo brasileiro tem buscado responder às questões pertinentes ao processo de estabelecimento e difusão deste ramo do Cristianismo a partir dos debates cuja discussão é: como o protestantismo, sendo ele um

movimento de caráter estrangeiro e com hábitos tão distintos e desconhecidos da cultura religiosa até então predominante, foi introduzido e se expandiu, ainda que de forma lenta, na sociedade brasileira? Esta questão foi posta por Ramalho (1976) ainda na década de 1970 e continua a intrigar até os dias atuais. Na visão de Ramalho, a resistência ao protestantismo ainda seria agravada em razão de particularidades do movimento protestante mundial de missões que acontecia junto à expansão comercial dos países mercantilistas, o que gerava desconfiança em setores políticos tradicionais da segunda metade do século XIX. Neste sentido, o autor lembra que muitos comerciantes estrangeiros não exportavam “somente mercadorias – também o estilo de vida, a visão do mundo e os fundamentos éticos da vida” (p. 40).

Em se tratando de um campo religioso estranho à realidade brasileira, era de se esperar que o protestantismo não fosse ter vida fácil no País. Almeida (2011, p. 236) assim se expressa sobre o protestantismo conversionista que chegou ao Brasil em meados do século XIX: “Nessa fase inicial, a intenção de espalhar os valores e morais protestantes esbarrou no catolicismo, enraizado na cultura brasileira”.

Mendonça compartilhava da mesma percepção, ao afirmar que este tipo de protestantismo:

[...] encontrou aqui uma religião já confortavelmente instalada, tendo já vencido, pelo menos aparentemente, todos os obstáculos. Antes de ser religião do Estado, era a religião do povo brasileiro, era a configuração de seu mundo em todos os sentidos da vida (1995, p.81).

Santos (2011), ao analisar as ações missionárias dos congregacionais, destaca o legado cultural dos missionários estrangeiros à fé protestante evangélica brasileira, alertando que para esses não havia separação entre crença e cultura. Se havia uma cultura a ser mudada, isso seria obra da prática religiosa. O autor afirma: “Ao saírem para evangelizar, apresentavam o Evangelho e seu padrão cultural como se fosse a mesma coisa, como sendo este o desejo de Deus para a humanidade” (p. 182).

O discurso missionário protestante trouxe consigo uma proposta de civilidade e moralidade estranha à maioria da população brasileira. Ao sentirem este estranhamento, os missionários passaram a acusar o catolicismo como culpado pela instabilidade social e econômica do País. Quanto mais encontravam dificuldades de adesão social, mais agiam a partir de valores europeus e norte-americanos, negando as culturas locais. É o que Elizete da Silva aponta sobre a ação missionária batista pelos norte-americanos:

Esse forte etnocentrismo rejeitava a cultura local como permeada de “catolicismo e desvios pecaminosos”, rejeitando assim as manifestações culturais locais. Portanto, os missionários estrangeiros, em sua tarefa evangelizadora dos brasileiros, não souberam distinguir a mensagem universal do cristianismo, da essência cultural e dos valores norte-americanos (2011, pp. 297, 298).

Este mesmo entendimento é corroborado por Ramalho, que via as ações missionárias protestantes oscilando naquilo que ele denomina de “polaridade igreja-sociedade”. Nesse sentido, afirma:

Esta identificação chega a pontos bem nítidos quando, em sua evangelização em diversas partes do mundo, os missionários não são capazes de separar os postulados de sua fé dos elementos constituídos de sua vivência, de seus valores e de sua cosmovisão (1976, p. 43).

Desta forma, não houve, no momento da chegada do protestantismo ao Brasil, a preocupação de aproximá-lo da realidade sociocultural da nação. Pelo contrário, os missionários estavam convictos de que a propagação dos elementos próprios da fé e moral protestante, combinado à ideologia liberal capitalista, constituíam os meios com os quais haveriam de operar as transformações sociopolítica e religiosa do País.

A intenção do Protestantismo de Missão, principalmente o norte-americano, de se inserir na sociedade brasileira a partir da disseminação da ideologia liberal, com a qual esperavam promover a aceitação da fé protestante e viabilizar a transformação social à semelhança da América do Norte, não ocorreu da forma que esperavam os missionários em suas igrejas e escolas. Neste aspecto, Mendonça (1995) vai lembrar que a consolidação da presença do protestantismo no país vai se dar somente no fim da Primeira República. Para o autor, esta consolidação foi permitida somente com o processo de nacionalização das igrejas protestantes, que limitou o poder de influência de missionários estrangeiros em igrejas e escolas protestantes brasileiras. A partir desta nacionalização, o protestantismo brasileiro foi ganhando características próprias da cultura brasileira.

Não obstante aos obstáculos deparados pelos missionários protestantes, estes não deixaram, em suas investidas, de tentar alcançar as camadas populares da sociedade. Nesta linha, Santos (2011) lembra que o perfil social dos membros da primeira igreja evangélica no País, organizada pelos Congregacionais, em 1858, era de “pessoas simples, negros escravos e forros, brancos pobres, trabalhadores, mulheres” (p.138). Todavia, as igrejas protestantes em formação não deixaram de lado a meta de buscarem a conversão de representantes da alta classe social, como demonstra Ramalho ao comentar sobre a mesma igreja citada por Santos. Segundo Ramalho: “No ano seguinte (à fundação) agregaram-se duas damas da Corte Imperial – a irmã do Marquês do Paraná e sua filha” (1976, p. 57). Ainda sobre a adesão da elite social ao protestantismo presbiteriano, Mendonça destaca que esta tenha sido expressivamente de mulheres: “Há numerosas referências a conversões ao protestantismo de famílias da elite brasileira de fins do século XIX, mas curiosamente, só na linhagem feminina...” (1995, p. 122).

Há que se lembrar, todavia, que o protestantismo implantado no Brasil não foi devedor de um único discurso e de uma única estratégia. Isso quer dizer que a abordagem protestante esteve condicionada, ora mais ora menos, às características sociais do público ao qual ele se dirigia. Lyndon de Araújo Santos, em sua tese *As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira*, ao discorrer sobre as origens do protestantismo brasileiro, vai relatar que:

A sociedade brasileira, como um todo, recebeu a nova fé com atitudes que foram desde a acolhida alvissareira, por liberais, até desconfianças e conflitos abertos, por parte das elites eclesiástica e política mais conservadora. O protestantismo era visto como uma religião esclarecida por parte de certos liberais em oposição ao catolicismo. Essa era também a autoimagem forjada pelos missionários estrangeiros, manifestada em suas prédicas e textos publicados. Era a religião representativa dos principais países do centro capitalista, como a Inglaterra, responsável pela vanguarda das mudanças no mundo oitocentista. Se não fosse acolhida com convicção, seria pela conveniência e interesse de representar parte da modernidade da época. No entanto, nos estratos médios e baixos das cidades e mesmo no campo, a fé protestante foi aceita, talvez, com outros ingredientes que foram além do casuísmo oportunista das elites (2004, p. 27).

Depreende-se da abordagem de Santos que as motivações para o recebimento da “nova fé” ocorreram por razões distintas. Isso demonstra que o protestantismo que adentrou ao Brasil buscou adaptar seu discurso e ações estratégicas às diferentes estruturas sociais do País. Exemplo bastante claro disto foram as formas de educação pensadas pelos missionários. Por um lado, para atingir uma população em sua maioria composta por analfabetos ou semianalfabetos, criaram escolas paroquiais ao lado das igrejas. Por outro lado, o discurso ideológico liberal, que repercutia no mundo moderno da época, foi buscado com a fundação de grandes colégios, espaços irradiadores da ideologia protestante.

Sobre o valor da educação como estratégia missionária, Mendonça assim escreve:

A estratégia missionária protestante não podia prescindir da educação para atingir a sociedade brasileira, pelas próprias características do protestantismo. O livre exame, um dos princípios da Reforma, exige que o indivíduo tenha acesso direto ao texto sagrado. Parece justo acrescentar que o individualismo, um dos pilares do protestantismo do período histórico considerado, muito contribuiu para reforçar a tese do livre exame. Por outro lado, o culto protestante, letrado e discursivo por excelência, pode ser conduzido de modo satisfatório quando os fiéis estão em condições de acompanhá-lo, ouvindo e compreendendo a prédica, seguindo as leituras e/ou lendo, eles mesmos, os textos sagrados e os cânticos sacros. Melhor dizendo, o culto protestante, é mais discurso do que do gesto.

Por outro lado, a ideologia americana, em expansão, procurava atingir, de modo indireto e por saturação, as classes dirigentes, intelectuais e políticas. Mais precisamente, contribuir para a construção de uma civilização cristã protestante, no modelo anglo-saxão. Era uma divina missão.

Desse modo, as escolas paroquiais tinham função de apoio à pregação conversionista, e os colégios, a de introduzir a nova ideologia (1995, p.110).

Tal expediente de difusão da fé protestante, que se valia da ideologia corrente da época, parece corroborar a ponderação que Niebuhr faz das igrejas protestantes que se instalaram na

antiga colônia norte-americana, quando destaca que o princípio da aceitação voluntária da igreja esteve condicionado, em alguns momentos, às variações de ambientes. Assim, ele afirma que o positivismo foi visto como forte aliado da expansão protestante.

Por isso, foram tentadas, em certas ocasiões, a adotar interpretações positivistas da religião porque é mais fácil convencer as pessoas da utilidade social e econômica do cristianismo do que da verdade do seu conteúdo metafísico e moral (1992, p. 129).

Compreende-se, então, que a ação missionária protestante no Brasil buscou tirar proveito de todas as brechas através das quais pudesse se infiltrar nas diversas camadas da sociedade, com prioridade, dadas as circunstâncias, às camadas médias.

Depreende-se da análise dos estudiosos do tema que a postura missionária protestante no Brasil deixou claro, antes de tudo, que foi uma proposta conversionista (Mendonça, 1995). O que permite entender que enquanto produto do movimento reformista protestante do século XVI, que chegou ao Brasil no século XIX, não teve a pretensão de promover a reforma religiosa da igreja oficial da nação, mas posicionar-se em confronto a ela, dado que se apresentava como a religião detentora da verdade. É neste sentido que Mendonça vai esclarecer que o fim desejado pelas mensagens protestantes missionárias seria “[...] um convite para sair do erro e entrar na posse da verdade e, a partir daí, sim, uma reforma dos costumes no sentido dos padrões de moral típicos do protestantismo” (p. 93).

À guisa de conclusão do capítulo, podemos afirmar que o Protestantismo de Missão que se instalou no Brasil veio imbuído da ideia que fariam aqui as mesmas reformas culturais que os protestantes ajudaram a fazer na Europa e nos Estados Unidos. Contudo, este protestantismo não alcançou em profundidade os resultados esperados, ou seja, não penetrou na sociedade nacional, de imediato, a ponto de operar todas as transformações idealizadas. Do ponto de vista religioso, constituiu-se em um empreendimento de sucesso parcial. Nem por isso, o campo religioso brasileiro deixou de ser alvo da fé protestante, com as ações missionárias estrangeiras no País se expandindo para as regiões interioranas. Com a implantação da República e com a chegada do século XX, novos horizontes se abriram aos muitos missionários que continuaram chegando ao Brasil. Um dentre eles foi o escocês Archibald Macintyre, cuja prática missionária será analisada no capítulo a seguir.

Antes de encerrar o capítulo, é importante destacar dois aspectos relevantes quanto à análise da inserção e expansão do Protestantismo de Missão no Brasil. Um diz respeito às ações missionárias movidas por sociedades paraeclesiais, tais como, sociedades bíblicas e missões adenominacionais (independentes), que foram atuantes no País desde a primeira metade do século XIX, ou seja, anterior à chegada das igrejas protestantes missionárias. O outro é o

processo de interiorização do protestantismo, promovido pelas igrejas missionárias da primeira metade do século XX. Tais aspectos do protestantismo brasileiro serão objeto de nossa análise no capítulo seguinte. Com os estudos sobre estas frentes missionárias, esperamos contribuir para a compreensão da fundação de uma igreja protestante de origem brasileira, denominada Igreja Cristã Evangélica do Brasil (ICEB). No capítulo que segue, vamos nos ater na história destes movimentos e desta igreja, da qual fazia parte o missionário que fez a viagem que propomos estudar.



### **3 A IGREJA CRISTÃ EVANGÉLICA DO BRASIL (ICEB) E O PIONEIRISMO PROTESTANTE DE ARCHIBALD MACINTYRE NO BRASIL CENTRAL**

“... somos o resultado do trabalho de homens que pertenciam a diferentes denominações evangélicas em suas pátrias de origens e de diferentes escolas teológicas, a serviço de missões de caráter indenominacional, razão porque, só mais tarde adquirimos características próprias de uma denominação evangélica. E é, a meu ver, nessa aparente descaracterização denominacional, que repousa, ainda hoje, a mais forte característica da Igreja Cristã Evangélica do Brasil e a marca relevante da nossa própria identidade denominacional” (FAUSTINO, 1985, p. 9).

A Igreja Cristã Evangélica do Brasil (ICEB) é certamente uma das denominações integrantes da história do protestantismo missionário brasileiro. Neste capítulo, consideramos importante apresentar um histórico da organização desta igreja no Brasil, com o intuito de esclarecer o tipo de missionarismo protestante que Archibald Macintyre ajudou a implantar nas regiões dos rios Araguaia e Tocantins. Entendemos que na história desta igreja residem os valores morais e a visão de mundo que o missionário defendia e que procurou instilar junto às populações indígenas, comunidades negras rurais e sertanejas com a quais se deparou em sua viagem pelo interior do então estado de Goiás.

O contexto de fundação da ICEB contou com características próprias, o que veio a diferenciá-la das igrejas protestantes institucionais de missões que até então haviam se instalado no Brasil. Isto porque, apesar da ICEB ter se constituído em uma igreja denominacional brasileira, ela também surgiu como resultado da ação missionária de sociedades independentes no País; e ainda, porque nasceu a partir de uma ênfase missionária que, desde o seu início, foi voltada para o interior brasileiro.

#### **3.1 Ações Missionárias Paraeclesiásticas**

É importante considerar que a expansão do campo evangélico brasileiro contou com outros ramos menores do protestantismo, além das grandes igrejas protestantes missionárias sobre as quais nos referimos no capítulo anterior. A formação deste campo é devedora também das sociedades denominadas de paraeclesiásticas. Estas associações agrupam fiéis de várias denominações religiosas, ou de uma mesma denominação, porém não com a pretensão de formar uma igreja, mas em desenvolver algum tipo de atividade religiosa e até mesmo alguma atividade social comum. Tais associações, em muito, colaboraram com o processo de avanço da fé protestante no interior do País, dado ao fato de apresentarem maior mobilidade dentro do território interiorano, em razão de suas ações não ficarem restritas às decisões hierárquicas de uma única instituição eclesiástica. As sociedades paraeclesiásticas já atuavam no Brasil desde

a primeira metade do século XIX, ou seja, eram anteriores à chegada das mais conhecidas igrejas protestantes de missão. Assim, em certa medida, foram responsáveis por abrir caminho às igrejas protestantes que haveriam de chegar ao País a partir de 1850.

Reily (1993) ateu-se sobre o papel que coube às sociedades paraeclesiais no processo de expansão do protestantismo no Brasil, dando destaque às Sociedades Bíblicas. Para este autor, os missionários destas sociedades encontravam facilidades para se deslocarem para regiões distantes dos grandes centros urbanos, algo que as igrejas congregacionais, presbiterianas, metodistas e batistas tinham dificuldades em realizar. Ao mesmo tempo que distribuía Bíblias, mantinham relações com lideranças políticas do interior e com os diferentes tipos de populações sertanejas. Reily discorre ainda sobre instituições como a Sociedade Escolar Britânica e Estrangeira, que influenciou a educação primária no Brasil, já na década de 1820, com o uso do método lancasteriano<sup>4</sup>. Reily também analisou as sociedades missionárias denominacionais<sup>5</sup>, que atuavam com propostas evangelizadoras voltadas aos marinheiros americanos e ingleses servindo em portos brasileiros ou, ainda, aquelas com ênfase na ação junto ao público jovem da nação.

Com vistas a se criar um pano de fundo do momento da fundação da ICEB, importa analisar ações de dois segmentos missionários paraeclesiais: as Sociedades Bíblicas e as Sociedades Missionárias Independentes.

### 3.1.1 As Sociedades Bíblicas

As primeiras ações missionárias protestantes no Brasil estão direta e indiretamente relacionadas às Sociedades Bíblicas. Isto devido ao fato de que elas produziam o material mais importante para a difusão da fé protestante – a Bíblia. Sobre a influência destas Sociedades, Archibald Tipple (1972, p. 17) pondera:

A causa do Evangelho nesta pátria deve muito às Sociedades Bíblicas. Em quantos lugares de terras secas e duras o colporteur andava preparando o solo e semeando a Preciosa Semente, para o missionário, ou obreiro brasileiro, depois desfrutar os resultados.

Tais sociedades puderam fomentar as ações missionárias por meio de três vias: (1) seus agentes oficiais, denominados de colportores bíblicos - sendo que o primeiro agente britânico para a América do Sul chegou ao continente em 1818; (2) leigos ou agentes não-oficiais das

---

<sup>4</sup> Sistema de educação popular idealizado pelo inglês Joseph Lancaster (1778-1838), baseado na instrução de monitores, os quais por sua vez ensinavam outras pessoas. Também conhecido por sistema de ensino mútuo (REILY, 1993).

<sup>5</sup> Associação missionária de caráter independente, ou ainda, sem filiação denominacional.

Sociedades Bíblicas – entusiastas da distribuição de Bíblias, a exemplo de negociantes e capelães britânicos radicados nos principais portos do Brasil, cuja crescente cooperação gratuita remonta ao ano de 1816; (3) missionários de missões denominacionais e independentes atuantes no País. Desta forma, as missões protestantes valeram-se largamente da estratégia de disseminação de Bíblias em suas ações de propagação da fé evangélica protestante. As Sociedades Bíblicas foram essenciais para a distribuição de Bíblias e outras literaturas protestantes, em um momento em que as igrejas precisavam alcançar o público leitor de suas áreas de expansão. Reily, neste sentido, aponta os trabalhos da Igreja Metodista Episcopal junto aos brasileiros, iniciados em 1836. Portanto, couberam às recém-fundadas Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (1804) e Sociedade Bíblica Americana (1816) as ações de disseminação da Bíblia no território brasileiro, já nas primeiras décadas do século XIX. Todavia, a entrada e distribuição de Bíblias no País, que nos primeiros anos foram esporádicas, tornaram-se intensas ao longo da década de 1820. Em 1856, a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira enviou o seu primeiro agente oficial, Richard Corfield, para organizar o estabelecimento do primeiro depósito de Bíblias no Brasil. O trabalho paralelo e cooperativo destas Sociedades Bíblicas, que aconteceu por longos anos no País, resultou na fusão entre elas em 1942. Anos depois, em 1948, nasceu a Sociedade Bíblica do Brasil (REILY, 1993).

### 3.1.2 As Sociedades Missionárias Independentes

Ao longo do chamado Grande Século das Missões – Século XIX -, o número de sociedades missionárias se multiplicou. Como ressaltamos, as iniciativas missionárias protestantes foram além daqueles organismos denominacionais de evangelização normalmente criados no interior das igrejas. Na história do protestantismo brasileiro, encontramos sociedades missionárias de origens inglesa e norte-americana, de organização adenominal, que tiveram papel significativo no processo de difusão da fé protestante.

Ainda que no capítulo anterior já tenhamos analisado o estabelecimento e expansão do Protestantismo de Missão no Brasil, a partir de 1855, reiteramos que é preciso atentarmos para todas as formas de presença missionária protestante antes deste ano. Neste sentido, Reily (1993) aponta como sendo as primeiras sociedades paraeclesiásticas atuando com seus respectivos agentes no País, além das sociedades bíblicas já mencionadas, a Sociedade Britânica e Estrangeira de Marinheiros e sua congênere norte-americana, a Sociedade Americana de Amigos dos Marinheiros (American Seamen's Friend Society), a União Cristã Americana e Estrangeira (American and Foreign Christian Union) e a Associação Cristã de Moços (ACM).

Quanto às missões denominacionais com enfoque de trabalho com populações indígenas no País, estas ocorreram a partir das primeiras décadas do Séc. XX. Reily (1993) menciona a Missão Caiuá, a Heart of Amazonia Mission, o Summer Institute of Linguistics e a Missão Novas Tribos.

Considerando agora as missões independentes, que direta e indiretamente tem parte na fundação da ICEB e que ainda neste capítulo receberão maior atenção, Faustino (1985) enumera como sendo as seguintes: Help for Brazil Mission (HBM), fundada por Sarah P. Kalley, viúva do primeiro missionário com projeto permanente no Brasil, o Dr. Robert R. Kalley; Regions Beyond Missionary Union (RBMU), de origem canadense, e a South American Evangelical Mission (SAEM), de origem inglesa. Inicialmente, a união das duas últimas deu origem à Evangelical Union of South America (EUSA) – União Evangélica Sul Americana (UESA), sediada em Londres, Inglaterra; posteriormente, em 1913, a HBM veio a ser incorporada à UESA.

### 3.1.3 Os Missionários e a Bíblia

Reily (1993), ainda na seção em que aborda as sociedades paraeclesiásticas que tiveram papel significativo na implantação do protestantismo no Brasil, associa os missionários com práticas de distribuição de Bíblias como detentores de uma estratégia evangelizadora preferida dos protestantes. A razão para a valorização desta prática pode ser compreendida por meio da consideração que o autor faz quanto ao início das ações missionárias da Igreja Metodista Episcopal junto aos brasileiros em 1836: “Seus missionários, entendendo que os males do país se ligavam à ignorância da Palavra de Deus, se dedicaram à distribuição da Bíblia” (p. 78). Ainda neste sentido, percebe-se que o valor atribuído à prática de distribuição de Bíblias permeou os ideais das missões. Exemplo disto é a intenção expressa na constituição de fundação da União Cristã Americana e Estrangeira (1849), destacada por Reily:

“... por meio de missões, de colportagem (venda e distribuição de Bíblias), de imprensa, e de outras agências apropriadas, difundir o princípio de liberdade religiosa, um cristianismo puro e evangélico, tanto no país como no estrangeiro, onde existe um cristianismo corrupto” (p. 85).

Tecendo considerações acerca do crescimento do protestantismo, Reily (1993) reitera que o trabalho de colportagem bíblica não se limitou aos centros urbanos, mas também fomentou o avanço do protestantismo em direção ao longínquo interior brasileiro. O autor pontua que tal prática chegou a render narrativas de aventuras da obra missionária protestante no Brasil. É o caso da literatura de viagem do missionário inglês Frederick Charles Glass, com o título: *Aventuras com a Bíblia no Brasil* (2018). A propósito, este missionário veio a ser um

dos fundadores da ICEB, da qual as atividades de Macintyre pelo Norte Goiano mais se aproximavam.

### 3.2 A Interiorização do Protestantismo

Considerar o processo de avanço do protestantismo rumo ao interior brasileiro permite-nos compreender uma das particularidades da ICEB quanto à sua origem e ênfase missionária. Por isto, entendemos ser necessário focar um pouco mais as estratégias adotadas pelas igrejas do Protestantismo de Missão em seus planos de expansão no Brasil.

As denominações protestantes missionárias que enviaram seus missionários ao Brasil seguiram um *modus operandi* similar entre elas, que consistiu em concentrar seus esforços nos grandes centros urbanos. Mesmo que duas delas, a saber, a presbiteriana e a metodista, contassem com pioneiros tomando rumo aos interiores do País, houve um momento em que esta estratégia foi tida como equivocada. É o que Reily (1993), ao fazer citação de um documento da Igreja Presbiteriana, pontua como expressão do ideal a ser aspirado pela igreja no Brasil:

Os novos missionários e ministros nacionais não estão errados em começar o trabalho nas capitais e cidades mais importantes dos estados brasileiros. Foi este o método seguido por Nosso Senhor Jesus Cristo e seus discípulos, como podemos verificar no Novo Testamento (...). Se, pois, temos errado, é onde deixamos os centros donde poderia o Evangelho irradiar ao redor, e vamos começar ou mesmo centralizar no mato – na roça nossa principal atividade cristã (p. 275).

O que o historiador do protestantismo brasileiro quis afirmar é que, se havia uma proposta de mudar o projeto de evangelização para as áreas interioranas, a tendência das igrejas protestantes missionárias concentrar esforços inicialmente nos grandes centros urbanos foi imprescindível para que essas denominações viessem encontrar as condições favoráveis ao processo de expansão do protestantismo. Mas que este papel já tinha sido cumprido e que agora seria necessário explorar novos territórios. Sobre isto, Mendonça (1995) sugere que no caso dos presbiterianos, estes lograram algum êxito ao aproveitar o momento da expansão cafeeira em zonas rurais das Províncias de São Paulo e Minas Gerais. Para tanto, o autor alega que os fatores favoráveis foram decorrentes do fato de deparar-se com grupos populacionais móveis e crescentes, e que por isso, relativamente, contavam com menor proximidade física da Igreja Católica. O autor pondera que mesmo as ações missionárias não obtendo adesão em massa, nos interiores foram sendo criados pequenos núcleos protestantes.

Por sua vez, as já destacadas Sociedades Bíblicas e Sociedades Missionárias Adenominaçionais podiam ser encontradas ao longo do interior brasileiro gozando de grande mobilidade, em decorrência da independência do trabalho missionário por elas realizados.

Assim, enquanto os agentes oficiais das Sociedades Bíblicas ligadas às grandes denominações se preocupavam com a disseminação de Bíblias, por entender ser este o meio eficaz para o esclarecimento de suas verdades bíblicas tendo em vista a criação de igrejas, os missionários denominacionais, por sua vez, se ocupavam na realização de longas viagens a fim de difundir a fé protestante com fins proselitistas, contudo, sem a preocupação de estabelecer igrejas institucionais.

Assim, independente de como se deu o processo de expansão do protestantismo para o interior, se a partir dos grandes centros urbanos e capitais em direção ao interior via expansão de igrejas institucionais, ou pelas ações missionárias que visavam percorrer o longínquo território interiorano brasileiro, como se dispunham a fazer as missões independentes sem a intenção de fundar igrejas, a percepção de Reily (1993) e Mendonça (1995) é que a interiorização do protestantismo não foi um processo rápido e nem se restringiu às igrejas estruturadas. Antes, foi um processo lento e devedor de igrejas menores, como a ICEB.

### **3.3 Primórdios da Igreja Cristã Evangélica do Brasil - ICEB**

Quando os primeiros passos para a fundação da ICEB foram dados, no início do século XX, as igrejas protestantes de origens europeia e norte-americana instaladas no Brasil, na segunda metade do século XIX, já caminhavam rumo à consolidação dos seus empreendimentos nacionais. Todavia, a igreja nascente era prova de que o investimento missionário protestante estrangeiro no país ainda se constituía em uma forte tendência.

A origem da ICEB difere das igrejas protestantes missionárias até então estabelecidas no Brasil, justamente porque sua fundação não resultou de trabalho oriundo de uma missão denominacional, como havia acontecido com suas antecessoras, mas de uma união de missões independentes.

#### **3.3.1 Missões Fundadoras da ICEB**

Tanto Reily (1993) quanto Faustino (1985) estão de acordo em afirmar que as associações missionárias estrangeiras que direta e indiretamente estiveram ligadas à fundação da ICEB, enquanto estas promoviam atividades missionárias na América do Sul, foram: Help for Brazil Mission, fundada em 1892 por Sarah Poulton Kalley e outros; South American Evangelical Mission, sediada na Grã-Bretanha e com trabalho na Argentina; e Regions Beyond Missionary Union, de origem canadense e com missão no Peru.

Por ocasião da Conferência Mundial de Edimburgo<sup>6</sup> (1910), o desapontamento por parte de lideranças missionárias inglesas com a exclusão da América Latina da conferência resultou, no ano seguinte, como já apontado anteriormente, na fusão das missões acima mencionadas, dando origem à Evangelical Union of South America (EUSA), ou seja, a União Evangélica Sul Americana (UESA), criada com vistas a estimular as ações missionárias e captar recursos, destinando-os ao Continente Sul-Americano (REILY, 1993).

Faustino (1985) destaca que das missões pioneiras, aquela que num primeiro momento mais contribuiu para a fundação e expansão da ICEB, antes da formação da União Evangélica Sul Americana, foi a South American Evangelical Mission (SAEM), uma vez que esta foi responsável pelo respaldo dado aos dois pioneiros e fundadores: Frederick Charles Glass e Reginald J. Young. Estes dois missionários já atuavam no Brasil por conta própria, antes do apoio da SAEM.

A SAEM foi também responsável pela vinda ao Brasil de outros missionários, tais como: Bryce W. Ranken, Anne Andrew, Morris Bernard e Archibal Macintyre (FAUSTINO, 1985), sendo este último, nosso sujeito de análise neste trabalho.

### 3.3.2 Missionários Pioneiros da ICEB

A ICEB conta o nascimento da sua história a partir do pioneirismo de dois missionários, sendo um canadense e o outro, inglês. A parceria missionária que se deu entre eles não deixa de ser curiosa, já que a vinda de ambos ao Brasil não teve a motivação inicial em atuar como missionários. Isto sem dizer que um deles nem mesmo protestante era.

O engenheiro inglês Frederick Charles Glass, que chegou ao Brasil em 1892, converteu-se ao protestantismo anos depois, sob influência do missionário canadense Reginald J. Young. Ambos eram contratados pela Saint John D'El Rey Mining Company Limited (Companhia de Mineração São João D'El Rei Limitada) e trabalhavam nas Minas de Morro Velho em Minas Gerais.

---

<sup>6</sup> Conferência Mundial de Missões, em Edimburgo, com o tema “Considerando Problemas Missionários em Relação ao Mundo Não-Cristão”. Os cerca de 1200 participantes eram representantes de igrejas de diversas denominações, missionários e líderes de agências missionárias distribuídas entre 176 entidades. A maioria era de europeus com campos missionários na Ásia e África. Não havia representação latino-americana, pois, a América Latina foi considerada “cristianizada”, devido à hegemônica presença católica-romana. Ou seja, a América do Sul é deixada de fora da agenda mundial de missões (REILY, 1993, p. 219).

O que se conhece a respeito de Reginald J. Young é que ele, antes de vir para o Brasil, esteve ligado à New York Bowery Mission<sup>7</sup>, missão com trabalho similar ao do Exército da Salvação. Já no Brasil, depois de sua saída das minas de Morro Velho, onde trabalhou por alguns anos como datilógrafo, residiu na cidade de São Paulo, onde fundou a Igreja Cristã Paulistana e ainda um Instituto Bíblico que oferecia um curso prático para os crentes nacionais, de modo que pudessem continuar a missão evangelizadora e ocupar a função de pastores de pequenos grupos evangélicos em localidades onde foi se dando a abertura de igrejas nos estados de Goiás e Mato Grosso (GLASS, 2018). Foi nesta mesma cidade que veio a falecer na noite de 5 para 6 de outubro de 1923 (FAUSTINO, 1985).

Quanto ao missionário Frederick Charles Glass, diferentemente de Young, existem mais informações a seu respeito, até porque ele mesmo produziu narrativas relacionadas às suas viagens missionárias pelo Brasil e países vizinhos, de modo que seus relatos, como já mencionado anteriormente, originaram o livro *Aventuras com a Bíblia no Brasil* (GLASS, 2018).

Nascido na Inglaterra, em 23 de fevereiro de 1871, com formação em Engenharia Geológica, chegou ao Brasil em 1892, já contratado para trabalhar na companhia de Estrada de Ferro no Estado do Espírito Santo. Quando, anos depois, foi trabalhar na Companhia de Mineração da São João D'El Rei Limitada, em Minas Gerais, conheceu o missionário Reginald J. Young e converteu-se ao protestantismo, em 1897. Anos depois, em decorrência de um acidente no laboratório em que trabalhava, o contrato com a Companhia foi rescindido devido a sua condição de saúde precária. Entretanto, de maneira inesperada, sua saúde foi recobrada. A partir daí, abandonando os trabalhos em minas, foi encontrar-se com Young que, nesse momento, já residia em São Paulo. Glass, no período em que colaborou com o trabalho missionário desenvolvido por Young, veio participar da fundação da primeira Igreja Cristã Evangélica do Brasil, a Igreja Cristã Paulistana.

Contudo, a verdadeira vocação de Glass foi o trabalho de colportagem bíblica. Esta foi a estratégia missionária que o levou a realizar expedições com a Bíblia por todas as regiões do Brasil. A atividade missionária de Glass resultou na fundação de igrejas principalmente nos estados de Mato Grosso e Goiás. Glass passou seus últimos anos de vida em Garanhuns – PE, vindo a falecer em 1960, com 89 anos de idade (FAUSTINO, 1985).

---

<sup>7</sup> A New York Bowery Mission foi fundada em 1879 pelo reverendo Albert Gleason Rulifson e esposa, sendo a terceira missão de resgate estabelecida nos Estados Unidos e a segunda em Nova Iorque. O nome se refere à área e região da cidade com o mesmo nome (GLASS, 2018, p. 10).



Outro pioneiro de destaque da ICEB que cooperou para a expansão da denominação pelo interior do país foi Bryce W. Ranken, missionário inglês que aqui chegou por volta de 1904. Ao longo de vinte anos atuou frente à superintendência da missão South American Evangelical Mission – SAEM, em São Paulo. Suas ações visavam estruturar a missão, ampliar o seu raio de ação e angariar fundos necessários para o sustento dos obreiros nacionais. Também, deve-se aos seus esforços a consolidação do trabalho iniciado por Young e Glass em São Paulo, que resultou na atual Igreja Cristã Paulistana. Ainda, deve-se a ele a consolidação de diversas igrejas fundadas por Glass no estado de Goiás. Ajudou também a consolidar a igreja fundada pela missionária Anne Andrew, na cidade paulista de Jacareí. Anos mais tarde, com a fusão da missão à qual pertencia, a SAEM, com as missões Regions Beyond Missionary Union e Help for Brazil Mission, Ranken veio a fundar o trabalho missionário na localidade de Chora Menino, subúrbio de São Paulo e, posteriormente, na cidade de São José dos Campos, SP. Por fim, devido a questão de saúde, deixou o trabalho missionário no Brasil e retornou à Inglaterra, onde viveu seus últimos anos de vida (FAUSTINO, 1985).

Outro importante pioneiro das atividades da ICEB foi Morris Bernard, missionário americano nascido por volta de 1873. Ao dispor-se para a obra missionária na América do Sul, foi primeiramente para Buenos Aires, Argentina, onde trabalhou por quatro anos. Por influência de Bryce Ranken, veio para o Brasil em 1904. Após um período inicial em São Paulo, cooperando com a igreja recém fundada no Brás, mudou-se para Conceição do Rio Verde, em Minas Gerais, onde fundou uma igreja. Posteriormente, trabalhou em Cuiabá, MT, e no estado de Goiás. Foi no estado goiano que passou longos anos de sua vida, principalmente na cidade de Catalão. Por fim, retornou a São Paulo para pastorear a Igreja Evangélica Paulistana, vindo a construir o templo atual desta mesma igreja. Faleceu no dia 4 de agosto de 1966 em São Paulo (FAUSTINO, 1985).

Anne M. Andrew foi outra missionária inglesa pioneira da ICEB, que no início do século passado chegou a São Luiz do Maranhão. Trabalhou ali por algum tempo, até que veio a contrair a doença beribéri, o que a fez voltar para seu país de origem. Mais tarde, retornando ao Brasil, dirigiu-se ao estado de São Paulo, onde iniciou o trabalho de fundação de uma igreja na cidade de Jacareí. Anos depois, transferiu-se para São Paulo (capital), onde atuou na Igreja de Chora Menino (FAUSTINO, 1985).

Dentre os pioneiros da ICEB temos também Archibald Macintyre, missionário escocês que chegou ao Brasil em 1907, enviado pela SAEM. Inicialmente residiu em São Paulo e, durante seu primeiro ano no Brasil, fez o trabalho de colportagem bíblica em Minas Gerais e Rio de Janeiro e no próprio estado de São Paulo. No ano seguinte, cooperou na abertura de um

trabalho em Cuiabá, ao mesmo tempo que atuou como colportor, difundindo a fé protestante no estado mato-grossense. Em 1909, deixando Mato Grosso seguiu para Goiás, onde casou-se e fixou residência em Cidade de Goiás. Durante quarenta e cinco anos, realizou seu trabalho missionário em diferentes regiões goianas (FAUSTINO, 1985). Sobre as ações de Macintyre nos deteremos mais ao longo desta dissertação.

Por fim, temos entre os pioneiros da ICEB o missionário Archibald Tipple, inglês que nasceu em 13 de agosto de 1888 e foi enviado pela União Evangélica Sul Americana (UESA), chegando ao Brasil em 1914. Inicialmente, veio a residir em São Paulo. No ano seguinte, ao transferir-se para o Estado de Goiás, tornou-se o segundo missionário da UESA residente no vasto território Brasil Central. Fixou residência na cidade de Morrinhos, onde após o trabalho ser estabelecido, com a fundação da ICEB local, buscou a partir deste município goiano atingir as cidades vizinhas. Em 1942, veio a se transferir para o Setor Campinas em Goiânia, GO, onde consolidou a fundação da pequena igreja ali já existente, hoje Igreja Cristã Evangélica de Campinas. Tipple, ainda durante este período, atuou dando assistência como pastor missionário às igrejas estabelecidas nas proximidades de Goiânia. Já aposentado, veio a residir em Anápolis, GO, até a sua morte, ocorrida em 10 de maio de 1972, aos 84 anos de idade (FAUSTINO, 1985).

Neste levantamento dos missionários pioneiros da ICEB, percebemos que se tratava de sujeitos religiosos que não tiveram a mesma origem missionária denominacional, não pertenciam a uma única confissão teológica e não tinham a mesma nacionalidade. É isto que Faustino (1985, p. 9) vai afirmar ao se colocar como indivíduo pertencente à história da ICEB:

[...] somos o resultado do trabalho de homens que pertenciam a diferentes denominações evangélicas em suas pátrias de origens e de diferentes escolas teológicas, a serviço de missões de caráter indenominacional, razão porque, só mais tarde adquirimos características próprias de uma denominação evangélica.

Portanto, a nova denominação protestante nascente seria na sua essência dotada de particularidades que a diferiria das demais já existentes no país, contudo, não deixaria de ser reconhecida como um legítimo ramo protestante.

### 3.3.3 A Fundação da Igreja Cristã Evangélica do Brasil – ICEB

As fontes bibliográficas que tratam da fundação da ICEB, que até agora apresentamos, deixam transparecer que a provável escassez de documentos tenha gerado dificuldades para se determinar a data de fundação da primeira ICEB, a Igreja Cristã Paulistana. Esta questão, certamente, tem muito a ver com a particularidade desta igreja quanto à independência denominacional em que foi criada, conforme já apontado anteriormente por Faustino ao

escrever sobre o perfil original da ICEB, a saber, a sua “aparente descaracterização denominacional” (1985, p. 9). Isto porque, no processo histórico da fundação da ICEB, não houve produção de documentos eclesiais institucionais, comuns às igrejas protestantes denominacionais.

Faustino (1985), que produziu por meio de seu trabalho de pesquisa uma obra sucinta sobre as missões e os missionários pioneiros da ICEB, em nenhum momento faz afirmação da data de fundação da Igreja Cristã Paulistana. Por duas vezes, o autor faz menção desta igreja ser iniciada em São Paulo, ao falar dos missionários diretamente ligadas à sua fundação. A primeira menção se dá ao fazer citação do Rev. William Banister Forsyth, que ao escrever para a Revista de Escola Dominical da ICEB, em 1966, narrou sobre as origens da Igreja Cristã Paulistana tecendo as seguintes considerações sobre um dos fundadores, Reginald J. Young:

As origens dessa obra nossa se perdem. Sabe-se que em 1900, um missionário canadense por nome Young, já havia estabelecido uma Igreja em São Paulo. Durante algum tempo, funcionou numa casa na Rua Líbero Badaró.

O companheiro do Sr. Young foi o Dr. Frederick Glass, recém-convertido quando trabalhava como engenheiro nas Minas de Morro Velho, em Minas Gerais. A Igreja teve existência um tanto precária, até que chegou ao Brasil, em 1904, o Rev. Bryce Ranken e esposa. O Sr. Ranken era o novo secretário da “South America Evangelization Mission” e os Srs. Young e Glass, passaram para a sua direção todo o trabalho já estabelecido, incluindo a pequena igreja em São Paulo. O casal Ranken deu um novo impulso à igreja e o trabalho em geral. Um ano mais tarde, mudaram o local da Igreja para a Rua da Liberdade, e era intenção construir ali um Templo. Por que o plano não foi posto em execução, não se sabe. Só existe o projeto para mostranos que o templo teria sido belo e bastante funcional, e, ao que parece, o melhor dos templos existentes até então em São Paulo (FAUSTINO, 1985, p. 20).

Já a segunda menção acontece quando Faustino (1985, p. 25) aborda a vida e o trabalho missionário do companheiro de Young na fundação da Igreja Cristã Paulistana, Frederick C. Glass:

“Young já havia deixado as minas e transferido a residência para São Paulo, onde começou na rua Líbero Badaró, um modesto trabalho de evangelização (hoje a Igreja Cristã Paulistana) e também um Instituto Bíblico para treinamento prático de obreiros leigos”.

Reily (1993, p. 219), ao fazer ponderações sobre os propósitos da união das missões atuantes no Brasil que vieram a dar origem à União Evangélica Sul-Americana (UESA), tece um breve histórico do surgimento da ICEB ao afirmar:

Dos esforços dessa União veio a existência no Brasil a Igreja Cristã Evangélica. Esta se uniu com os Congregacionais em 1942, perfazendo uma união que durou até 1969. Houve uma nova separação em 1969; a antiga ala congregacional assumiu o nome de União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil; a outra ala ainda dividiu-se em duas, a Igreja Cristã Evangélica no Brasil e a Igreja Cristã Evangélica do Brasil, com sedes, respectivamente, em Anápolis, Goiás, e em São Paulo.

Todavia, é em publicações mais recentes que se faz menção da data de fundação da primeira ICEB. Sobre isto, não podemos dizer se a data apontada foi, em algum momento,

convencionada, talvez, para efeito de comemoração de aniversário da denominação ou se algum registro histórico, antes desconhecido, tenha sido encontrado. Contudo, seguem duas citações da história da ICEB com sua data de fundação. A primeira extraída do livro *Aventuras com a Bíblia no Brasil*, de Frederick C. Glass (2018) onde em nota de rodapé a seguinte referência é feita ao missionário Reginald Young:

Chegou ao Brasil em 1892 e alguns anos mais tarde incorporou-se ao trabalho de datilógrafo da Mineração das Minas de Morro Velho, em Minas Gerais. Em 25 de agosto de 1901 fundou a Igreja Cristã Evangélica Paulistana e um Instituto Bíblico, onde diversos ex-policiais e outros crentes fizeram um curso prático de teologia bíblica, entre estes: Ricardo do Valle, Arthur Lino Tavares, Galdino e outros. Reginald Young morreu na cidade de São Paulo em outubro de 1923 (GLASS, 2018, p. 10).

A segunda, extraída do site da própria ICEB:

Young, consagrado homem de Deus, foi o responsável pelo começo do trabalho em São Paulo, que originou na Igreja Cristã Paulistana, a primeira igreja da ICEB, fundada em 25 de agosto de 1901. Ele também fundou um Instituto Bíblico, onde alguns dos primeiros obreiros nacionais estudaram, entre eles Ricardo do Valle, Artur L. Tavares, Galdino”.<sup>8</sup>

Para efeito deste trabalho, vamos considerar que a fundação da ICEB ocorreu em 25 de agosto de 1901.

### **3.4 Crescimento, Consolidação e Estruturação da ICEB**

A fundação da Igreja Cristã Paulistana, em 1901, levou seus fundadores e demais pioneiros que viriam a servir à igreja nascente, a um olhar para o horizonte à frente vislumbrando sua expansão. Contudo, não seria somente fundar igrejas, mas, também, ao mesmo tempo, seria necessário construir sua identidade, já que se tratava de uma denominação de origem nacional em formação.

#### **3.4.1 Expansão e Crescimento (1901 – 1930)**

A expansão da ICEB se deve não somente aos missionários estrangeiros vindos ao Brasil, mas também, aos missionários e obreiros nacionais, em sua maioria leigos, de forma que comunidades eclesíásticas foram se formando muito cedo, o que veio a resultar numa expansão da ICEB pelos estados de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Rio de Janeiro e Goiás.

Junto à Igreja Cristã Paulistana, outras igrejas fundadas na primeira década do século XX foram: a de Catalão, GO (1902), a de Santa Cruz, GO (1904), a da Cidade de Goiás, GO

---

<sup>8</sup> Disponível em: <<https://www.igrejacrstaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em: 15 fev. 2021

(1906), a de Jacareí, SP (1907), a de Conceição de Rio Verde, MG (1907) e a de Cuiabá, MT (1908).<sup>9</sup>

Na década seguinte, com a fundação da União Evangélica Sul-Americana, UESA, esta veio a exercer destacado papel na organização da ICEB. Além de receber e apoiar os missionários em suas atividades, a UESA foi responsável pelo envio para o campo de ação, dos seguintes missionários: Archibald e Bonina Tipple, James e Daisy Fanstone, Josias e Rettie Wilding, Arthur W. Archibald e Mildred Anna, Oliver e Dorothy Thomson, William S. Forsyth, Tom e Réne Macintyre, Henry e Betty Bacon, John e Ann Barnett, entre outros.<sup>10</sup>

### 3.4.2 Organização e Estruturação Denominacional (1930 – 1979)

O trabalho dos missionários, no início, foi caracterizado especialmente pelo ministério de venda e distribuição de Bíblias (colportagem bíblica), pela ação evangelizadora e por reuniões dos prosélitos em grupos que resultariam na formação das primeiras igrejas. No entanto, a partir de 1930, estas igrejas foram reunidas, de modo que foi fundada a instituição denominacional Igreja Cristã Evangélica. Ainda, nesta mesma década, foi fundado o Instituto Bíblico Goiano em 1938, pelo americano Arthur Wesley Archibald, atualmente, Seminário Teológico Cristão Evangélico do Brasil – SETECEB, em Anápolis, GO.<sup>11</sup>

A UESA, que cooperava com a ICEB e, também, com a Igreja Evangélica Congregacional (IEC), promoveu a integração entre elas em 1942, formando a União das Igrejas Evangélicas Congregacionais e Cristãs do Brasil (UIECCB). Esta união durou até 1969. Com a separação, a ICEB formou duas denominações: a Igreja Cristã Evangélica no Brasil (ICEnB), composta por igrejas localizadas no estado de Goiás, e a Igreja Cristã Evangélica do Brasil (ICEB), constituída por igrejas de São Paulo e Brasília (REILY, 1993). Em 1973 foi firmado o *modus vivendi* entre as duas alas, que assegurou a cooperação mútua, permitindo unificar a convenção das ICEB's e os materiais impressos, como revistas e jornal denominacional.<sup>12</sup>

O primeiro passo dado para uma fusão denominacional, ocorrido em 1973, veio consolidar-se em fevereiro de 1979 com as alas das Igrejas Cristãs Evangélicas se unindo por

<sup>9</sup> Disponível em: <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em: 15 fev. 2021

<sup>10</sup> Disponível em: <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em: 15 fev. 2021

<sup>11</sup> Disponível em: <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em: 15 fev. 2021

<sup>12</sup> Disponível em: <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em: 15 fev. 2021

meio de um concílio constituinte. Na época a ICEB era formada por 68 igrejas, hoje são cerca de 320 entre igrejas, congregações e trabalhos missionários distribuídos em 17 estados e o Distrito Federal.<sup>13</sup>

A ICEB tem sua estrutura denominacional baseada nos seguintes pilares: (a) Formação teológica: para isto, conta com o Seminário Teológico Cristão Evangélico do Brasil (SETECEB) que oferece cursos teológicos em nível médio, superior e pós-graduação; (b) Educação Cristã: com a produção de material impresso publicado por uma editora própria – Editora Cristã Evangélica; (c) Evangelismo: com ações em diversas frentes com fins de abordagem proselitista; (d) Missões Nacionais e Transculturais: a ICEB conta com uma agência missionária denominada Missão Cristã Evangélica – MCE, que além de propor a fundação de igrejas em áreas urbanas, tem ações evangelizadoras junto aos povos indígenas, ribeirinhos, dentre outros; e ainda conta com ações missionárias em vários países do mundo; (e) Ação Social: além de incentivar as suas igrejas locais quanto às iniciativas sociais, a ICEB mantém um núcleo social denominado Instituto Cristão Evangélico de Goiás, na cidade de Anápolis. Este local presta serviço de abrigo e assistência integral a crianças e adolescentes, prática esportiva, dentre outros.<sup>14</sup>

### **3.5 Archibald Macintyre: um Protestante Pioneiro no Brasil Central**

Entre os pioneiros da ICEB, encontra-se o escocês Archibald Macintyre. Já trouxemos informações sobre este missionário no presente capítulo, quando apontado entre os pioneiros da ICEB. Mas, o que mais pode ser apontado sobre este que é o sujeito histórico de nosso objeto de estudo?

De origem escocesa, Macintyre tinha como profissão a litografia<sup>15</sup>. Faustino (1985), ao escrever sobre os pioneiros da ICEB, vai dizer que Macintyre, uma vez se sentindo vocacionado para o trabalho missionário no Brasil, deixou sua atividade profissional a fim de preparar-se para partir para o campo de missão escolhido.

A motivação para vir ao Brasil, é possível que se deve ao despertar causado pelas leituras de livros publicados sobre o Brasil, notadamente aqueles que relatavam aspectos sociais e religiosos do País; dentre eles o livro publicado em 1894: “*América do Sul: O Continente*

<sup>13</sup> Disponível em: <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em: 15 fev. 2021

<sup>14</sup> Disponível em: <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em: 15 fev. 2021

<sup>15</sup> Arte de reproduzir pela impressão desenhos feitos com um corpo gorduroso em pedra calcária. (A litografia foi inventada em 1796 por Senefelder.). Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/litografia/>> Acesso em: 18 fev. 2021

*Negligenciado*”, onde a autora Lucy Guinness relata sua viagem realizada em 1893. Na descrição da autora, todo o continente latino-americano sofria de negligência espiritual. Consta que este livro era lido na Europa por jovens em suas reuniões de oração e estudo bíblico e nele ouviam falar sobre povos que viviam na escuridão, desejosos dos ensinamentos cristãos. A autora assim desafiava o leitor: “Quando o Brasil ouvirá o Evangelho? Você não ajudaria a levar a Verdade a esse continente negligenciado? ”.<sup>16</sup>

Foi neste ambiente de fervor missionário que Macintyre foi enviado ao Brasil pela SAEM, no início de 1907. Em um primeiro momento, residiu em São Paulo. Neste mesmo ano, enquanto aprendia a língua portuguesa e se adaptava à cultura brasileira, realizou a atividade de colportagem bíblica nos estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro, além do estado onde residia (FAUSTINO, 1985). Ainda quando se encontrava em São Paulo, “ele se dirigia a uma esquina no Bairro do Brás e tocava seu violino, e quando ajuntavam algumas pessoas, tentava pregar” (MACINTYRE, 2000, p. 7).

**Figura 1:** Fotografia do casal Margarida e Archibald Macintyre.



**Figura 2:** Quadro que atesta o período de permanência do missionário Macintyre junto à ICEB de Cidade de Goiás – GO.

GALERIA HISTÓRICA I.C.E. GOIÁS	
REV. ARCHIBALD e Da. MARGARIDA MACINTYRE	
Inaugurada em 02/07/2016	
Fundador: Pastor Frederick Charles Glass- 1906-1910	
Pastor Archibald Macintyre - 1910 - 1955	
Pastor Vital da Fonseca Neto - 1945 -1946	
Pastor Nicomedes Augusto da Silva -1956 -1957	
Pastor Gerson Ribeiro do Prado - 1957 -1958	
Pastor Manoel Teixeira de Menezes - 1958 - 1960	

**Fonte:** Mural com a galeria dos pastores da ICEB em Cidade de Goiás – GO (2020).

Nos dois anos seguintes, Macintyre seguiu a estratégia missionária dos demais pioneiros da ICEB, dispondo-se a realizar viagens pelo Brasil como colporteur. Dentre as suas atividades, neste período, ganha destaque a fundação de uma igreja em Cuiabá, em parceria com o missionário Morris Bernard, em 1908 (FAUSTINO, 1985).

Esta mesma viagem pelo estado mato-grossense levou Macintyre a alcançar o limite do território brasileiro com a Bolívia, no município de Corumbá. Em sua viagem de retorno, de

<sup>16</sup> Disponível em: <<http://icesjc.com.br/antes-da-fundacao>> Acesso em: 15 fev. 2021

passagem pelo sul do estado goiano, casou-se com a missionária, também escocesa, Margarida C. Russel, na ICEB de Catalão, no dia 23 de dezembro de 1909. A cerimônia foi realizada pelo secretário da missão SAEM, Bryce Ranken. A viagem a cavalo do casal recém-casado, de Catalão para Cidade de Goiás, então capital do Estado, onde iriam radicar-se, levou quase dois meses (FAUSTINO, 1985). Doravante, Macintyre tornou-se o primeiro missionário da ICEB residente em todo o estado de Goiás (TIPPLE, 1972). Conforme consta na galeria de pastores da ICEB de Cidade de Goiás, a estadia de Macintyre como pastor desta igreja compreendeu o período de 1910 a 1955. Ao fim deste período, o casal retornou ao seu país de origem (FAUSTINO, 1985).

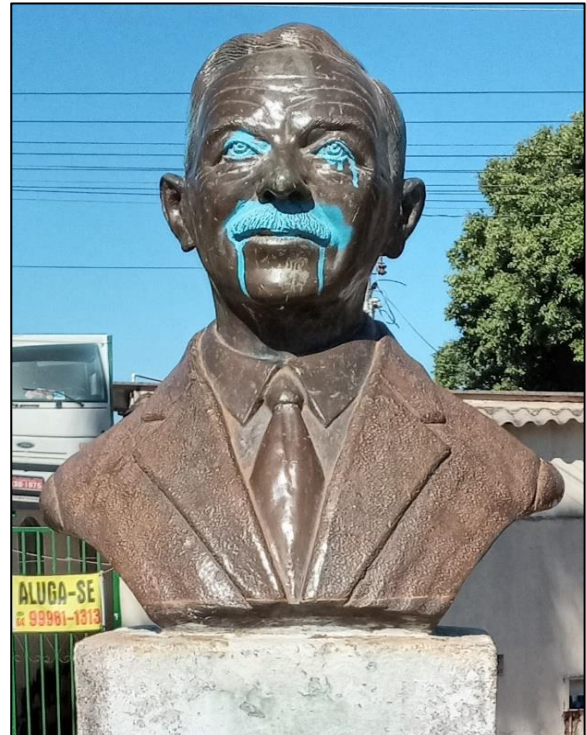
As atividades missionárias de Macintyre no estado de Goiás compreenderam: (a) a consolidação da fundação e o pastoreio da ICEB local (Cidade de Goiás), que a princípio contou com quatro pessoas batizadas pelo missionário Frederick Charles Glass, que lá esteve em duas ocasiões, quando das suas muitas viagens pelo interior brasileiro. Em Cidade de Goiás, inicialmente, os cultos se deram na casa do casal missionário; (b) visitas regulares aos povoados e vilas da região, sempre a cavalo, com o intuito de estabelecer pontos de pregação protestante; sendo que as pregações eram feitas nas ruas ao ar livre, pois as pessoas tinham medo de ceder suas casas para a realização de cultos; (c) ações evangelizadoras em outros municípios goianos com vistas à fundação de igrejas, como por exemplo, no município de Palmeiras de Goiás, onde hoje há uma praça com seu busto em sua homenagem, logo em frente à ICEB local. Alguns outros municípios goianos em que foram fundadas igrejas pelo missionário são: Nazário, Novo Goiás, Iporá e Jussara; (d) assistência ao posto missionário junto à etnia Karajá na Ilha do Bananal, no norte do estado, onde foi estabelecido pela missão, da qual fazia parte, um trabalho social que contava com um posto médico, uma escola e um leprosário; (e) a realização de uma incursão missionária ao Norte Goiano, ocasião esta em que desenvolveu as seguintes ações: assistência a alguns convertidos ao protestantismo; promoção e divulgação da fé protestante mediante a disseminação da Bíblia, aliada ao discurso religioso; reconhecimento das localidades que pudessem oportunizar a expansão da ICEB para aquela longínqua região (FAUSTINO, 1985).



**Figura 3:** Fotografia da placa exposta na praça que leva o nome do missionário Archibald Macintyre em frente a ICEB de Palmeiras de Goiás – GO.



**Figura 4:** Fotografia do busto em homenagem a Macintyre exposto na praça que leva o seu nome em Palmeiras de Goiás – GO.



**Fonte:** Caderno de campo do pesquisador (2021).

Vamos nos ater ao conhecimento desta incursão ao Norte Goiano no terceiro capítulo desta dissertação. Por hora, podemos afirmar que a incursão de Macintyre aos vales dos rios Araguaia e Tocantins em 1920 caracterizou-se por uma ação missionária protestante fundamentada nas perspectivas e nas pretensões que acompanhavam os ideais da UESA e ICEB, no que tange ao avanço do protestantismo para o interior do território brasileiro.

### 3.5.1 Macintyre e a Pretensão Protestante de Ação Missionária entre as Populações Amazônicas.

O ideal de se fazer o protestantismo avançar pelo interior do território brasileiro, rumo à Amazônia, foi buscado desde o primeiro momento das ações missionárias promovidas inicialmente pela SAEM e posteriormente pela UESA. O missionário pioneiro da ICEB, Frederick C. Glass, em 1908, em uma de suas incursões com a Bíblia pelo Brasil, narra em seu relato de viagem quais foram as suas pretensões ao chegar em Cidade de Goiás, então, capital do estado goiano, onde justamente anos depois Macintyre viria radicar-se:

Meu companheiro e eu chegamos a Goiás, o ponto mais distante da costa a que o evangelho havia sido levado até então na América do Sul. O meu colportor brasileiro e eu começamos a trabalhar para estabelecer um centro permanente de esforços evangélicos entre os católicos romanos, centro que constituísse uma base para o território índio que ficava situado na parte de trás (GLASS, 2018, p.71).

Ao fazer referência aos projetos missionários da SAEM, Faustino (1985) revela o trabalho iniciado no Brasil em princípio do Século XX, notoriamente direcionado para o interior do País, com proposta evangelizadora junto às populações indígenas do Maranhão, já na Amazônia Legal.

O apelo vindo do Maranhão, em favor dos índios das margens do Rio Tocantins, levou o Dr. Graham a estabelecer-se em Carolina, Maranhão, onde durante quatro anos permaneceu trabalhando entre os índios sem alcançar os resultados esperados (p. 33).

Quanto às ações da UESA, esta proposta aparece em publicação especial de sua revista informativa “*South America*”, em específico no nº 4, Vol. XV, Jul./Aug. 1936, ao destacar seus diversos trabalhos missionários no Brasil, apontando dentre eles os desenvolvidos pelo casal “o Sr. e a Sra. Kirkwood, em Palmeiras de Goiás”, que também, “assistiam o trabalho na Ilha do Bananal, entre os índios” (FAUSTINO, 1985, p. 14).

Da mesma forma, Reily (1993), ao abordar o período de crescimento do protestantismo brasileiro, aponta como um dos tipos de trabalhos realizados para este fim, as missões entre populações indígenas. Para tanto, busca fazer uma descrição histórica das tentativas missionárias protestantes frustradas, ainda no período do Brasil Colônia. Ao chegar ao século XX, destaca:

Missões denominacionais como a Missão Caiuá (associação de catequese dos índios), a Heart of Amazonia Mission, a obra do Summer Institute of Linguistics, a Missão Novas Tribos e também de igrejas individuais como a Batista no norte do país, a Luterana no oeste do Paraná, e a Metodista no Mato Grosso do Sul, entre outras, trabalham com o índio brasileiro (pp. 281, 182).

O avanço do protestantismo para o interior, com vistas a promover ações missionárias também entre populações tradicionais amazônicas, foi analisado por Araújo (2019), em sua tese de doutorado, com o título *Os Javaé e o Protestantismo: Salvação e Resistência (1896 - 1937)*. A autora dedica toda uma seção para abordar as incursões de diversos missionários protestantes ao Vale do Araguaia, dentre eles, Macintyre. Nessa seção, sua proposta consistiu em demonstrar que tais viagens tiveram dupla ênfase - “conhecimento e projetos de salvação e civilização” (p. 102). Ao fazer considerações sobre a incursão de Macintyre, a autora observa que sua viagem decorreu das resoluções do Congresso do Panamá, realizado em 1916 e envolvendo várias igrejas protestantes da América Latina, que dentre outras propostas, considerou o Brasil um campo missionário protestante, e por isso, a necessidade dos católicos e indígenas brasileiros serem vistos como alvos das ações evangelizadoras. Araújo entende também que a missão que

Macintyre representava, a UESA, buscava efetivar um trabalho missionário entre os indígenas da região. Por fim, a autora compreende a missão de Macintyre como parte da necessidade de atendimento aos pedidos dos protestantes do Norte Goiano que solicitavam a presença missionária na região, uma vez que as igrejas estruturadas demoravam a atendê-los (ARAÚJO, 2019).

Novamente Reily (1993), em sua reflexão sobre a marcha do protestantismo para o interior do Brasil, ao investigar os elementos constituintes do protestantismo missionário no País na Primeira República, lembra que, para compreender as incursões missionárias, é sempre necessário entender suas motivações e suas pressuposições filosóficas e teológicas subjacentes. Neste sentido, o autor afirma que o protestantismo, no cumprimento da sua missão, esperava que a pregação da salvação de “almas” mediante a posse pessoal da fé, formasse uma nova cultura religiosa. Para os missionários, os indivíduos, ao se tornarem cristãos protestantes, experimentariam “conversões e aplicações dos saudáveis princípios do protestantismo à vida do povo”. Para tanto, a meta era a “transformação total do país”, o que levaria ao “progresso” e “desenvolvimento da nação”. Para Reily, na prática missionária estava depositada a esperança de “liberdade dos seus cidadãos e instituições”, pois uma “moralidade pessoal”, com consequentes “benefícios à saúde e prosperidades individuais” se traduziria “em vantagens semelhantes”, não somente para os convertidos, mas para toda a Nação (pp. 268, 269).

Na pista dada por Reily (1993), entende-se que o protestantismo missionário via as populações interioranas do Brasil como pagãs, atrasadas, destituídas de moral e, de um modo geral, miseráveis. Por outro lado, o protestantismo era representado como fator de transformação do indivíduo e, conseqüentemente, da Nação como um todo, uma vez que a fé protestante resultava em princípios saudáveis, como geradora de moralidade, progresso, saúde e prosperidade. Macintyre era detentor desta visão de mundo, como veremos no decorrer do relato da viagem que realizou ao Norte Goiano em 1920.

#### **4 A VIAGEM DE MACINTYRE AOS VALES DOS RIOS ARAGUAIA E TOCANTINS EM 1920**

“O sonho de tantos anos finalmente estava se realizando! Estávamos mesmo flutuando no Araguaia, o habitat natural dos índios Carajás, o Rei dos rios! ” (MACINTYRE, 2000, p. 15)

“Depois de terminar os detalhes de nossa viagem de 1.500 km por terra, nos despedimos da boa gente de Porto Franco, sentindo mais a separação dos dois Carajás, ambos realmente ‘gente boa’ ” (idem, p. 72).

“Durante aquele tempo cobrimos 3.600 quilômetros, dois terços dessa distância em lombo de animal, um terço em uma ubá e, durante toda a viagem não encontramos nenhum outro missionário ou colportor” (idem, p. 103).

A viagem de Macintyre pelo Norte Goiano, em 1920, teve como motivação primeira, dar um passo à frente nas atividades da missão que representava. Isto porque já se havia passado uma década de seu estabelecimento em Cidade de Goiás, que estrategicamente tinha sido pensada como aquela que viria a ser uma base avançada da UESA com vistas a um futuro trabalho missionário protestante com os povos indígenas do Araguaia. No capítulo anterior, estas pretensões já foram apontadas, quando feitas citações das ações do missionário que antecedeu Macintyre em Cidade de Goiás, Frederick C. Glass.

Portanto, tendo Glass estabelecido um posto missionário em Cidade de Goiás em 1906, como sugere a galeria de pastores da ICEB nesta cidade (CADERNO DE CAMPO DO PESQUISADOR, 2020), posteriormente veio realizar duas viagens ao Araguaia, uma em 1909 e outra em 1919 (GLASS, 2018). Assim, a incursão de Macintyre, que em um primeiro momento desceu o Rio Araguaia, constituiu-se na terceira visita de missionários da UESA àquela região pretendida pela Missão. Contudo, diferentemente de Glass, uma vez que Macintyre empreendeu o retorno de sua viagem pelo vale do Rio Tocantins, este percurso permitiu a ele conhecer outros grupos populacionais do Norte Goiano.

Neste capítulo vamos tratar das pretensões e ações missionárias que Macintyre menciona ao longo da narrativa de sua viagem. Vamos discorrer sobre esta viagem e como ocorreram os contatos com as populações nortistas. Ao mesmo tempo, vamos apontar as compreensões do missionário sobre as populações com as quais manteve contato.

#### 4.1 “Um Mundo Desconhecido<sup>17</sup>”: Panorama do Norte de Goiás na Década de 1920

Que maior espetáculo, mais sumptuoso e soberbo cenário pantheístico, poderá encontrar o paisagista exigente e o turista perspicaz que deparar com o misterioso e incomparável sertão goiano, onde não sabemos que mais admirar – se a majestade do céu equatorial, se a exuberância glorificadora da terra virgem? (A Informação Goyana, p. 9)

Foi com a indagação acima que a revista *A Informação Goyana* (1917) abriu a matéria com abordagem informativa sobre o Norte de Goiás. Segundo seus editores, a revista foi editada mensalmente entre os anos 1917 e 1935. O seu fundador e diretor foi Henrique Silva, e contou com diversos colaboradores, dentre eles Leopoldo de Bulhões, Capistrano de Abreu e Ayres da Silva. A revista, que teve sua redação e impressão na cidade do Rio de Janeiro, tinha como proposta divulgar as possibilidades econômicas do Brasil Central.

Assim, na matéria acima citada, após a introdução do assunto que buscava exaltar aspectos físicos de uma região caracterizada pelo que era ainda misterioso e desconhecido, a matéria, então, propôs uma reflexão lembrando qual, por outro lado, era a condição do Norte Goiano dentro do cenário brasileiro:

O norte goiano, isolado do resto do país, com suas fabulosas riquezas e aspectos físicos os mais interessantes é um mundo extraordinário de revelações e surpresas, um braço do gigante Brasil atrofiado pela incuria criminosa dos poderes competentes, pelo abandono a que foi condenado. (p. 9)

O estado de Goiás adentrou ao século XX ainda sofrendo com os impactos da crise econômica decorrente da decadência da mineração aurífera, ocorrida em fins do século XVIII. Palacin e Moraes (1994) caracterizam o estado goiano nas primeiras décadas do século passado como um estado isolado, devido à precária comunicação com o restante do País, baixíssima densidade populacional e esta, por sua vez, predominantemente rural e, economia quase exclusivamente de subsistência.

Segundo o censo de 1900, Goiás contava com uma população de 255.284 habitantes; o de 1920 indicava que a população havia dobrado para 511.919. Grande parte desta população fazia do Sudeste Goiano a região mais povoada, em razão da sua proximidade com o Triângulo Mineiro e pela presença da estrada de ferro (PALACIN, MORAES, 1994). Não obstante ao rápido aumento populacional, o estado contava ainda com uma baixíssima densidade demográfica. De modo que grandes extensões do estado eram pouco povoadas ou totalmente

---

<sup>17</sup> Título da matéria publicada pela revista *A Informação Goyana* em edição de 15 de agosto de 1917 que traçou uma interessante abordagem do Norte de Goiás.

Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=176648&Pesq=%22%20mundo%20desconhecido%22&pagfis=29>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

despovoadas. Regiões como o Sudoeste, o “Mato Grosso Goiano”, e a região limítrofe com a Bahia, “apenas começavam a ser desbravadas” (p. 91).

Quanto à região norte de Goiás (atual Estado do Tocantins), os primeiros povoados que se formaram em decorrência da mineração do ouro, no século XVIII, foram os de Arraias, São Félix, Natividade e Porto Real (atual Porto Nacional). Apesar da decadência da mineração, nos séculos seguintes, a população nortista, em meio ao processo de ruralização, veio a se expandir com a extensão da lavoura e principalmente da pecuária (PALACIN; MORAES, 1994).

Em matéria referente à população de Goiás, a revista *A Informação Goyana*, de 15 de fevereiro de 1920, apontou que o Norte Goiano computava naquele ano uma população que girava em torno de 100.000 habitantes. A mesma matéria destacou que a população do Norte, mais escassa, estava sendo nos últimos anos, em razão das secas periódicas do Nordeste brasileiro, o destino de um grande número de famílias oriundas dos estados vizinhos – Maranhão, Piauí e Bahia -, levados a Goiás à procura do vale fértil do Tocantins.

Assim, a realidade socioeconômica de Goiás como um todo, nas primeiras décadas do século passado, era crítica, como já destacado, muito mais em particular para a região Norte, que se encontrava ainda muito distanciada dos principais eixos comerciais de Goiás – Minas Gerais e São Paulo.

Não obstante a tudo isso, voltando a considerar a realidade econômica do Norte de Goiás pós-mineração, então, se a sociedade goiana com sua percepção de tempo e trabalho diferente da europeia, ainda haveria de alcançar progresso, este certamente se passaria pela pecuária.

Esta atividade econômica, que fora uma atividade secundária nos tempos do ouro, com a decadência mineradora desenvolveu-se pelos sertões do “Arraial de Flores, Arraias, São João da Palma (atual município de Paranã-TO), Conceição, entre outros formadores do Rio Tocantins” (CHAUL, 1997, p. 87). Esta atividade se tornou a única possibilidade de conquista de mercado; isto, dado ao fato de que, indiferente às dificuldades de transporte, o gado se autotransportava, assim compensando a precariedade das estradas e até a sua inexistência. A versatilidade deste produto econômico promoveu a ligação de Goiás a várias regiões do Brasil (CHAUL, 1997).

Já quanto à agricultura, que junto com a pecuária “sempre foram atividades complementares na economia de Goiás” (CHAUL, 1997, p. 95), esta veio a se caracterizar predominantemente por uma produção de subsistência que esteve restrita aos produtos básicos da alimentação goiana, a saber, o milho, o arroz, o feijão e a farinha, produzidos em todas as vilas de Goiás (idem).

Novamente, segundo aponta a revista *A Informação Goyana* (1917), os produtos do Norte Goiano abasteciam os comércios dos estados de Pará, Maranhão, Bahia e Minas por rotas fluviais, de maneira que três terminais de escoamento são destacados:

Os fazendeiros e criadores dos municípios de Arraias, Chapeu, Taguatinga, Palma e Peixe, fazem de Barreiras, ponto terminal da navegação do rio Grande, na Bahia, o centro principal de seu commercio; enquanto os de S. José do Duro, Natividade, Conceição e Porto Nacional, demandam o porto de S. Marcello, ponto terminal da navegação do rio Preto, também em território bahiano. Pedro Affonso e Bôa-Vista, ambos à margem do Tocantins, porque ficam na extremidade norte de Goyaz, canalizam os seus productos para Maranhão e Pará. (p. 10).

Considerando a importância dos pontos terminais de navegação no estado baiano para escoamento dos produtos do Norte Goiano, e, ao mesmo tempo que propondo a solução para o isolamento da região com respeito ao restante do País, então, a mesma matéria aponta como saída a interligação das três grandes bacias hidrográficas, a saber, do Araguaia, do Tocantins e do São Francisco; de modo que esta viesse acontecer com a reativação da navegação do Araguaia até a confluência com o Tocantins, então, continuando por este a montante, indo a um ponto acima de Porto Nacional, no município do Peixe na margem esquerda, ou até o município de Palma (atual Paranã-TO), localizado às margens do Rio Paranã, afluente do Tocantins, na margem direita. Por sua vez, a ligação dos rios do Norte Goiano com o São Francisco, dar-se-ia com a construção da ferrovia entre Porto Nacional e o Porto de São Marcello, na Bahia, numa extensão aproximada de 420 quilômetros. O editor da matéria, então, conclui que, uma vez executadas estas ações, ficaria “maravilhosamente solucionado o importante problema da região do norte goiano, quer do ponto de vista social, quer do econômico [...]” (*A Informação Goyana*, p. 10).

Sobre a condição econômica do Norte Goiano, Nars Fayad Chaul destaca que no processo de transição da mineração para a agropecuária, a região estava levando mais de um século para se recuperar. Este autor, em *Caminhos de Goiás: da Construção da Decadência aos Limites da Modernidade* (1997), propõe a pertinente discussão do conceito de decadência e pobreza cunhadas em literaturas produzidas por viajantes que no século XIX incursionaram por Goiás e, também, em relatórios dos governadores de Províncias do mesmo período; de maneira que tais representações da condição social goiana vieram a definir a historicidade da região e, conseqüentemente, a produção historiográfica local. O autor, valendo-se da abundância dos relatos de viagem de viajantes como Dr. Pohl (1810), Burchell (1827), Gardner (1836) e Castelnau (1843) que transitaram no território de Goiás, chegando inclusive a alcançar a distante região norte goiana em período posterior à mineração, conclui que todos eles foram unânimes em descrever a sociedade goiana numa condição de decadência (CHAUL, 1997).

Os argumentos alegados para justificar o quadro por eles pintado, retratando a decadência do território goiano, contaram com os seguintes contornos, conforme explica Chaul:

A precariedade das estradas e as poucas existentes isolavam Goiás, a carência das comunicações isolava o comércio (Pohl), a incapacidade do povo em se superar o isolava (D'Alincourt). As casas abandonadas nos arraiais, para onde o povo ia apenas em ocasião das festas religiosas (Saint-Hilaire), eram o retrato do sertão de Goiás. Rural e sem produção agrícola, rico em ouro e pobre em alimentos, carente de tudo e sem forças para sair do marasmo (Cunha Matos e Taunay). Reino do ócio e da preguiça [...] (1997, p. 58)

O autor tem, pois, como proposta, desconstruir as ideias de atraso e pobreza da região e da população goiana. Procura argumentar demonstrando que a lente com a qual tais viajantes olhavam Goiás fazia com que eles avaliassem a condição da sociedade local sob um prisma pré-estabelecido, sendo este, então, a partir de suas sociedades de origem.

[...] com seus olhares repletos de progressos europeus, conseguiram vislumbrar a decadência comum a todos, imagem gravada como se fosse a memória de um povo, como se fosse a realidade vivida por todos e não como se fosse o desejo do que não viam: a imagem do progresso invertida na janela do tempo (CHAUL, 1997, p. 35).

Assim, como cidadãos de uma sociedade “modelo”, os relatos dos nobres viajantes deixaram implícito qual o ideal de sociedade que propunham para o suposto “decadente” povo de Goiás, conforme pondera Chaul:

[...] Goiás precisava de mão-de-obra produtiva, de trabalho livre, de substituição do ócio pelo negócio. Goiás carecia de povoamento, de gente para produzir, de capital e desenvolvimento. Goiás, portanto, era totalmente diferente da terra que povoava as ideias dos viajantes, e divergia ao extremo daqueles padrões europeus de modernidade e progresso, padrões esses que tinham presentes a ética protestante do capitalismo (ou seja, trabalho, parcimônia, ascetismo) e a superpopulação do século XIX (1997, pp. 35, 36).

É por essa razão que Chaul (1997) vai, então, tocar no ponto nevrálgico da questão e, para isso, lançar a seguinte indagação: “Seria possível tachar de decadente uma sociedade que nem chegou a atingir o padrão de modernidade/progresso dos europeus?” (p.36). E isto, mesmo nos tempos áureos da mineração. Assim, o autor viabiliza a abertura de espaço para outros possíveis elementos que possam ser apresentados na construção ou desconstrução da ideia de decadência e atraso da região de Goiás. Neste sentido, portanto, o proveito dos relatos de viagem, no dizer de Ana Maria Belluzzo (1996), é que esta é uma modalidade literária carregada de importância para os estudos e produção historiográfica, com “possibilidades de novas aproximações com a história do Brasil”, uma vez que, nas obras dos viajantes, o Brasil é pensado sob uma outra ótica e, portanto, “a condição de nos vermos pelos olhos deles”. (p. 10).

Os apontamentos de Chaul sobre a visão dos viajantes europeus a respeito da região e povo goiano, e isto, de maneira a associá-los ao discurso do também europeu, Archibald



Macintyre, nos ajudam a entender a narrativa do missionário protestante, que das suas experiências com populações do Norte Goiano, fez sua própria literatura de viagem, com o título *Descendo o Rio Araguaia*. Neste sentido, importa considerar ainda o que Belluzzo (1996) percebe ocorrer neste processo de construção histórica. Esta autora compreende que este processo vem demonstrar: “a construção da identidade europeia”; “modos como as culturas se olham e olham as outras”; “como estabelecem igualdades e desigualdades”; “como imaginam semelhanças e diferenças”; e, “como conformam o mesmo e o outro” (p. 10).

#### **4.2 Entre “Selvagens” e “Civilizados”<sup>18</sup>: Populações do Norte Goiano**

Archibald Macintyre, em sua viagem pelo Norte Goiano, procurou fazer um levantamento das populações da região, ainda que ele não fosse um etnólogo ou explorador de territórios desconhecidos, à semelhança de tantos outros que por aquela região incursionaram movidos por tal motivação. Contudo, como representante da missão UESA, vislumbrava a expansão do Protestantismo de Missão para regiões e povos longínquos.

O interesse da UESA em estabelecer postos missionários entre os indígenas ocorreu em um período em que o protestantismo missionário brasileiro voltava sua atenção às muitas etnias existentes no país. Gonçalves (2011), ao tecer considerações sobre as ações evangelizadoras entre povos indígenas, decorrentes dos esforços conjuntos das igrejas missionárias protestantes nas primeiras décadas do século XX, descreve as justificativas que motivaram estas igrejas a atuarem nesta área. De acordo com o autor, foram elas: (1) promoção da evangelização dos indígenas, como meio de contribuição à pátria brasileira, em que, neste sentido, as missões religiosas protestantes, à semelhança das missões católicas, “advogavam para si virtudes civilizadoras, patrióticas e morais” (p. 158); (2) transformação do caráter dos indígenas mediante a mensagem evangelizadora, uma vez que esta, sendo dotada de elementos divinos, haveria de operar de modo a “‘redimi-los’ da condição de ‘selvageria’ em que se achavam” (p. 172); (3) promoção de atividades educacionais, industriais, médicas e de evangelização, visando o desenvolvimento social dos indígenas, tanto entre eles, bem como, com mundo ao seu redor (ibidem).

Particularmente, quanto aos povos indígenas do Norte Goiano, público alvo já há longo tempo da missão UESA, Macintyre, em seu relato de viagem, teceu comentários até mesmo

---

<sup>18</sup> O subtítulo aqui busca lançar mão de “adjetivos hierarquizadores utilizados por Macintyre na sua narrativa – *selvagens, semi-selvagens, selvagens encantadores e civilizados*” (ARAÚJO, 2019, p. 151) - em referência às populações do Norte Goiano.

sobre etnias com as quais não manteve contato, revelando que, de certa forma, buscava valorizar ao máximo a região pela qual transitou.

As etnias indígenas que habitavam a região ao longo da qual Macintyre incursionou podem ser divididas conforme as localizações de suas aldeias em: etnias da Bacia do Araguaia, a saber, os Xavante, habitantes do Rio das Mortes, afluente da margem esquerda do Araguaia, no estado de Mato Grosso; os Tapirapé, habitantes do rio homônimo, afluente da margem esquerda do Araguaia ainda no estado mato-grossense; os Kaiapó, habitantes da região entre os rios Araguaia e Xingu, já no território paraense; os Javaé, habitantes do interior da Ilha do Bananal, distribuídos em três aldeias ao norte da ilha, junto a uma grande lagoa que comunica suas águas com o braço oriental (furo) do Araguaia, e os Karajá sobre os quais, mais à frente, serão dadas informações mais detalhadas; e, etnias da Bacia do Tocantins, a saber, os Canoeiros, habitantes de afluentes da margem esquerda do Tocantins; os Krahô, habitantes do Rio Manoel Alves Pequeno, afluente da margem direita do Tocantins; os Apinajé, habitantes da margem esquerda do Tocantins; e os Xerente, que à semelhança dos Karajá, logo mais à frente serão objeto de informações mais detalhadas (ARTIAGA, 1947).

A viagem de Macintyre, em um primeiro momento, compreendeu o trecho em descida do Rio Araguaia a partir de Santa Leopoldina (atual Aruanã-GO) até a cidade de Conceição do Araguaia-PA. O retorno, ocorrido rumo ao Sul Goiano, por via terrestre, deixando o Araguaia em direção ao Rio Tocantins, então, passando pelos municípios de Porto Nacional, Natividade e Palma (atual Paranã-TO), no denominado Vale do Tocantins, oportunizou ao longo deste extenso trajeto o encontro com indígenas de diferentes etnias, comunidades de famílias negras, sertanejos e, naturalmente, grupos urbanos.

Com a intenção de apontar os diversos grupos populacionais do Norte Goiano, quanto ao modo de classificá-los de selvagens, semisselvagens e civilizados, a partir de conceitos que ainda serão considerados neste capítulo, a seguir procuramos situar os grupos populacionais com os quais o missionário se encontrou, de maneira a vê-los como se encontravam no período em que Macintyre incursionou pela região norte goiana, ou seja, na década de 1920.

#### 4.2.1 Etnia Karajá

Paul Ehrenreich, em sua expedição pelo Rio Araguaia, em 1888, relata que os Karajá se encontravam no curso médio do Rio Araguaia, entre a barra do Rio Crixás e a primeira grande corredeira de São Miguel. Neste trecho do rio estavam situadas de 12 a 15 aldeias de diferentes tamanhos. Já o número total de Karajá contabilizado pelo etnólogo Fritz Krause, em 1908, era de 815 indivíduos. Em um censo posterior, agora de 1939, William Lipkind, contou 795 indivíduos Karajá (EHRENREICH, 1948).

Ehrenreich (1948) classificou a etnia Karajá como *sui generis*, devido à singularidade do “idioma, costumes e constituição física peculiares, no meio das grandes nações Jê bem caracterizadas” (p. 18).

Por sua vez, Padberg-Drenkpol (1926) sugere, a partir de propriedades da cultura Karajá, como as tradições e o estilo de seus artefatos, que sua imigração para o Araguaia se deu a partir de regiões mais setentrionais. Valendo-se, sobretudo, dos estudos do etnólogo Fritz Krause sobre o povo Karajá, quando da sua expedição ao Araguaia em 1908, a provável conclusão da etnografia Karajá é que antes da chegada ao Araguaia, os Karajá tenham tido contato com a cultura do Chaco<sup>19</sup>, onde mais tarde absorveram dos Guarani elementos da cultura ocidental do Norte. Em posterior deslocamento para o Leste, já então, na região do Araguaia, “entraram, juntamente com os povos do alto Xingú, em relações directas com as culturas do norte, por meio da população pre-tupi do sul da Amazonia central” (p. 80).

Peculiar ao povo Karajá é o seu modo de vida que é determinado pelo ciclo de cheia e vazante do rio. A estação chuvosa, que tem o período de novembro a maio, leva o Araguaia a atingir o seu nível de água mais elevado, inundando grande parte das planícies mais baixas. Neste período, os Karajá abrigam-se em terrenos mais elevados, passando a dedicar-se ao plantio de roças e à caça. A pesca, neste período, fica limitada às lagoas (EHRENREICH, 1948).

Por sua vez, a estiagem que vai de junho a outubro resulta, com a vazante do rio, no aparecimento de grandes extensões de praias. É o tempo em que os Karajá moram sobre o rio e a atividade de predominate interesse é a pesca (EHRENREICH, 1948).

Os relatos de Macintyre sobre a sua viagem ao longo do Araguaia sugerem claramente que o período do ano em que ela ocorreu fosse o da estiagem, pelas características da paisagem

---

<sup>19</sup> Designa “uma ampla planura que se estende por cerca de 700 mil quilômetros quadrados, abrangendo territórios da Bolívia, Argentina, do Paraguai e Brasil, limitando-se com os Pampas ao sul do rio Salado, com a região andina a oeste, com o planalto de Chiquitos e Velasco a noroeste, e com os rios Paraguai e Paraná. Tanto do ponto de vista cultural quanto econômico, o Chaco é uma zona de transição entre a planície da bacia amazônica, a planície argentina e a zona subandina. As culturas confinantes de todas essas regiões se misturam no Chaco, produzindo um novo tipo de civilização” (CARVALHO, 1992, pp. 457-460).

e situações relatadas. As experiências vivenciadas pelo missionário com os Karajá, que ainda serão consideradas neste capítulo, apontarão para estas evidências. Por ora, consideramos importante trazer alguns elementos históricos das populações com as quais o missionário manteve contato.

#### 4.2.2 Etnia Xerente

Benedicto Propheta, em sua expedição pelo Norte Goiano, em 1923, situou os Xerente vivendo na bacia do médio Tocantins e disseminados nas seguintes aldeias:

"Panella de Ferro" ou "Pranchú", oito leguas abaixo da VÍlla de Pedro Affonso; "São João", defronte de Pedro Affonso; "Aldeia da Cachoeira", abaixo de Piabanha, cinco leguas; "Ribeirão dos Bois", á margem esquerda do Tocantins, a quatro leguas de distância de Piabanha; "Aldeia do Varedão", a margem direita, distante cinco leguas do arraial acima; "Aldeia da Providencia", a margem esquerda, apenas a duas leguas do mesmo arraial; "Morro Grande", a margem esquerda do Tocantins e a maís afastada de Piabanha, a 36 leguas, e distante do Araguaia dez leguas, calculadamente; "Rio Preto", a margem direita do Tocantins e a esquerda do Rio do Somno, distante doze leguas de Piabanha; e a aldeia do "Buqueirão do Funil", a duas leguas de Piabanha (PROPHETA, 1926, pp. 218, 219).

Depreende-se da descrição que a etnia Xerente, na década de 1920, compunha-se de seis aldeias à margem direita do Tocantins e três, à esquerda. De todas elas, a única aldeia recenseada por Propheta foi do Boqueirão do Funil que contou com 153 indivíduos. A partir deste número, o autor estimou a população total Xerente em 1500 pessoas (PROPHETA, 1926).

O viajante destacou que os produtos cultivados pelos Xerente eram milho, feijão, arroz, cana de açúcar, banana, andú e mandioca, este último plantado em pequenas leiras uniformes. Acrescentou, ainda, que os Xerente mantinham seu comércio de permutas quase exclusivamente em Piabanha (margem direita do Rio Tocantins), com exceção dos moradores da aldeia de Morro Grande que, em razão da proximidade, mantinham suas transações comerciais com as populações do Araguaia (PROPHETA, 1926).

Também, a partir de seu juízo, considerou que o contato dos Xerente com a civilização acarretara danos que geraram costumes viciosos aos hábitos da população indígena da região (PROPHETA, 1926).

Macintyre, em sua estadia com os Xerente, relata a luta do povo junto ao Governo pela demarcação de suas terras. Algo que, por sinal, vinha exigindo que fossem realizadas viagens periódicas à tão distante capital federal (MACINTYRE, 2000). Ainda, por sua vez, o antropólogo David Maybury-Lewis deparou, em 1955, com a questão da proteção do território Xerente ainda por resolver. Os Xerente reclamavam a devolução de suas terras originais que estavam sendo continuamente invadidas e apropriadas pelos criadores de gado, acarretando

repetitivos conflitos. Depreende-se do relato e mapa do território Xerente produzido pelo antropólogo que as aldeias da margem esquerda do Rio Tocantins não mais existiam naquela ocasião, nem mesmo aldeias rio abaixo mais distantes do Posto do Serviço de Proteção ao Índio (atual Funai) em Tocantínia. Portanto, naquele ano, o território Xerente estava limitado às aldeias circunscritas ao município de Tocantínia, entre os rios Tocantins e Sono (MAYBURY-LEWIS, 1990).

#### 4.2.3 População Negra Rural

As comunidades rurais negras, no Norte Goiano, originaram-se da mão de obra escravizada decorrente da atividade econômica mineradora na margem direita do Rio Tocantins, no século XVIII. A crescente população de negros nos núcleos mineradores do Norte Goiano fez com que em algumas cidades como São Félix, Natividade, Carmo e Arraias a população negra fosse superior a 70% e, nos demais arraiais auríferos, nunca esteve abaixo de 45% da população. Ainda, sobre a presença negra no Estado de Goiás, Silva (1998) afirma:

Aliás, no particular da Comarca do Norte (1.809), todas as cidades derivadas da economia do ouro, mantiveram no século XVIII, no XIX e até o presente, um índice populacional predominantemente negro (pp. 372, 373).

Todavia, dado que a atividade mineradora impunha ao trabalho escravizado excessivo e esgotante esforço físico, gerando por isso mesmo maus-tratos e frequentes punições injustas, tal situação servil, associada à falta de qualquer qualidade alimentar, sanitária e de habitação, levaram os escravos a articular fugas individuais ou coletivas dos cativeiros que, por sua vez, vieram resultar na formação de quilombos<sup>20</sup> na região. Também, a esperança de vida livre dos escravizados nas minas levou um grande número deles a conseguir ajuntar em ouro o preço de sua liberdade, mediante pequenos desvios acumulados ou trabalhos extras em benefício próprio. Silva (1998) citando Palacín sobre a mineração goiana, onde a do Norte foi das mais ricas, afirma, “...não há, praticamente, arraial sem sombra de seu quilombo” (p. 380).

A formação de quilombos pelos negros fugidos contou com fatores relativos à geografia física da região que favoreceram ao isolamento das comunidades que iam sendo fundadas. Dentre os núcleos e suas respectivas localizações, destacam-se: (1) o vale do Rio Paranã: afluente do Rio Tocantins, com seus esconderijos naturais; suas serras vizinhas, como a Serra do Mocambo; há, nesta região, ainda hoje, grande concentração de comunidades de negros,

---

<sup>20</sup> Ajuntamentos de escravos negros fugidos que buscavam lugares afastados e de mais difícil acesso, e, portanto, inacessíveis aos ataques. Proliferaram como sinal de resistência e de revolta contra o sistema escravista colonial. Assim, foram surgindo os quilombos como “sociedade alternativa ou paralela de trabalho livre” (SILVA, 1998, p. 20).

denominados de Kalungas; (2) entre os Rios Araguaia e Tocantins, na região do “Bico do Papagaio”, os foragidos que se escondiam nas densas matas da região vieram formar a comunidade negra de São Sebastião; (3) no Rio do Sono, a comunidade negra denominada Mumbuca; (4) Chapada dos Negros, no município de Arraias, onde há vestígios de uma grande comunidade negra; (5) Quilombos de Natividade, tido como o segundo maior grupo de fugitivos de Goiás; (6) no acidentado vale dos ribeirões Custódio e Traíras, comunidade Mocambo, no município de Paranã-TO, provável remanescente de quilombo; ainda, neste mesmo município, as comunidades São Salvador e Retiro, localizadas à margem do Rio Maranhão, um dos principais formadores do Rio Tocantins, onde praticam a agricultura de subsistência, cultivando principalmente a mandioca, arroz e milho; (7) Comunidade do Miradouro, remanescente de quilombos, no município de Peixe-TO, onde era frequente a dança do tambor; (8) Comunidade Fazenda Aroeira, em Novo Acordo-TO, área do antigo Porto Nacional; (9) Comunidade Barra do Aroeira, no município de Santa Tereza-TO; (10) Comunidade Santa Rosa, no município de Natividade-TO, ainda chamada “Quilombo dos Manganos” (SILVA, 1998).

#### 4.2.4 População Sertaneja

A comunidade sertaneja que foi se formando ao longo do século XIX no Norte Goiano contava com as seguintes características: a principal atividade econômica do sertanejo era a pecuária; esta, por sua vez, produzia uma larga mestiçagem com os índios e, também, em menor escala com o negro, de modo que foram aproveitados como mão-de-obra na criação de gado; os habitantes desta região, ao mesmo tempo que se dedicavam à pecuária, também, desenvolviam outras práticas econômicas como a exploração do babaçu, o plantio de pequenos roçados, o comércio rendoso do sal e a faiscação (PALACÍN; MORAES, 1994).

Já sobre a condição de vida dos sertanejos pobres, ou seja, aqueles que por partilharem o mesmo espaço territorial com grupos políticos e econômicos dominantes, como fazendeiros e coronéis, e que, portanto, viviam em condições de exploração e dominação, estes de acordo com Cormineiro (2009) exerciam uma variedade de atividades, de modo a transparecer a relação entre trabalho e natureza, sem qualquer categorização profissional:

“Assim, a atividade primordial do sertanejo pobre era o cultivo da terra, ou seja, eram lavradores, porém nos intervalos desta atividade, ou concomitantemente, era também caçador, pescador, apanhador de castanhas, arrieiro, quebrador de coco babaçu, piloto de bote, peão do eito, remeiro, extrator de caucho (borracha). No campo ou nas povoações, estas atividades eram realizadas pelos sertanejos pobres em regimes de camaradagem, jomale e agregação...” (pp.173,174).

Propheta (1926), por sua vez, tecendo considerações sobre o que viu da realidade sertaneja no Norte Goiano, em 1923, ponderou que pelo fato de ser uma região pouquíssima

povoada, exigia que as famílias vivessem sobretudo dos recursos da terra e quanto a outros gêneros de primeira necessidade não disponíveis, como café, sal e querosene, esses eram importados de estados vizinhos como Bahia e Piauí; quanto ao vestuário, tanto para o homem quanto para a mulher a muda de roupa que importava era da “festa do divino ou do Bom Jesus” (p. 196), para os demais dias uma muda de roupa feita de algodão, por eles mesmos cultivado e fiado a roca, bastava. Todavia, por onde quer que tenha passado, o que repetidamente saltou aos olhos do viajante foi o contraste da realidade do sertanejo do Brasil Central em relação à população urbana do distante litoral. Ele, então, reafirma que a condição de vida sertaneja se dava em “nucleos de lavradores disseminados em pequenos agrupamentos que por allí vivem, inteiramente ignorados dos centros populosos, onde aparecem acossados por carencias insupríveis nos campos” (p.203).

Ainda, neste mesmo sentido, Palacín e Moraes (1994) destacam que a condição de isolamento geográfico e cultural em que estavam vivendo os habitantes da região, em razão da falta de meios de comunicação com outras regiões do País, fez com que conservassem entre eles “o modo de vida da época colonial” ou, até mesmo, “a regressão dos costumes ou indianização do modus vivendi” (p. 62).

#### 4.2.5 Populações Urbanas

Macintyre, em seu trânsito pelo Norte de Goiás, procurou ao longo de seu trajeto, alcançar cidades que pudessem oportunizar melhores resultados à sua atividade missionária de colportagem bíblica – venda e distribuição de literatura protestante, em especial, Bíblias. A passagem por cidades possibilitou, em grande medida, a aquisição de provisões necessárias à continuidade da viagem.

Conceição do Araguaia, estado do Pará, na margem esquerda do Rio Araguaia e o povoado de Porto Franco, na margem oposta do rio, em território norte goiano, marcaram o ponto final da primeira etapa da viagem de Macintyre que, até então, consistiu no trajeto em descer o rio.

Porto Franco, hoje Couto Magalhães, contava na segunda década do século passado com uma população estimada de 1500 (um mil e quinhentos) habitantes. Nesta vila havia duas crescentes colônias, a baiana e a maranhense. O porto local constituía-se num importante entreposto comercial, onde produtos do Norte Goiano eram escoados para a capital paraense, Belém. A economia local girava em torno do caucho, por se tratar, junto à cidade vizinha paraense, de uma região caucheira (*Jornal Norte de Goyaz*, 15 mar. 1911, n. 132, pp.1, 2).

**Figura 5:** Mapa com a localização no Rio Araguaia onde o missionário encerrou sua viagem pelo rio.



**Fonte:** Banco de Informações e Mapas dos Transportes da Secretaria Executiva do Ministério dos Transportes (2001) “adaptação do autor”.

Uma vez encerrada a primeira, a segunda etapa constituiu-se de trajeto por terra que, num primeiro momento, deixou o Araguaia seguindo em direção ao Tocantins, de modo a vir a alcançar a cidade de Porto Nacional.

Porto Nacional, à época com população urbana de sua sede estimada em 2000 (dois mil) habitantes e população total do município podendo alcançar dez mil habitantes, contava com Paço Municipal, agência postal, mercado público, cadeia, o mais imponente e importante templo católico do Norte de Goiás – Igreja Matriz de Nossa Senhora das Mercês, um convento de Padres Dominicanos, um Convento de Irmãs Dominicanas e o Colégio Sagrado Coração de Jesus, mantido pelo Governo de Goiás e a cargo das irmãs Dominicanas que ministravam instrução primária e secundária (*A Informação Goyana*, 15 jul. 1920, v. 3, n. 12).

As casas comerciais, por sua vez, recebiam produtos externos, ora do Pará, ora do Maranhão ou Bahia. Assim, a economia local girava em torno destas duas rotas de mercado: a do Pará, via Rio Tocantins, com a exportação de couros e carne seca e importação de tecidos, forragens e sal; e a da Bahia, por meio do transporte realizado por tropeiros, exportando couro, borracha, penas e importando, também, sal, ferragens e tecidos, além de café (*A Informação Goyana*, jan. 1923, v. 6, n. 6).

Posteriormente, Macintyre veio a alcançar o município de Natividade. Este, à semelhança de municípios do Norte Goiano como Arraias e Monte do Carmo, teve sua origem no período da mineração de ouro. Contudo, na década de 1920, a economia do município vivia da criação de gado, calculada em torno de 30 mil rezes. O mercado comercial consistia na exportação de “gado para a Bahia e Maranhão, toucinho e carne seca para o Araguaia, couros,



borracha e pennas para São Marcello e Barreiros”. Por sua vez, a produção agrícola abastecia apenas o mercado interno (*A Informação Goyana*, jan. 1923, v. 6, n. 6, p. 45).

Macintyre esteve em outras localidades urbanas até alcançar, em seu retorno, o ponto de partida de sua viagem, já no Sul de Goiás.

### 4.3 O Livro: “Descendo o Rio Araguaia” - Edições e Repercussão

O fato de Macintyre converter sua incursão ao Norte Goiano em narrativa literária e, então, publicá-la, revela que tal experiência constituiu-se em um episódio marcante para a sua vida. A sua obra contou com duas publicações, uma em língua inglesa e outra, em língua portuguesa.

A publicação em inglês, com o título *Down the Araguaya: Travels in the heart of Brazil*, de 1924, foi editada em Londres pela editora Religious Tract Society, em um volume de 159 páginas (*A Informação Goyana*, set. 1925, v. 9, n. 2, p. 11).

Esta edição foi noticiada e a leitura da obra recomendada pela *Revista A Informação Goyana*, conforme edição de setembro de 1925. Nesta mesma nota, a revista transcreveu o prefácio traduzido do livro.

Depreende-se que a edição em língua inglesa esteve acessível ao público nacional interessado, possivelmente pela mediação da própria revista, da qual Macintyre foi seu colaborador.

As colaborações de Macintyre para com a revista estiveram diretamente relacionadas à sua incursão ao Norte Goiano e às atividades missionárias da UESA – missão à qual esteve associado – na Ilha do Bananal. As matérias publicadas pela revista, com colaboração de Macintyre, foram as seguintes: (1) matéria em forma de notícia com o título “*A travessia da Ilha do Bananal*”, edição Ano 6, nov. 1921, v. 5, n. 5. Quando Macintyre compartilhou a notícia sobre a Ilha do Bananal com o diretor da Revista, Henrique Silva, este a editou e publicou em forma de matéria, subscrevendo Macintyre como seu autor; (2) matéria de capa com o título “*Uma das Grandes Maravilhas do Brasil Central*”, edição Ano 7, nov. 1923, v. 7, n. 4. Nesta matéria, também sobre a Ilha do Bananal, Macintyre demonstra ser um entusiasta diante das possibilidades econômicas com a exploração da ilha, principalmente o seu potencial para a atividade pecuarista; (3) matéria com o título “*Uma das Maravilhas do Brasil Central*” edição Ano 18, abr. 1934, v. 18, n. 9, de autoria de Henrique Silva, diretor da Revista, reeditando na íntegra a matéria de Macintyre uma década depois; (4) nota informativa com o título “*Leprosários em Goyas*”, edição Ano 16, out. 1932, v. 17, n. 3. Esta nota informava a fundação

de dois leprosários em Goiás, sendo um deles na Ilha do Bananal, por missionários da UESA; Macintyre foi o informante desta notícia.

Já a obra de Macintyre em português, com o título *Descendo o Rio Araguaia*, foi editada em Contagem-MG, pela editora AME Menor, em agosto de 2000. A versão em língua portuguesa contou com volume de 105 páginas (MACINTYRE, 2000).

A tardia publicação em língua portuguesa pode ser justificada levando em conta alguns fatores: (1) o interesse primeiro dos missionários protestantes europeus, via de regra, era pela publicação de suas obras em língua inglesa, motivada pela divulgação do trabalho missionário por eles realizado, bem como da missão à qual pertenciam, e isto, junto às igrejas protestantes de origem britânica, que por sua vez eram geradoras de recursos e envio de obreiros para ações missionárias em regiões sul-americanas; (2) a edição da obra de Macintyre em língua inglesa já tinha sido disponibilizada para o público brasileiro, ainda que este fosse bastante seletivo, uma vez que demandava do leitor interessado a compreensão da língua inglesa; (3) e, outra possível razão é que a publicação em língua portuguesa, ao que tudo indica, foi iniciativa do filho do missionário, Thomas E. Macintyre em 2000, portanto, demandando ocasião favorável para tal.

Nossa pesquisa foi desenvolvida, tomando como referência a edição da obra de Macintyre em língua portuguesa.

#### **4.4 “O Sonho de Tantos Anos...”<sup>21</sup>: A Incursão de Macintyre pelo Norte de Goiás - Vivências e Discursos**

Macintyre, no prefácio de sua obra, tece considerações sobre as circunstâncias em que se deu sua viagem à região norte goiana. Lembra que esta ocorreu em razão de um pedido pessoal de uma família protestante residente naquela região que, naquele momento, mais uma vez solicitava a presença de um missionário protestante entre eles. Para o missionário, a viagem, no entanto, só foi possível quando contou com a cooperação e parceria da Sociedade Bíblica Britânica, através do seu representante no Brasil. Registra ainda que, em toda a viagem, a atividade de venda e distribuição de Bíblias veio a constituir-se em uma estratégia de ação missionária, o que possibilitou angariar parte do recurso financeiro necessário às despesas da viagem (MACINTYRE, 2000).

Curiosamente, ao longo de todo o seu relato de viagem, em momento algum Macintyre fez registro de datas referentes à ocasião, ou aos dias, em que transcorreu sua excursão; algo, por outro lado, comum nas literaturas de viagens. Ainda, sobre isto, somente no texto de

---

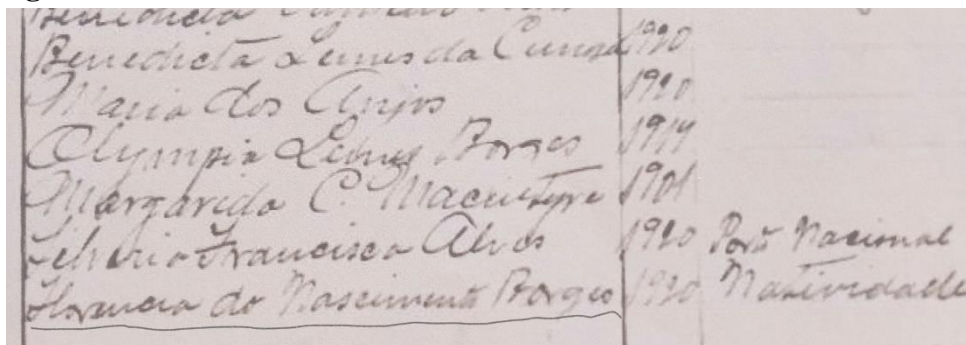
<sup>21</sup> MACINTYRE, 2000, p. 15

introdução da edição em português de *Descendo o Rio Araguaia*, é que Tom E. Macintyre, filho do missionário viajante, vai apontar o ano de 1920 como data aproximada da incursão de seu pai ao Norte de Goiás. Todavia, buscando precisar o ano, pudemos certificar em pesquisa de campo junto aos arquivos documentais da ICEB em Cidade de Goiás, como sendo de fato 1920 o ano da sua viagem. Isto porque no trecho do livro onde Macintyre relata sobre a pessoa do professor Floriano Nascimento Borges, morador da localidade denominada Chapada, no município de Natividade, que na ocasião foi batizado pelo missionário, este afirma:

O professor, Sr. Floriano<sup>22</sup> Nascimento Borges, é neto da velha santa de cabelos brancos, Dona Genoveva [...]. O nome do nosso irmão Floriano está registrado no rol de nossa congregação na cidade de Goiás, e ele nos escreve regularmente (pp. 92, 93).

Assim, em consulta ao livro de rol de membros, conforme foto do documento abaixo, encontramos o nome da referida pessoa, com o registro da data (ano) de batismo e o seu município de residência.

**Figura 6:** Recorte do livro de rol de membros da ICEB em Cidade de Goiás.



**Fonte:** Caderno de campo do pesquisador (2020).

Quanto ao período do ano em que ocorreu a viagem de Macintyre, o seu relato nos oferece duas pistas: a primeira, ao descrever a ocasião em que encontrou os moradores de Santa Leopoldina, ponto de partida do trecho a ser percorrido pelo Araguaia no sentido da foz, ele escreve: “Os habitantes do vilarejo estavam ocupados com os preparativos para a festa anual de sua santa padroeira...” (p.13); a segunda pista, bem mais precisa, agora, já com a viagem em curso pelo Araguaia, ao descrever uma das suas primeiras experiências que foi a de colher ovos dos ninhos de tartarugas em praias do rio, ele conta: “Como estávamos bem no começo do tempo da safra de ovos, que perdura por dois meses (setembro e outubro) encontramos uma abundancia maior de ovos à medida que descíamos o rio abaixo” (p. 26). Portanto, considerando que a padroeira de Santa Leopoldina, atual município de Aruanã-GO, seja Nossa

<sup>22</sup> Embora no relato de Macintyre o prenome da pessoa batizada por ele se mostre incongruente com o registrado no livro de rol de membros da ICEB em Cidade de Goiás, onde se lê “Florêncio”, contudo, o sobrenome do mesmo e a sua localidade de residência não deixa dúvida que se trata da mesma pessoa.

Senhora do Rosário, festejada por longas décadas, e que quando Macintyre por lá passou, a população ainda se encontrava no processo de preparação da festa que inicialmente acontece com a novena e, então, no dia 07 de outubro tem o seu principal dia de comemoração, bem como, levando em conta que Macintyre relata que as tartarugas estavam no início do período de desova, então podemos aproximar a viagem de Macintyre, a partir do Araguaia, em meados de setembro de 1920.

No entanto, apesar do relato da viagem ter o seu início com a narrativa de sua chegada a Santa Leopoldina, margem direita do Rio Araguaia, Macintyre destaca que até aquele momento já havia percorrido 1500 quilômetros por dois meios de transporte, de trem e a cavalo. Todavia, uma vez que Macintyre residia na capital goiana, apenas distante 170 km de Leopoldina, então, é bastante razoável pensar que ele, antes mesmo de iniciar sua incursão ao Norte Goiano, tenha se deslocado, em um primeiro momento, a São Paulo, em busca de recursos necessários à sua viagem, conforme já considerado anteriormente e, portanto, na sua narrativa inicial ele estivesse levando em conta o trajeto de sua incursão a partir da capital paulista (MACINTYRE, 2000).

Esta é uma dedução plausível, se levamos em conta que no mapa do Estado de Goiás (vide abaixo), confeccionado por Macintyre e presente nas duas edições da sua obra, este mostra uma linha pontilhada determinando o percurso por ele realizado. Esta linha sugere que o ponto de partida da viagem aconteceu para além da fronteira do Estado de Goiás, direcionada ao Sudeste brasileiro. Já o ponto de interseção no mapa, correspondente à localidade por onde ele passou na ida e o mesmo sendo alcançado na volta, é o município de Roncador, no Sul de Goiás. É o que ele declara já ao fim de seu relato ao atingir o Sul Goiano: “No quarto dia, depois de lutar atravessando a lama, chuva e córregos transbordantes, alcancei Roncador, exatamente no dia que completava cinco meses que a deixamos seguindo para Leopoldina” (p. 102). Portanto, podemos depreender das considerações acima que a viagem de Macintyre compreendeu o período de setembro de 1920 a fevereiro de 1921.

Ainda fazendo uma última consideração sobre o mapa que detalha o estado goiano quanto à sua hidrografia, relevo e principais cidades, nota-se que Macintyre quis, sobretudo, dar especial ênfase às populações indígenas dos vales Araguaia/Tocantins, de modo a destacar quais eram elas e apontando a localização dos seus respectivos territórios. Ao chamar a atenção para estas populações, o missionário se propôs, em certa medida, a divulgá-las e mobilizar o interesse por ações missionárias futuras entre elas.



Macintyre teve uma breve estadia de dois dias em Santa Leopoldina, tomando providências quanto aos preparativos para a viagem. A embarcação necessária para a percurso ao longo do rio foi conseguida com o Karajá denominado Capitão João, dono do barco fretado pelo missionário. Outros três Karajá foram contratados para atuarem na viagem como remadores. Este contato de Macintyre com os Karajá, já em Santa Leopoldina, explica-se pelo fato de que existia uma aldeia próxima dali chamada Buridina. É provável que eles fossem moradores desta aldeia (ARAÚJO, 2019).

Foi então iniciada a descida do Rio Araguaia em uma ubá<sup>24</sup>, suficientemente grande para acomodar o missionário viajante com sua bagagem, seu companheiro João (morador do Norte Goiano) e quatro índios Karajá.

A satisfação de Macintyre, no início do seu trajeto pelo Rio Araguaia, era de alguém que finalmente tinha concretizado a realização de uma tão desejada viagem como aquela, que por tanto tempo, muito mexera com o seu imaginário:

O sonho de tantos anos finalmente estava se realizando!

Este não era um conto de fadas; aqui estavam os Carajás de verdade, uma ubá de verdade, e o Araguaia de verdade... e nós no meio de tudo! (MACINTYRE, 2000, pp. 15,16)

Assim, como alguém que ao fazer descobertas e desejando revelá-las, Macintyre procura relatar a diversidade de suas experiências. Para tanto, a sua narrativa procura aliar ao propósito primeiro de sua viagem, ou seja, a expansão do Protestantismo de Missão pelo Norte Goiano, por meio da disseminação de Bíblias e do reconhecimento de possíveis pontos para o estabelecimento de futuras bases missionárias protestantes, considerações relativas ao meio pelo qual transitou, de maneira a mostrar a sua percepção da diversificada paisagem, bem como, do conjunto de habitantes do Norte Goiano. Lembramos que o processo narrativo de Macintyre foi condicionado por aspectos peculiares à sua condição pessoal e social, de maneira que os registros de suas inéditas experiências ao longo da viagem acabaram por revelar o quanto de sua visão de mundo balizou o que por ele foi visto, ouvido e sentido. Ou seja, suas concepções sobre lugares e populações do Norte Goiano foram tangenciadas por conceitos próprios de sua pessoa como europeu e protestante. Neste sentido, Araújo, fazendo considerações acerca deste mesmo missionário, na mesma viagem, vai lembrar que “Todo o relato é permeado por apontamentos subjetivos, e geralmente valorativos das percepções experimentadas no decorrer da viagem” (2019, p. 141).

---

<sup>24</sup> “São embarcações indígenas monóxilas, ou seja, feita a partir de um único tronco de madeira escavado e esculpido até tomar a forma de um barco com capacidade de flutuar e se deslocar sob a água dos rios e lagos.” Robson Haritiana Javaé Araújo (Araújo, 2019, p. 144)

Deste ponto em diante, situaremos as percepções do missionário, conforme o trajeto estabelecido por ele vai sendo vencido, de modo a considerar aspectos do seu discurso emitidos a partir do seu lugar de europeu e protestante, mas decorrentes também de sua vivência com populações do Norte Goiano, a começar pelos Karajá.

Os Karajá que estiveram com Macintyre em todo o percurso de descida do rio foram aqueles que proporcionaram ao missionário o primeiro contato com um povo nativo do Araguaia, em seu habitat natural. Isto porque, uma vez que a missão de Macintyre vinha projetando o estabelecimento de uma base missionária na Ilha do Bananal e, também, uma vez que outras viagens de missionários da UESA ao Araguaia já haviam acontecido, é certo que Macintyre já houvesse tido contato com indivíduos da etnia Karajá. É o caso do Karajá Odidi, que morou por dois anos na sede da missão em Cidade de Goiás (MACINTYRE, 2000).

Os Karajá que embarcaram com Macintyre em Santa Leopoldina vieram a desempenhar a função não somente de remadores, mas também de guias, uma vez que eram conhecedores do rio e das comunidades ribeirinhas. Eles também atuavam como caçadores e pescadores, de modo a assim prover o alimento ao longo de todo o trajeto a ser feito pelo rio; e, ainda, como intérpretes do missionário junto aos nativos. Conforme se pode perceber no relato, o convívio do missionário com indivíduos desta etnia, antes mesmo de adentrar as comunidades indígenas existentes ao longo do rio, permitiu a ele ir formando, em seu plano conceitual, o que seria o homem civilizado, de um lado, e o indígena, visto como selvagem, de outro.

Logo em suas primeiras impressões sobre os Karajá com os quais viajava, Macintyre associa a condição daqueles indivíduos a valores de ordem cultural, onde a suposta condição humana de sobrevivência do indígena o coloca em desvantagem tecnológica, decorrente da falta de recursos adequados como os comumente disponibilizados aos não indígenas, quando diz: “Os Carajás não têm cobertores nem qualquer espécie de travesseiro, mas as grandes esteiras de fibra, feitas pelas mulheres, são de grande serventia”. Para o missionário, eles se encontram, também, em desvantagem intelectual quanto ao estado de relativa imaturidade, ao dizer, “...ele (o carajá) parece ser apenas um grande adolescente...”. A firma ainda que, apesar de possuir “uma nobreza no seu porte que impressiona”, o Karajá está sofrendo a assimilação de influências externas à sua própria cultura: “O contato com a civilização é desastroso para ele, porque assimila os vícios e fraquezas e nada das virtudes” (MACINTYRE, 2000, p. 17).

Nos discursos do missionário estão presentes, de maneira recorrente, os valores culturais que medem sua percepção de quem ele é, frente aos grupos populacionais com os quais ele vai se deparando. Seu modelo de estabelecer juízo entre culturas distintas, certamente, tem muito a ver com as compreensões acadêmicas em voga na segunda metade do século XIX, que

coincide com o período bastante rico em estudos antropológicos, mais precisamente sob o impacto que a Europa vinha sofrendo com a publicação do livro *Origem das Espécies*, de Charles Darwin. Nos estudos antropológicos de então predominava a ideia de que as distintas culturas se encontravam num processo de desenvolvimento linear, sendo que a desigualdade entre elas era reflexo do estágio cultural em que se encontravam, portanto, sendo necessário galgar estágios para se atingir os níveis de desenvolvimento das “sociedades mais avançadas”. Neste conceito de cultura, supunha-se que houvesse uma escala de civilização, onde, mesmo que ocorresse de maneira uniforme em todo o globo, esperava-se que “moduladas por uma natureza humana semelhante”, esta viesse a operar “condições sucessivamente mutáveis da vida selvagem, bárbara e civilizada” (LARAIA, 2008, p. 33). Visto o fator cultural por este prisma, é compreensível que Macintyre, dotado da cultura europeia, viesse atribuir nítida vantagem sua sobre as culturas da região pela qual incursionou. Devemos estar atentos, todavia, para o fato de que essa compreensão antropológica do final do século XIX e início do século XX, oriunda das concepções de Darwin, estava longe de ser homogênea. Ricardo Waizbort (2001) lembra que a ideia de seleção natural do cientista formava um campo polarizado, envolvendo debates filosóficos e científicos profícuos, mormente entre os darwinistas e neodarwinistas. Alguns apontamentos de Waizbort são relevantes para evitar equívocos de se assumir o reducionismo da teoria darwiniana na interpretação histórica, a saber: o trabalho científico de Darwin ocorreu em um contexto histórico de mutação; sua teoria se encontra na realidade, não sendo somente reflexo dela; a “vida engloba a vida em sociedade, e não o contrário” (p. 648).

No relato de Macintyre, os conceitos "civilizado" e "selvagem" são determinados não somente pelo fator cultural de progresso, mas, também, pela variação do espaço geográfico, onde a delimitação dos territórios de vivência separa os civilizados dos que são considerados selvagens. Assim, o missionário, ao narrar sua chegada à comunidade São José, que veio a alcançar dias depois de iniciada a viagem, afirma, ao julgar pela sua localização, ser aquele, “O último posto avançado da civilização”, em razão daquele se encontrar “justamente na fronteira com a terra dos índios” (MACINTYRE, 2000, p. 23, 24). Nota-se que, na percepção do missionário, limitações e diferenças de meio-ambiente condicionam a dinâmica do progresso cultural. Assim, pode explicar que as diferenças existentes entre os homens de distintas culturas são resultantes da influência geográfica de seus respectivos meios físicos de vivência.

Na sequência da viagem, já no trecho do rio em que podia vislumbrar a Ilha do Bananal, seu conceito de civilizado aparece associado à atividade econômica de ordem capitalista, geradora de progresso. Isto fica evidente quanto ao comentário que faz sobre a ilha e seus habitantes, os Javaé: “Há grandes extensões do que existe de melhor de pastagens no Brasil,



com pequenas matas aqui e ali, esperando os capitalistas do futuro, e sem dúvida alguma, esta região se tornará famosa na criação de gado” (p. 31). Para tanto, em seu ponto de vista, isso será possível tomando providências que venham a permitir atividades econômicas permanentes na ilha. Neste sentido, comenta: “Tenho certeza que, como em outros lugares, a queima do capim alto acabaria ou ao menos diminuiria estas pestes (insetos), tornando-se possível para o homem civilizado morar ali permanentemente” (p. 32). Ainda, seu conceito de homem civilizado está associado aos elementos da crença humana. Para isto, aponta como civilizada a pessoa esclarecida e dotada da fé cristã, de um lado, e de outro, aquela tratada como selvagem, na condição de ignorante, e por isso, pagã quanto à sua crença: “Remamos por vários dias rio abaixo sem encontrar nenhum ser da nossa espécie, pagão ou cristão...” (ibidem).

Mais à frente, no seu relato, em visita a uma aldeia na Ilha do Bananal que se preparava com pinturas corporais para uma guerra entre aldeias rivais Karajá, motivada pela vingança decorrente da morte de membros das aldeias em conflito, o conceito de não civilizado ou selvagem aparece ainda associado com os padrões culturais de um povo. Neste caso, um traço cultural Karajá seria seu estágio primitivo: “Algumas das pinturas eram surpreendentes, de uma maneira bem primitiva...” (p. 40). Ainda transitando por aldeias que respiravam rumores de iminente conflito, a percepção do indígena, por mais uma vez, está associada à sua condição cultural comum aos povos em seu estágio primitivo ou de selvageria, onde neste caso, o missionário de maneira imaginária cogita a prática antropofágica por parte dos Karajá: “Somente a minha grande fé nos carajás me livrou de crer que iriam nos assar vivos e ter uma festa canibalesca com os seus dois impotentes cativos” (p.44).

Em uma das últimas aldeias Karajá, rio abaixo, denominada Aricá, o missionário encontra-se com aquele que ele chama de ‘o mais famoso índio do Araguaia’, cujo nome era Valadares. No seu relato, Macintyre trata-o de semisselvagem, dada a condição que “por ter morado entre brasileiros, fala bem o português, mas mesmo assim, não tem acrescentado nada aos seus trajes do Jardim do Éden” (p. 58). O missionário quer deixar evidente que é possível culturas primitivas alcançarem progressos culturais. Este entendimento pode ser visto em sua narrativa sempre ajustada ao seu projeto evangelizador, pois este foi o intuito de sua incursão à região.

Macintyre, mesmo não tendo tido contado com outros povos indígenas do vale do Araguaia, nem por isso deixa de fazer menção e tecer comentários sobre os Canoeiro, Xavante, Javaé, Tapirapé e Kaiapó. Isto porque, durante a viagem, foi ouvindo relatos sobre estas etnias. Da mesma forma com que se referia aos Karajá e Javaé, em seu discurso sobre estes grupos prevalece o conceito de que são selvagens e perigosos. Exemplo disto é o relato do missionário

ao passar na altura dos territórios Canoeiro e Xavante. Assim ele comenta: “Os nossos remadores jamais deixariam o rio para visitar o interior, por medo dos bravos Canoeiros à direita e os temíveis Chavantes à esquerda” (p. 28). É em decorrência de sua concepção de selvagem dos nativos do Araguaia, que Macintyre aponta a carência de ações missionárias evangelizadoras entre eles. De maneira enfática, ao concluir o seu relato referente ao trecho de viagem pelo Araguaia, Macintyre implora para que iniciativas sejam tomadas para o estabelecimento de bases missionárias junto aos povos indígenas do Araguaia. Assim, ele conclama:

Já está mais do que adiantada a hora de começar o evangelismo desse povo (Karajá) esquecido. Ficamos contentes em saber que vários olhos estão se tornando para essa direção e cobriam essa honra. Uma fazenda na Ilha do Bananal seria um bom começo e logo cobriria os custos de manutenção. Também há outros como os Cherentes, os Tapirapés, os Canoeiros, os Chavantes e os Caiapós (MACINTYRE, 2000, p. 72).

Laraia (2008), citando Tylor (1958), aponta que na segunda metade do Século XIX, os estudos antropológicos, ao se depararem com a ideia da natureza sagrada do homem, necessitaram lidar com considerações metafísicas e teológicas, em razão de que a “noção popular do livre arbítrio humano envolve não somente a liberdade de agir de acordo com motivações, mas também o poder de quebrar a continuidade e de agir sem causa” (LARAIA, 2008, p. 32). Nos finais do século XIX, a perspectiva teológica quanto às mudanças do comportamento humano apoiava-se ainda em teses da “intervenção sobrenatural, predestinação e responsabilidade” (ibidem). Fica evidente que o missionário estava imbuído de suas convicções teológicas e buscava, portanto, deixar isto claro em sua missão pelo Norte Goiano. O missionário acreditava que, mediante sua mensagem protestante de salvação, poderia infundir valores da modernidade e civilidade às populações da região.

Após cinco semanas viajando pelo rio, a primeira etapa de viagem de Macintyre veio a se encerrar quando ele alcançou as cidades de Conceição do Araguaia, no Pará, e Couto Magalhães, no Norte Goiano. A partir deste ponto em diante, inicia-se a segunda etapa da viagem, que se dá ao longo de aproximadamente 1500 km por terra, montado a cavalo, levando o missionário a transitar pelo vale do Rio Tocantins, em seu retorno ao Sul de Goiás.

#### 4.4.2 O Sertão, os Sertanejos, os Xerente e a Bíblia: O Vale do Tocantins e suas Populações

Em Couto Magalhães, Macintyre, contando com o apoio de um morador local, teve uma estadia de onze dias. Neste período, ele ocupou-se com a venda de Bíblias e a realização de cultos evangélicos, tanto pelo lado goiano quanto pelo lado paraense, e ainda cuidou dos

preparativos para a continuidade da sua viagem que demandaria, entre outras providências, aquisições de animais de carga e montaria.

Dias depois, Macintyre, já no trecho da sua incursão por terra, tendo deixado o Araguaia e, então, deslocando-se em direção ao Rio Tocantins, relata o potencial econômico daquela região, sempre motivado pelo seu ideal de progresso. Para ele, era promissora a atividade pecuarista; por outro lado, descreve a condição de vida dos sertanejos criadores de gado, vendo-os habitando numa região onde prevalecia o atraso agravado pelo isolamento.

No momento, tanto a correnteza da parte baixa do Tocantins como a falta de transporte estão impedindo o progresso e a entrada do capital estrangeiro. A região é pouco habitada, e nunca encontramos mais de uma ou duas moradias em um dia de viagem” (2000, p. 75).

O progresso desejado pelo missionário ao Norte Goiano advinha de sua concepção protestante europeia, onde o capital monetário produzia crescimento populacional gerando atividades de produção e comércio, de maneira a trazer o pretendido desenvolvimento para uma região. Contudo, a despeito da perspectiva de progresso acima, o antropólogo David Maybury-Lewis (1988), que conviveu com os Xerente no Norte Goiano na década de 1950, pondera que para os sertanejos da região o “gado é riqueza, talvez até mais que dinheiro...” e ainda, “É também um símbolo de posição social” (p. 109); então, comenta que mesmo o mais empobrecido dos sertanejos não demonstrava interesse na venda de nem mesmo uma rês. Nota-se que na perspectiva socioeconômica do sertanejo, este vivia indiferente ao conceito de progresso, como pretendido pelo missionário, quanto à possibilidade de vir gozar de status social e riqueza (MAYBURY-LEWIS, 1988). Para Barreiro (2002), que analisa as impressões de viajantes estrangeiros no Brasil do século XIX, o ideal dos viajantes em “civilizar” o sertão e “refundir” moralmente essa população esbarrava-se “no caráter de dispersão e isolamento” (p. 204), agravado pelo “caráter específico da relação homem-natureza” (p. 205) que se desenvolvia entre esse grupo populacional. Portanto, se por um lado, o sertanejo cultivava uma vida integrada à natureza, servindo-se dela com seus obstáculos e perigos, por outro, os viajantes viam as condições precárias dos sertanejos como impedimento para a “intervenção das regras e normas da sociedade moderna” (p. 206) e, isso mesmo, “impossibilitando a apropriação e organização capitalista daquele espaço” (ibidem).

No mesmo curso da viagem, Macintyre relata seu encontro com indígenas Xerente. Ao informar que eles viviam dispersos entre o Rio Araguaia e o Rio Tocantins e que, na oportunidade, visitou uma das suas aldeias, narra a luta que os indígenas vinham travando com o Governo Federal pela posse legalizada de suas terras, que eram continuamente invadidas por fazendeiros da região (MACINTYRE, 2000, p. 76).

O conceito de civilizado de Macintyre é mais uma vez sentido na narrativa sobre o povo Xerente, quando esta etnia foi tida como mais avançada em relação ao Karajá, uma vez que os hábitos e conhecimento dos Xerente se aproximavam dos não índios e, portanto, dos civilizados: “Como eles se vestem com roupas e se misturam a outras pessoas, são considerados como civilizados, ainda mais, são trabalhadores e sabem usar os implementos agrícolas comuns” (idem, p. 77).

Quanto à percepção do missionário sobre o povo Xerente, Araújo (2019), ao destacar as diversas incursões protestantes ao Norte Goiano nas primeiras décadas do século XX, afirma que estas objetivaram, além do conhecimento da região, também estabelecer “projetos de salvação e civilização” (p. 102). A autora demonstra essa intenção ao descrever como os Xerente, em detrimento de outros povos, foram vistos pelos missionários. Para Araújo, o destaque dado aos Xerente pelo fato de usarem roupas e de serem “considerados mais próximos da civilização” indica que estes seriam “mais facilmente evangelizáveis, pois, o trabalho missionário incluía não apenas a salvação dos indígenas, mas também a assimilação destes à civilização, por meio de instituições educativas e industriais” (p. 115).

Portanto, na pretensão missionária evangelizadora dos sertões, Macintyre via mais chance de êxito entre os Xerente do que entre os Karajá, pois a evangelização seria facilitada pela comunicação e aparente facilidade de serem agradados por qualquer benefício: “Os Cherentes e o Caraós podem ser alcançados com mais facilidade do que os índios no Araguaia, porque a maioria fala o português, e parecem apreciar qualquer coisa que é feita em seu benefício” (MACINTYRE, 2000, p. 78). Ao lamentar não ter tido ocasião para visitar, segundo ele, a principal aldeia chamada Panela de Ferro, mesmo que não estivesse longe, o missionário demonstrou o interesse em colher informações da cultura Xerente, vislumbrando a elaboração de projetos missionários entre eles e os Krahô.

Benedicto Odilon Propheta, que incursionou pelo território Xerente em 1923, descreveu que o modo pretendido de aproximação com esta etnia estava condicionado ao expediente de oferecer presentes como veículo para alcançar a confiança do nativo, ao mesmo tempo que, desta forma, pretendia incorporá-lo à chamada civilização: “Assim fizeram com tudo mais: ferramentas de lavoura, utensílios de cozinha e roupas feitas” (PROPHETA, 1926, p. 217). Ainda, conforme Propheta, até aquele momento, era neste molde que estava se dando o processo de catequização do povo Xerente; e, de igual modo, também, é o que pode ser visto no relato de Macintyre, em suas pretensões missionárias para o mesmo povo.

Na continuidade da viagem, após cruzar a Serra das Cordilheiras, no lugar denominado Gorgulho, na altura de Piabanha (atual Tocantínia-TO), Macintyre se deparou com uma

comunidade rural negra. Naquele lugar, o que lhe chamou a atenção foi o momento de devoção religiosa dos moradores. Apesar de reconhecê-los como religiosos, estranhou, como protestante que era, a devoção aos santos católicos: “São Benedito, o santo negro, como era natural, recebeu a maior parte das devoções, mas o constante estribilho ‘Jesus o nosso Pai’ depois de cada invocação dos diferentes santos, doía ao coração” (MACINTYRE, 2000, p. 79). O missionário deixa entender que a passagem dele pela comunidade ocorreu nos primeiros dias de janeiro de 1921. Pelo fato que, conforme aponta Brandão em *Peões, Pretos e Congos – Trabalho e Identidade Étnica em Goiás*, a religião e cultura negra tem como prática, em determinadas datas, oferecer “dança em homenagem a santos católicos protetores dos negros” (BRANDÃO, 1977, p. 160). Este mesmo autor, logo depois, afirma: “Os negros dançam para Nossa Senhora do Rosário e para São Benedito, sendo eles os homenageados ‘com danças e a cantoria’” (idem, p. 162). Macintyre em seu relato, diz que reconhece a figura de São Benedito em uma das bandeiras estendidas por comunitários no momento de devoção. Brandão pondera que este santo é homenageado por ocasião da folia de reis, “desde o dia 25 de dezembro até 6 de janeiro” (idem, p. 163). O missionário, diante da devoção religiosa daquela comunidade, relata que interveio de modo a persuadi-los quanto à fé protestante. Para isso, propôs ao seu público a realização de um culto protestante dotado de elementos e ensinamentos diferentes dos praticados pela comunidade local. Macintyre, então, vai narrar que “Mostramos àquela gente ‘um caminho mais excelente’, cantamos alguns hinos e vendemos o terceiro e último Novo Testamento” (MACINTYRE, 2000, p. 80). Como resultado da ação, que contou com uma pregação evangélica, relata: “Na manhã seguinte João visitou os vizinhos e disse que eles não queriam mais nada com seus ídolos e estavam resolvidos a seguir o Senhor Jesus” (idem, p.80). Portanto, concebe-se deste relato que o discurso religioso do missionário diante da população local foi descrito a fim de ressaltar a necessidade de a fé protestante ser espalhada e ser objetivo de novas frentes missionárias.

Posteriormente, Macintyre alcançou o Rio Tocantins e fez sua travessia pouco abaixo da cidade de Porto Nacional. O trecho percorrido do Araguaia a Porto Nacional compreendeu, para o missionário, a primeira etapa da sua viagem por terra e teve duração de aproximadamente três meses. Nesta etapa, descreveu a região como boa para criação de gado, à semelhança da região do Araguaia. Já a cidade de Porto Nacional, em razão da forte presença religiosa dos dominicanos era “tida como a cidade mais fanática do norte de Goiás” (idem, p. 84). Como fizera anteriormente em Porto Franco, demorou alguns dias na cidade. Retirou um suprimento de Bíblias no correio local e realizou sua atividade de venda e distribuição de literaturas protestantes; ao mesmo tempo, atuou na divulgação da religião evangélica entre os moradores

e, ainda, realizou, pelo menos, um culto protestante. Destaca-se da sua ação missionária naquela cidade que as vendas de Bíblias se deram entre os mais favorecidos, uma vez que, pelo menos, 80% da população era de analfabetos, o que nos leva a considerar que a presença protestante nos sertões dependia, em muito, da formação de um público letrado.

Wedster Sabino, ao abordar as ações missionárias do ramo protestante batista no Vale do Rio Tocantins, no período de 1925 a 1940, aponta a relação entre a prática religiosa evangelizadora e a prática educacional escolar, quando então assinala que a Junta de Missões Nacionais – JMN, órgão missionário da Igreja Batista Brasileira, através das missionárias enviadas à região, manteve colégios em Itacajá e Tocantínia, além de outros três na mesma região tocantina, já pelo lado do estado maranhense. Estes foram “tidos como essenciais no apoio aos trabalhos evangelísticos, o que evidencia a importância da educação escolarizada para a disseminação do protestantismo na região” (SABINO, 2019, p. 81).

Assim, neste caso, a prática educacional escolar aliada às atividades religiosas internas da igreja, como a Escola Dominical e atividades a partir da formação de sociedades internas de senhoras, crianças e moças, resultaram na essência do trabalho evangelizador batista na região. A influência social da igreja por meio dos colégios, como esperado, resultou em “instrumentos de legitimação da adesão cultural, moral e religiosa das populações locais ao evangelismo batista” (p.81). Por sua vez, a adesão popular ao modelo social e religioso protestante constituía-se como fator elementar para o progresso da região (SABINO, 2019).

Por fim, a cidade de Porto Nacional permitiu ao missionário viajante prover-se de sortimentos indispensáveis à continuidade da viagem, que a partir daquele ponto até ao Sul Goiano, corresponderia à segunda etapa de sua viagem por terra (MACINTYRE, 2000).

Mais à frente, ao chegar à vila de Santa Ana da Chapada, próximo à cidade de Natividade, o missionário viajante descreve o local como detentor de uma situação de plena decadência: “Não vi um lugar tão abandonado. Tinha umas cinquenta casas em pé e só uma dúzia tinha moradores. Por toda parte havia bosques abandonados [...]” (idem, p. 89). Esta representação do sertão em condição de decadência e atraso coincide com os relatos dos muitos viajantes europeus pelo Brasil no século XIX. Assim, Barreiro (2002) pondera que, à semelhança dos índios e negros, os sertanejos foram alvos de recorrentes considerações dos viajantes, de maneira que esta população era vista como “extremamente dispersa e isolada” (p. 222) e, por isto, dotada de costumes bárbaros. Portanto, uma vez que a preocupação dos viajantes era de “caráter liberal e civilizador” (ibidem), então, seria preciso romper com o isolamento dos sertanejos por meio da construção de estradas, ferrovias e navegação a vapor

(ibidem). Era justamente esta a percepção de Macintyre, quando emitiu comentário relativo à região por ele denominada de “terra de gado”. Assim escreve o missionário:

Creemos que quando vier a navegação do rio Araguaia essa região terá um grande desenvolvimento. No momento, tanto a correnteza da parte baixa do Tocantins como a falta de transporte estão impedindo o progresso e a entrada de capital estrangeiro. A região é pouco habitada, e nunca encontramos mais de uma ou duas moradias em um dia de viagem (MACINTYRE, 2000, p. 75).

Logo depois, chegando à cidade de Natividade, onde permaneceu por três dias, Macintyre, conforme de costume, percorreu as ruas da localidade realizando vendas de Bíblias e um culto protestante na residência de dona Genoveva, senhora esta, convertida anos antes à fé protestante, por ação de um missionário batista que naquela região era chamado Rev. Jackson. Macintyre, apesar de considerar que o catolicismo local, diferentemente de Porto Nacional, exercia muito menos força sobre a população, contudo, reconheceu a grande indiferença por parte dos moradores para com a sua ação missionária protestante (MACINTYRE, 2000).

Posteriormente, quando da sua passagem pela pequena cidade de Palma, atual Paranã-TO, Macintyre dá a entender que a cidade tinha sua força econômica baseada na pecuária. Por outro lado, o missionário viajante destaca que naquele lugar não havia sinal de progresso, uma vez que o lugar parecia desabitado. Mesmo admitindo que a força de trabalho acontecia na área rural do município, ele escreve:

Como era época de arrebANHAR o gado, a maioria das pessoas estavam em suas fazendas, e isso, em parte, explica o aspecto deserto do lugar. No entanto, não se via nenhum sinal de progresso, pois ninguém parecia estar trabalhando a não ser o marceneiro (que fazia cadeiras), uma professora e o colportor (idem, p. 95).

Aqui, mais uma vez, o conceito protestante europeu de progresso está presente no discurso do missionário, de maneira que o progresso por ele idealizado não podia ser visto na localidade pela qual passava, dado ao fato que ali não conseguia ver atividades econômicas tidas por ele como parte dos processos de produção do moderno capitalismo, e nem diversidade de trabalhos e de serviços sendo realizados. Para o missionário, o necessário progresso do local carecia de elementos urbanos indispensáveis ao processo civilizatório. Mais uma vez, Barreiro (2002) nos informa sobre o vínculo entre o caráter ideológico dos viajantes estrangeiros no Brasil e a ideia de ócio ligada ao trabalho artesanal e assistemático, uma vez que este segmento social estava associado ao estágio da “economia natural” e, portanto, à consequente ideia de escassez e de pobreza. Assim, no olhar dos viajantes, para que o Brasil pudesse alcançar a categoria de nação civilizada, era preciso, segundo os valores da modernidade, infundir hábitos regulares do “trabalho disciplinado entre homens livres dos segmentos dominados da

sociedade” (p. 49). Neste sentido, ao mesmo tempo, a noção de trabalho se revestia da ideia positiva de liberdade e independência e de progresso, tanto moral como material.

Logo a seguir, a partir da travessia do Rio Paranã, Macintyre começou a despedir-se do então Norte Goiano, vindo a alcançar, logo depois, a cidade de Cavalcante. Nove dias depois de deixar Cavalcante, ele tece um último comentário sobre a região Norte, assim revelando um flagrante contraste entre regiões de um mesmo estado. Ele escreve: “Sentimos que o sonolento norte estava bem para trás, e que finalmente tínhamos voltado à uma região de atividade”. (MACINTYRE, 2000, p. 100).

A viagem, que chegou ao seu fim em Roncador, como aponta Macintyre, compreendeu um trajeto de 3600 km, percorridos em um período de cinco meses, e foi realizada obedecendo os meios de deslocamento e acesso à região norte goiana, possíveis à época. A extensa região, pela qual o missionário transitou, permitiu a ele conhecer grupos populacionais nortistas distintos. Uma vez sendo eles alvos de sua empresa missionária, o relato de viagem propôs identificá-los quanto às diversas carências notadas pelo missionário viajante.

Depreende-se da escrita de Macintyre sobre as populações do Norte Goiano que seu discurso foi condicionado pelos pressupostos ideológico, ético e religioso do protestantismo professado pelo missionário. Macintyre teceu suas percepções imbuído da visão que a região norte era carente da propagação da fé protestante, então, ao longo da sua incursão veio propor a difusão da mensagem evangelizadora. Para tanto, por onde passou, buscou interagir com o público-alvo de suas ações missionárias sempre com fins conversionistas, de maneira que a fé cristã protestante, uma vez aceita, viesse a resultar na vida dos seus ouvintes “uma reforma dos costumes no sentido dos padrões típicos do protestantismo” (MENDONÇA, 1995, p. 93). Portanto, como pode ser percebido ao longo deste capítulo, o discurso religioso de Macintyre, ao operar impregnado de conceitos comuns à relação do pensamento protestante e da cultura moderna, o missionário, ao mesmo tempo, foi deixando rastros dos elementos norteadores da sua concepção de mundo e, conseqüentemente, dos seus ideais de sociedade. Pode-se ainda acrescentar que o Protestantismo de Missão, estabelecido na região a partir da década de 1920, em muito, carrega o ideário propagado por Macintyre e outros viajantes missionários. Ou seja, aquele que entende que a realidade social de uma região progride a partir do momento em que suas populações entram em contato e aderem à visão de mundo protestante. Ainda que esse progresso seja aquele compreendido como o único possível para todos os povos, a saber, o progresso na perspectiva evolutiva e positiva.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As ações missionárias protestantes permanentes no Norte Goiano resultaram, certamente, das viagens realizadas por pioneiros, à semelhança de Macintyre, que oportunizaram, em um primeiro momento, fazer contatos mediante a divulgação da fé protestante e distribuição de Bíblias aos diferentes grupos populacionais da região. Possibilitaram, ainda, o reconhecimento e levantamento de possíveis localidades para o estabelecimento de atividades religiosas relativas a esse novo tipo de fé que vinha se espalhando pelo Brasil.

A problematização levantada neste trabalho, no que tange à constituição do discurso religioso protestante sobre as populações do cerrado amazônico, revela que a leitura, que o missionário fez da região e de suas populações, estava calcada na visão de mundo decorrente da sua sociedade de origem, ou seja, aquela representada pela realidade socioeconômica e religiosa europeia. Por outro lado, os habitantes do Norte Goiano, uma vez adaptados à realidade física e social da região, estavam imersos em um viver com características circunscritas ao seu próprio meio de vivências e experiências.

Neste sentido, ao considerar a interação do missionário aliada ao seu discurso sobre as populações do Norte Goiano, como visto ao longo deste último capítulo, revelou, de um lado e outro, flagrante contraste de representantes de sociedades distintas. Portanto, neste caso, importa considerar a argumentação de Chartier (2017) quanto ao conceito de “representação”, que no seu dizer, refere-se às formas de transmissão das “diferentes modalidades de exibição da identidade social [...] tal como as fazem ver e crer os signos, as condutas e os ritos” (p. 50). Esta noção, segundo Chartier, permite vincular estreitamente “as posições e as relações sociais com a maneira como os indivíduos e os grupos se percebem e percebem os demais” (idem, p. 49). Chartier vai dizer ainda que as representações coletivas condicionam os indivíduos sob determinados modelos de “classificação e juízo, as próprias divisões do mundo social” (idem, p.50).

Portanto, a dissertação procurou oferecer a possibilidade de, a partir dos discursos extraídos do relato de viagem do missionário, fazer considerações sobre a história das missões protestantes em suas relações com as culturas das populações da região norte. Verificamos que o missionário, na condição de sujeito social protestante, ao transitar pelo cerrado amazônico, na década de 20 do século XX, constituiu seus discursos sobre indígenas, sertanejos, grupos rurais de famílias negras e grupos urbanos, descrevendo-os como carentes de civilidade e modernidade. Uma vez que em seu entendimento, o isolamento, a falta de recursos tecnológicos

para a realização de atividades industriais, a predominante atividade econômica primária e o atraso da região colocavam os habitantes desta região num estágio aquém da sociedade europeia que, por sua vez, já há muito sentia os efeitos da modernidade oriundos dos ideais liberais e positivistas.

Quanto ao ideal de moralidade, o missionário coloca em relevo o ócio por parte de indivíduos ou comunidades inteiras, o analfabetismo como realidade prevalecente entre os moradores da região e a quase que total ausência da fé protestante. Esses traços, dentro da concepção de mundo do missionário, determinavam a condição de baixa moralidade das populações com as quais se interagiu. A solução para esta realidade do Norte Goiano, como vista pelo missionário, ainda que em certa medida dependesse de ações do poder público, como por ele mesmo apontado, contudo, em grande medida seria resolvida com a mobilização das igrejas e missões protestantes ao virem atuar junto aos grupos populacionais da região (MACINTYRE, 2000).

Conclui-se, das considerações acima, que as missões protestantes, em suas relações com as culturas nortistas, propuseram infundir elementos de uma nova cultura amparada nos valores morais e religiosos próprios do protestantismo europeu e norte-americano. Assim, como demonstrado pelo missionário em situações presentes no seu relato de viagem, a aceitação da fé protestante provocaria mudanças no comportamento social por meio do elemento religioso, como por exemplo, a necessidade de a população abandonar os ritos católicos estranhos ao protestantismo. A transformação moral pretendida pela fé protestante revela-se nos discursos sobre a necessidade de um certo indígena Karajá em abandonar a prática de fumar. O missionário salienta que a convivência deste indígena com missionários protestantes em Cidade de Goiás o levou a deixar esta prática, mesmo vivendo na aldeia Karajá (MACINTYRE, 2000).

Procuramos, ao identificar, situar e verificar as motivações das ações do missionário protestante Archibald Macintyre na região amazônica, oferecer considerações sobre a narrativa missionária acerca das populações do cerrado amazônico, bem como, alguns dos impactos operados pela presença deste tipo de protestantismo entre estas populações. Tais considerações podem auxiliar na compreensão histórica sobre a forte presença de igrejas protestantes no estado do Tocantins.

Importa destacar que os resultados obtidos neste estudo não pretendem encerrar as considerações a respeito da temática acerca da presença do missionarismo protestante em regiões interioranas, antes, o presente trabalho busca somar a outros estudos que buscam analisar as ações missionárias protestantes entre as populações amazônicas. Nossa intenção foi

a de oferecer aos estudos já existentes outros aspectos do missionarismo protestante, ligados à igreja em questão.

## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Edgard. **A História do Evangelho no Brasil**. Ourinhos-SP: Edições Cristãs 1999.
- ALMEIDA, Vasni de. A Igreja Metodista. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **Fiel é a Palavra: leituras históricas e historiográficas do protestantismo brasileiro**. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.
- ALMEIDA, Vasni de. **Religião e Educação: Práticas de Converter e de Ensinar dos Metodistas no Brasil**. 1. Ed. Curitiba: Editora Prismas, 2015.
- ARAÚJO, Ordália Cristina Gonçalves. **Os Javaé e o protestantismo: Salvação e resistência (1896-1937)**. 2019. 361 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2019. Disponível em: <<http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/9647>>. Acesso em: 22 mar. 2021.
- ARMSTRONG, Karen. **Campos de sangue: religião e a história da violência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- ARTIAGA, Zoroastro. **Dos Índios do Brasil Central**. Uberaba-MG: Departamento Estadual de Cultura de Goiás. 1947. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:artiaga-1947-indios>>. Acesso em: 11 jan. 2021.
- BARREIRO, José Carlos. **Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BELLUZZO, Ana Maria. A Propósito d' o Brasil dos Viajantes. **Revista USP**, São Paulo, n.30, p. 8 -19, julho/agosto 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i30p6-19>>. Acesso em: 16 fev. 2021.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões, pretos e congos: trabalho e identidade étnica em Goiás**. Brasília – DF: Editora UnB, 1977.
- CADERNO DE CAMPO DO PESQUISADOR**. Arraias, TO, 2019-2021.
- CAMBI, Franco. **História da Pedagogia**. São Paulo: Editora da Unesp, 1999.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- CHAUL, Nars Fayad. **Caminhos de Goiás: da Construção da Decadência aos Limites da Modernidade**. Goiânia-GO: Ed. da UFG, 1997.
- CORMINEIRO, Olivia M. M. Percepções do Tempo e Trabalho: As Disputas dos Sertanejos Pobres no Extremo Norte de Goiás em torno dos seus Modos de Viver – 1860 a 1920. **Revista Mundos do Trabalho**, Vol. 1, N° 2, p. 171-194, Jul-Dez. 2009. Disponível em: <<https://doi.org/10.5007/1984-9222.2009v1n2p171>>. Acesso em: 10 abr. 2021.

CARVALHO, Silvia M. Schmuziger. Chaco: Encruzilhada de Povos e “Melting pot” Cultural - Suas relações com a bacia do Paraná e o Sul mato-grossense. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das letras, Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP. 1992.

DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

EHRENREICH, Paul. Contribuições para a etnologia do Brasil. **Revista do Museu Paulista**, N. S., vol. 2. p. 7-135, 1948. Disponível em: <<https://karajadigital.wordpress.com/lista-de-bibliografia/>>. Acesso em: 18 jan. 2021.

FAUSTINO, Esli Pereira. **Igreja Cristã Evangélica do Brasil: Missões e Missionários Pioneiros**. Goiânia: CERNE, 1985.

FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. São Paulo: Fundação do Desenvolvimento da Educação, 2006 (Didática, I).

GLASS, Frederick Charles. **Aventuras com a Bíblia no Brasil**. São Paulo: ICEB, 2018.

GONÇALVES, Carlos Barros. **Até aos Confins da Terra: O movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas**. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

GONZÁLEZ, Justo L. **Até os confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo**. São Paulo: Editora Vida Nova, 1995.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Igrejas Luteranas no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Org.). **Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro**. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

Igreja Cristã Evangélica do Brasil – Origem e Objetivos. **Igreja Cristã Evangélica do Brasil – ICEB**. <<https://www.igrejacristaevangelica.com.br/historia>>. Acesso em: 15 fev. 2021

J. V. Cartas do Araguaya. **Jornal Norte de Goyaz**. Porto Nacional, Anno VI, Número 132, p. 1-2, mar. 1911. Disponível em: <[http://memoria.bn.br/pdf/120685/per120685\\_1911\\_00132.pdf](http://memoria.bn.br/pdf/120685/per120685_1911_00132.pdf)>. Acesso em: 23 fev. 2021.

KIDDER, Daniel Parrish; FLETCHER, James Cooley. **O Brasil e os Brasileiros**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941. Disponível em: <<http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/289>>. Acesso em: 11 dez. 2020.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

MACINTYRE, Archie. A travessia da Ilha do Bananal. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 5, p. 34-35, dez. 1921. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=176648&pesq=&pagfis=1266>>. Acesso em: 20 fev. 2021.

MACINTYRE, Archie. Uma das Grandes Maravilhas do Brasil Central. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, p. 25-27, nov. 1923. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=176648&pesq=&pagfis=1595>>. Acesso em: 01 mar. 2021.

MACINTYRE, Archie. **Descendo o Rio Araguaia**. Contagem - MG: AME Menor, 2000.

MAYBURY-LEWIS, David. **O Selvagem e o Inocente**. Campinas – SP: UNICAMP Editora, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: A Inserção do Protestantismo no Brasil**. EESC Editora, 1995.

MESQUIDA, Peri. **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil**. Juiz de Fora, MG: EDUFJF; São Bernardo do Campo, SP: EDITEO, 1994.

NICHOLS, Robert Hastings. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2000.

NIEHBUR, Richard. **As Origens Sociais das Denominações Cristãs**. São Bernardo do Campo - SP: ASTE, 1992.

PADBERG-DRENKPOL, J. A Situação histórico-cultural dos Karayás. **Boletim do Museu Nacional**, Ano II, n. 6, p. 71-82, nov. 1926. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:padberg-1926-situacao>>. Acesso em: 11 jan. 2021.

O Norte Goyano. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 6, p. 42-45, jan. 1923. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=176648&Pesq=%22%20mundo%20desconhecido%22&pagfis=1470>>. Acesso em: 18 fev. 2021.

PALACÍN, Luís; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. **História de Goiás**. 6º ed. Goiânia-GO: Ed. da UCG, 1994.

PROPHETA, Benedicto Odilon. **O Indígena Brasileiro**. Bahia: A Nova Gráfica, 1926. Disponível em: <[http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Apropheta-1926-indigena/Propheta\\_1926\\_OIndigenaBrasileiro.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Apropheta-1926-indigena/Propheta_1926_OIndigenaBrasileiro.pdf)>. Acesso em: 11 jan. 2021.

RAMALHO, Jether Pereira. **Prática Educativa e Sociedade – Um Estudo de Sociologia da Educação**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1976.

RAMOS, Carvalho. A População de Goyaz. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 7, p. 79, 80, fev. 1920. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=176648&Pesq=%22%20mundo%20desconhecido%22&pagfis=869>>. Acesso em: 25 jan. 2021.

RAMOS, Victor de Carvalho. Um Mundo Desconhecido. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 9-10, ago. 1917. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=176648&Pesq=%22%20mundo%20desconhecido%22&pagfis=29>>. Acesso em: 10 fev. 2021.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1993.

SABINO, Wedster Felipe Martins. “**Destruindo as trevas espirituais, morais e intelectuais**”: **História, Mediação Cultural e Missionarismo Batista no Vale do Rio Tocantins (1925 – 1940)**. 2019. 100 f. Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Federal do Tocantins, Campus Universitário de Porto Nacional – TO, 2019.

SANTOS, Lyndon de Araújo. **As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura na primeira república brasileira**. 2004. 339 f. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2004. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/11449/103180>>. Acesso em: 14 maio 2020.

SANTOS, Lyndon de Araújo. Igreja Congregacional. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro**. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

Significado de litografia. **Dicio, Dicionário Online de Português**. <<https://www.dicio.com.br/litografia/>>. Acesso em: 18 fev. 2021

SILVA, Elizete da. Protestantes na Terra da Promissão: entre Deus e Mamom. In: SANTOS, Lyndon de Araújo; SILVA, Elizete da; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **Os 500 anos da Reforma Protestante no Brasil: um debate histórico e historiográfico**. Curitiba: Editora CRV, 2017.

SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo no Brasil**. Feira de Santana – BA: Editora UEFS, 2011.

SILVA, Elizete da. Anglicanismo no Brasil: A Igreja dos Ingleses. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro**. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

SILVA, Elizete da. Os Batistas no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro**. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

SILVA, Henrique. Leprosários em Goyas. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 3, p. 23, out. 1932. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=176648&pesq=&pagfis=2941>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SILVA, Henrique. Uma das Maravilhas do Brasil Central. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 9, p. 66-67, abr. 1934. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=176648&Pesq=%22%20mundo%20d%20desconhecido%22&pagfis=3215>>. Acesso em: 15 jan. 2021.

SILVA, Henrique. Down the Araguaya. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 11, set. 1925. Disponível em:

<<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=176648&Pesq=%22%20mundo%20desconhecido%22&pagfis=1981>>. Acesso em: 20 jan. 2021.

SILVA, Henrique. Porto Nacional – município goyano que fica ao norte do Estado – descrição, possibilidades e condições actuaes de vida. **A Informação Goyana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 12, p. 138-141, jul. 1920. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=176648&Pesq=%22%20mundo%20desconhecido%22&pagfis=990>>. Acesso em: 18 fev. 2021.

SILVA, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central: Séculos XVIII e XIX (1719 – 1888). Introdução ao estudo da Escravidão**. 1998. 461 f. Dissertação (Mestrado em História), Instituto de Ciências e Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1998. Disponível em: <[https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SILVA\\_\\_Martiniano\\_Jos\\_\\_da-1998.pdf](https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/113/o/SILVA__Martiniano_Jos__da-1998.pdf)>. Acesso em: 23 mar. 2021.

Sobre a ICE. **Igreja Cristã Evangélica – São José dos Campos**. <<http://icesjc.com.br/antes-da-fundacao>>. Acesso em: 15 fev. 2021

SOUZA, Silas de. Presbiterianismo no Brasil. In: SILVA, Elizete da; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (Orgs.). **Fiel é a Palavra: Leituras Históricas e Historiográficas do Protestantismo Brasileiro**. Feira de Santana: Editora UEFS, 2011.

TIPPLE, Archibald. **Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central**. Goiânia-GO: Casa Editora APLIC, 1972.

TYLOR, Edward. Primitive Culture. Londres: John Mursay & Co, 1871. [1958, New York, Harper Torchbooks].

TROELTSCH, Ernest. **El Protestantismo y El Mundo Moderno**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1951.

TUCKER, Ruth A. “... Até os confins da Terra.” **Uma História Biográfica das Missões Cristãs**. São Paulo: Editora Vida Nova, 1989.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. História, região e poder: a busca de interfaces metodológicas. **LÓCUS: Revista de História**. Juiz de Fora, vol. 3, n. 1, p. 84-97, 1997. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20441>>. Acesso em: 20 mar. 2021.

WAIZBORT, Ricardo. Teoria social e biologia: perspectivas e problemas da introdução do conceito de história nas ciências biológicas. **Revista História, Ciências e Saúde – Manguinhos**, vol. VIII, set-dez 2001, p. 632-53. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/hcsm/a/JqGPfjNVTncqndGfPB5pPKz/?format=pdf&lang=pt>>. Acesso em: 26 jun. 2021.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1999.



## ANEXO A - PROPOSTA DE PRODUTO DA PESQUISA

Nossa dissertação aponta para a possibilidade de conhecimento sobre a história das missões protestantes em suas relações com a cultura das populações da região norte do País, e para isto verificamos como os sujeitos sociais protestantes constituíram seus discursos sobre indígenas, sertanejos, trabalhadores rurais e quilombolas.

Como produto final da pesquisa, além da própria dissertação, disponibilizamos aos professores da educação básica do estado do Tocantins a possibilidade de ensinar sobre a presença das missões protestantes no antigo Norte Goiano, a partir das fontes históricas que utilizamos no estudo.

Entendemos que é possível que alunos da educação básica ampliem seus conhecimentos historiográficos acerca das práticas missionárias nesta parte da região norte. Compreendemos que o ensino escolar regional necessita abrir espaços e debater as mudanças que a fé protestante provocou nas relações sociais ensejadas.

A partir das fontes utilizadas para a realização desta pesquisa, a saber, o livro *Descendo o Rio Araguaia* de Archibald Macintyre, editado pela AME Menor, as fotografias e os mapas inseridos ao longo da dissertação e as matérias jornalísticas extraídas do periódico *A Informação Goyana*, constantes nos anexos, os professores podem propor pesquisas a serem realizadas em sala de aula.

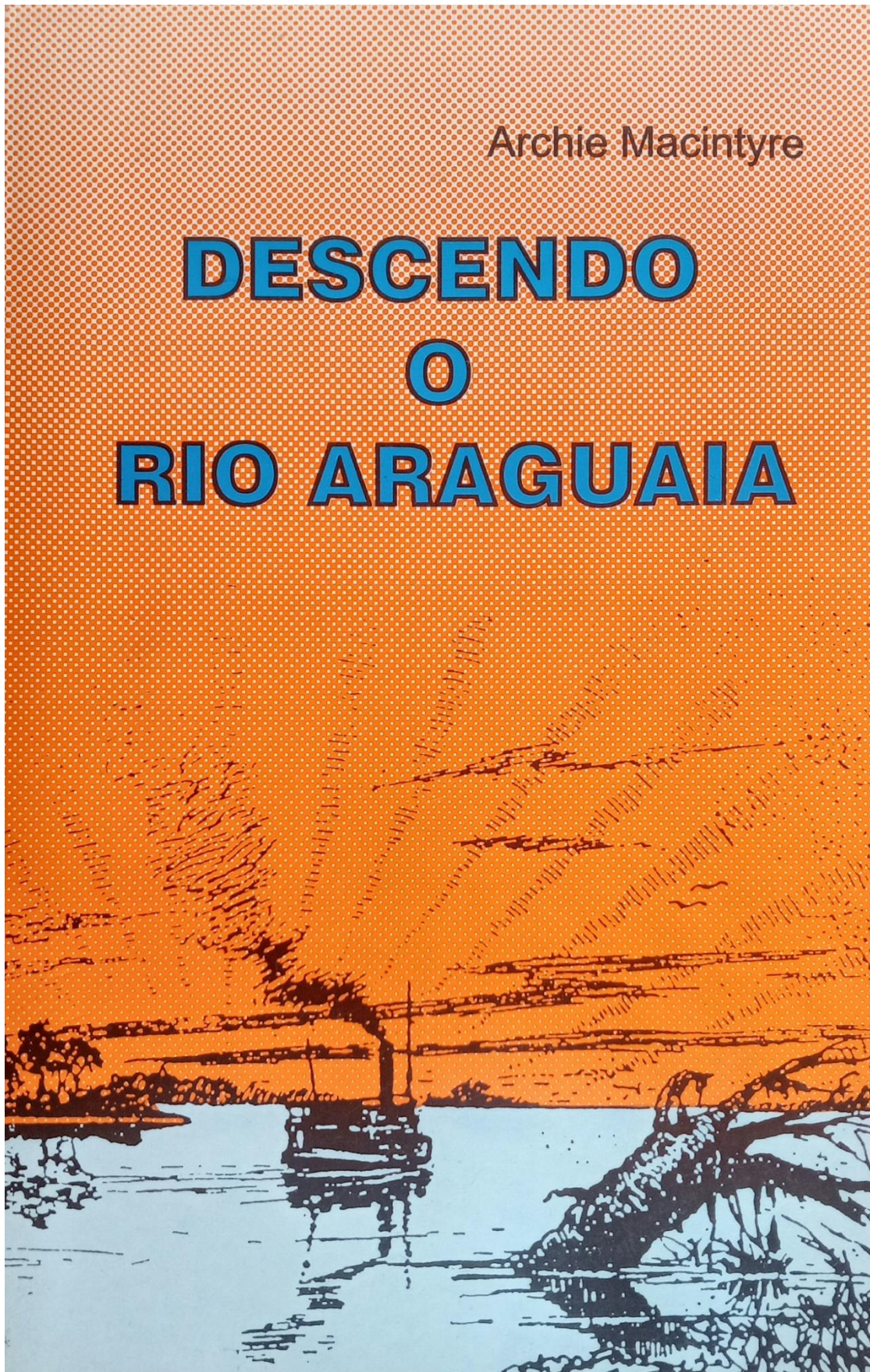
Os alunos podem ser instados a pesquisarem sobre:

- 1 – Os aspectos relevantes no campo religioso, político e social, presentes na Reforma Protestante;
- 2 – As igrejas protestantes missionárias do Brasil;
- 3 – A expansão das igrejas missionárias pelo interior brasileiro;
- 4 – Os historiadores não ligados às igrejas e o que eles escrevem sobre a expansão das igrejas protestantes missionárias;
- 5 – As igrejas missionárias protestantes existentes na região onde está localizada a escola;
- 6 – Os discursos destas igrejas sobre as populações que encontraram em seus projetos de expansão.

Depois de realizada a pesquisa, os alunos podem escrever pequenos textos (ou redações) sobre o que descobriram. Deve-se tomar cuidado para não se escrever textos apologéticos (defesa desta ou daquela igreja). Os textos devem conter análise histórica. Em sala de aula, podem compartilhar as leituras dos textos.

Junto com os alunos, os professores podem organizar uma exposição na escola ou em sala de aula, com fotos de livros, de populações que tiveram contato com as igrejas missionárias, e um varal de redações lidas em sala de aula.

ANEXO B – Capa da edição em língua portuguesa do livro de Archibald Macintyre:  
*Descendo o Rio Araguaia*. Edição: Contagem-MG: AME Menor, 2000.





**ANEXO C – Matéria informativa do periódico *A Informação Goyana*, edição de setembro de 1925, que noticiou naquela ocasião a recente edição, em língua inglesa, da obra de Archibald Macintyre, com o título *Down the Araguaya*. A mesma contou com o prefácio do livro (traduzido para o português).**

**EXPEDIENTE**

*Entrando esta revista no seu IX anno de publicidade com a presente edição, prevenimos a todos os assignantes que ainda não satisfizeram pelo menos o pagamento de um anno — 10\$000 — que se o não fizerem, até fins do proximo mez de Outubro, tel-as-hão suspensas.*

\*\*\*\*\*

anno. Quando os cafezaes vão ficando velhos, com vassouras, alguns fazendeiros mais intelligentes, já fazem a póda. Não fazem a adubação, embora comecem a reconduzir para os cafezaes as cascas do café beneficiado.

A produção começa ao 3º anno, havendo, porém, casos em "que a primeira florada vem com um anno e pouco".

A florada começa em principios de Setembro, fazendo-se a colheita de Julho a Agosto.

*Molestias* — Poucos inimigos tem o café em Goyaz: — cupins, formigas, serrador e herva de passarinho.

*Colheita* — Como em S. Paulo, fazem as corôas ou limpeza debaixo dos pés de café, estendendo depois esteiras ou pannos sobre os quaes derriçam o café colhido. Usam tambem jacás a tira-collo, onde os colheidores vão deitando o producto.

*Produção* — Varia muito, sendo a média ahí de umas 70 arrobas por mil pés. Ha, porém, certos municipios onde essa cifra sóbe a 150 arrobas e no de Trindade, na fazenda "Bocca da Matta" um cafezal de 3.000 pés de café produziu o anno passado, 700 arrobas! Extraordinario: — 233 arrobas por mil pés ou sejam 3 kilos e 495 grammas por pé!!!

*Beneficiamento*—Em alguns municipios ha machinas de beneficiar, porém ainda em numero insufficiente e imperfeitas.

*Cotação* — Actualmente está custando 67\$000 a arropa; na época da colheita, porém, cota-se a 25\$000 por arropa.

*Mercados* — Os mercados são os do proprio Estado e os de Minas, S. Paulo, Rio de Janeiro e Matto Grosso.

*Exportação* — Abaixo seguem os algarismos da exportação, dados pelo Secretario das Finanças do Estado, nos 4 ultimos annos e só referentes ás recebedorias do sul de Goyaz, pelas quaes se evidencia um rapido augmento:

	Kilos
Em 1921. . . . .	417.473
Em 1922. . . . .	808.678
Em 1923. . . . .	497.192
Em 1924. . . . .	1.110.910

Convém notar que Goyaz até pouco tempo importava quasi todo o café para o seu consumo. Só depois que os fazendeiros mineiros e paulistas, reconhecendo a superioridade do café goyano, resolveram adquirir terras para o estabelecimento dessa cultura no Estado — foi que ella começou a tomar o incremento que vae tendo, tambem influido para isso a grande alta dos preços actuaes.

*N. da Red.* — Na proxima edição voltaremos ao assumpto, no dever que nos cumpre, de refutar e rectificar alguns dos conceitos do Inspector Agrícola do Estado de Goyaz — para que não se generalizem, ou fiquem de pedra e cal dentro e fóra do paiz...

**DOWON THE ARAGUAYA**

Com o titulo acima o nosso antigo collaborador Sr. Archie Macintyre chie Macintyre aeaba de editar em Londres, volume de 159 paginas enriquecidas com finas gravuras, muitas das quaes já conhecidas dos leitores desta revista.

Recommendo a leitura deste trabalho áquelles que se interessam pelas possibilidades do *hinter-land*, pela sua formidavel riqueza abandonada, damos a seguir a sua introdução traduzida literalmente:

**PREFACIO**

O Estado de Goyaz, no centro do Brasil, é o theatro dos acontecimentos referidos nesta narrativa do esforço missionario. A sua posição geographica entre os Estados do Brasil deu-lhe o titulo de o "Coração do Brasil", e a pedra fundamental da futura Capital da Republica foi lançada no seu territorio em 7 de Setembro de 1922. Em extensão é o quarto entre os Estados do Brasil, sendo a sua área de cerca de oito e meia vezes maior que a da Escocia, e a sua população de meio milhão de almas apenas. Ha annos vem sendo habilmente governado, e goza da invejavel situação de estar completamente livre de dividas.

O seu presidente, Coronel Eugenio Rodrigues Jardim, é um caracter forte e homem de principios definidos. Devemos a elle muitas das nossas photographias, assim como muitos outros favores.

Com todas as possibilidades e inconvenientes das regiões novas, o Estado de Goyaz precisa sómente de maior facilidade de meios de transporte e immigração afim de tornar-se um dos mais prosperos da União. A sua unica estrada de ferro, de bitola estreita e uma só linha, está sendo vagorosamente construida com o objectivo de aleançar a Capital, e o Ford está contribuindo para a sua exploração e desenvolvimento.

O esforço missionario tem sido alli largamente despendido, porém, só ao Sul de Goyaz, e ha dez annos, quando lá estavamos, recebemos uma carta de um agricultor catholico do extremo norte, narrando-nos a situação de franco desamparo em que jazia aquella parte do Estado, e ao mesmo tempo implorando que nós missionarios fizessemos uma visita urgente áquella gente. Fizemos sentir ao agricultor que, naquelle momento, era impossivel essa visita, mas que ella seria levada a effeito logo que as circunstancias o permitissem, e elle respondeu prometendo a sua cooperação por todos os meios possiveis.

Passaram-se os annos e um dia um homem do norte chega á nossa casa na capital de Goyaz.

Provando ser criado do agricultor, e professando a mesma creença, couton-nos como o seu patrão esperara a nossa visita, e como elle morreu — que morte triumphante! — cantando as balladas de Irion. Em seguida, falou-nos do pequeno grupo de erentes — fructo do labor constante desse homem — que ainda esperavam a ida do prégador, cansados, mas sem desanimar. Por ultimo, olhando-nos mui ternamente, fez este appello.

"Caminhei centenas de milhas á vossa procura; eu vos levarei. V. R. quer vir?"

Consideramos a situação e não ousamos oppor a nenhuma recusa. Havia, entretanto, varias difficuldades a sanar:

Primeiro, o nosso "furlough" estava esgotado; segundo, os Hodquarters não consentiriam, mas nos pediam que escolhessemos entre um descanço na Costa e o "furlough"; e, terceiro, a nossa bolsa estava vazia, e uma viagem de 2.400 milhas requeria muito dinheiro.

Então Deus veio em nosso auxilio. O representante no Brasil da British & Foreign Bible Society, Rev. A. Telford, prometteu-nos de coração o seu auxilio. O dia santo estava escolhido no Norte, o consentimento e o auxilio dos Headquarters foi obtido não sem alguma relutancia; o Sr. Joas, o homem do Norte, escravo do agricultor, tornou-se nosso companheiro fiel e guia, e nós ouviamos o Mestre dizer: "Olhae, em paz diante de nós uma porta aberta".







**ANEXO E** – Nota informativa publicada pelo periódico *Informação Goyana*, edição de outubro de 1932, relatando a fundação de um leprosário na Ilha do Bananal, por missionários da UESA.

INFORMAÇÃO GOYANA

23

## Estrada de rodagem de Pedro Affonso a Santa Maria do Araguaya

Segundo estamos informados, o Governo do vizinho Estado de Goyaz cogita da construção de uma estrada de rodagem, ligando, assim, Pedro Affonso a Santa Maria do Araguaya.

O coronel José Correia de Almeida, digno Prefeito Municipal de Pedro Affonso, em officio que foi dirigido ao Sr. Interventor Federal em Goyaz por intermedio do Director da Fazenda, recebeu ordens de prestar esclarecimento a respeito da louvavel iniciativa, que virá, certamente, trazer os maiores beneficios ao já tão abandonado norte goyano.

E como se tratasse de assumpto que, na verdade, muito interessa o sertão do vizinho Estado, o cel. José Correia designou immediatamente o Sr. Costa Junior para fazer o levantamento topographico do trecho em questão, organizando, depois, minucioso relatorio, a fim de que possa prestar ao governo os esclarecimentos necessarios.

Pelos calculos feitos por pessoas verdadeiramente conhecedoras daquella zona o governo dispenderá para mais de 200.000\$000 nos serviços da projectada rodovia; e o sertão goyano que como o nosso, atravessa uma das mais assoladoras crises financeiras tem razões sobejas para ufanar-se e bemdizer a administração proficua do Sr. Dr. Interventor Federal em Goyaz, que demonstra, dessa maneira o seu admiravel tino administrativo, trabalhando pelo progresso e engrandecimento dos municipios do norte e consequentemente, pela grandeza de todo o vasto Estado que governa.

E nós que sempre applaudimos esses felizes actos, formulamos os nossos parabens ao povo goyano e fazemos votos para que essa tão altruistica idéa se transforme na mais fagueira das realidades.

(Da "Tarde", de Carolina, Maranhão).

## LEPROSARIOS EM GOYAZ

D'aqui destas columnas abrimos ha tempos uma subcripção a favor da fundação de um leprosário que se projectava na capital do Estado.

O sandoso Dr. Olegario inscreveu seu nome na lista com 100\$000, o director desta revista assignou 50\$000. Da numerosa colonia goyana no Rio nem um só dos seus membros se dignou auxiliar á meritoria obra de caridade com um "cinquinho" que fosse... Depois não se ouviu falar mais nisso.

Agora, porém, chega-nos noticia da existencia no Estado de dois leprosarios: — um na ilha do Bananal e outro em Catalão.

O da maior ilha fluvial do mundo inteiro foi fundado pela naturalista Dra. Missis Bettie Buchan; o de Catalão devemos á Senhora Morris Bernardo, esposa do Sr. Morris Bernardo (Pastor Evangelico), e que foi matrona de um grande hospital em Glasgow, na Escossia. Esta ultima obra foi construida com auxilios do Sr. Bernardo da Prefeitura e de pessoas caridosas, estando hospitalizadas 20 victimas do mal de Hensen, algumas já curadas.

"Voz do Povo", d'onde extrahimos estas notas, assim conclue:

"Num feliz encontro que tivemos com o conhecido Pastor Evangelico Rvdo. Archie Macintyre, indagamos do paradeiro da brava bandeirante. Bandeirante-apostola, aliás, eis que, com o auxilio de uma enfermeira diplomada e obtendo da Missão Evangelica a doação do terreno onde se ergueu o presidio, na Ilha do Bananal, Miss Bettie Buchan — como se chama a filha de Albion — construiu e

vem mantendo, sem auxilio directo de poderes publicos ou de quaesquer associações, um leprosario onde os infelizes cancerosos são tratados com carinho e zelo.

Com que palavra pode um goyano se referir a obra tão grandiosa, com esta de Miss Bettie? Sómente dizendo que Deus a abençoará dando-lhe a recompensa que merece.

Ao que nos adeantou o Pastor Evangelico, a therapeutica usada por Miss Bettie Buchan é a que tem obtido os maiores exitos no tratamento do terrivel e contagioso mal: cleo de "chamougre".

Eis em linhas geraes as informações que gentilmente nos forneceu o Rvdo. Archie Macintyre.

Penosa tarefa a de apreciar a benemerita obra a que se entregaram as duas Senhoras acima referidas, tão grata repercussão encontra no coração dos que vêem a propagação da lepra em nosso Estado.

Que Deus as abençoe e lhes permita os melhores resultados na Santa Cruzada a que se entregaram."

## As reservas florestaes de Goyaz

A missão official do Ministerio da Agricultura, que ha pouco tempo esteve em visita ás regiões florestaes de alguns Estados brasileiros, voltou encantado com o que observou no Estado de Goyaz.

No nordeste desse Estado central foi encontrada uma formidavel e extensissima floresta, com esplendidas arvores, quer pelo tamanho, quer pela qualidade.

A missão verificou que em Goyaz, como em Minas, e como, certamente, em todos os Estados do Brasil, perdura a antiga e pernicioso pratica da derrubada de florestas em longas extensões para ser o terreno cultivado durante dous ou tres annos e, em seguida, abandonado, dando lugar a novas derrubadas nas mattas proximas.

Dahi resulta a perda completa de arvores que seriam utilissimas e dariam bom prego em época não remota.

Exultamos com a confirmação acima de tudo quanto ainda não faz um anno, sob titulo: "A reserva florestal de Goyaz" aqui escreviamos — contestando preconcebidas idéas philanciosas dos que nunca puzeram os pés na terra do Anhangüera, como Emilio Goeldi, Herman von Thering, Pio Correia, Alberto Rangel, outros e outros.

Releva acrescentar que o especialista florestal Dr. W. T. Cox não percorreu sequer a centesima parte da área da mattas virgens que se desdobram no territorio goyano. O que esse tecnico verificou quanto nos effeitos perniciosos das grandes derrubadas de arvores confirma igualmente tudo quanto sobre o assumpto tantissimas vezes temos repetido nestas mesmas columnas. Outra confirmação no respeitante ao serviço florestal vem a ser a de que os descendentes dos Geralistas em Goyaz só têm um rival como elemento destruidor — o fogo, que, esse sim, lhes disputa a ansia no exterminio visivel, completo das nossas mais ricas essencias florestaes.

## SERVIÇO POSTAL AEREO PARA GOYAZ E MATTO GROSSO EM AVIÕES MILITARES

No dia 15 de Novembro será reiniciado o serviço postal aereo militar para os Estados de Goyaz e Matto Grosso, com viagens semanaes.

Na linha para Goyaz os aviões partirão de S. Paulo ás terças-feiras, com a mesma escala anterior e regressarão ás quartas-feiras.

O Departamento dos Correios e Telegraphos baixará instrucções sobre a execução desse serviço, que trará grandes vantagens para o publico nas communicações com esses longinquos Estados.