

# Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais

*Lauri Emilio Wirth\**

## Resumo

O argumento central deste ensaio aponta para a existência de uma convergência entre o catolicismo romano, por um lado, e os protestantismos latino-americanos, por outro, em relação ao imaginário que vinculavam, respectivamente, à cristianização e à evangelização do continente. Tanto a integração dos povos conquistados nas nações cristãs através de sua cristianização católico-romana, nos séculos XVI e XVII, quanto o ideário civilizacional protestante anglo-saxão, dos séculos XIX e XX, trazem em seu bojo a idéia de uma hierarquia interna. Os povos cristianizados da cristandade colonial, bem como os posteriormente convertidos ao protestantismo, sempre serão, de acordo com este imaginário, cristãos assimilados à cultura dominante eurocêntrica, o que lhes confere um *status* de subordinação, de acordo com critérios étnicos e raciais considerados científicos na época. Conflitos em torno da romanização do cristianismo católico-romano no Brasil, bem como a longa luta das igrejas protestantes por autonomia diante das chamadas igrejas-mães são episódios exemplares que explicitam esta representação de hierarquia de fundo étnico-racial. Apesar da secular querela entre protestantes e católicos, constata-se assim certa coincidência entre estas duas tendências do cristianismo, quando se trata de decifrar, valorar e enquadrar as culturas locais.

**Palavras-chave:** Imaginário; Conquista; Evangelização; Romanização; Catolicismo colonial; Protestantismo.

## Latin American protestantisms: between the eurocentric imagination and local cultures

### Abstract

The central argument of this essay points to the existence of a convergence between Roman Catholicism, on the one hand, and the Latin American Protestantisms on the other, in relation to the imagination which linked them respectively to the christianization and the evangelization of the continent. Both the integration of the peoples conquered

---

\* Teólogo e professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo.

by christian nations through the Roman Catholic Christianization, of the sixteenth and seventeenth centuries, and the Anglo-Saxon ideas of bringing civilization, of the nineteenth and twentieth, carry within themselves the idea of an internal hierarchy. The christianized peoples of colonial Christendom, together with those who were later converted to Protestantism, will always be, according to this imagination, christians assimilated to the dominant eurocentric culture, which confers on them a *status* of subordination, according to ethnic and racial criteria which were considered scientific at the time. Conflicts about the romanization of Roman Catholic Christianity in Brazil, together with the long struggle of the Protestant churches for autonomy in relation to the so-called mother churches, are exemplary episodes which explain this representation of ethno-racially based hierarchy. In spite of the age-old quarrel between Protestants and Catholics, a certain coincidence is noted between these two different tendencies within Christianity, when it comes to deciphering, evaluating, and classifying local cultures.

**Keywords:** Imaginary plane; Conquest; Evangelization; Romanization; Colonial Catholicism; Protestantism.

## **Protestantismos latinoamericanos: entre el imaginario eurocéntrico y las culturas locales**

### **Resumen**

El argumento central de este ensayo enfoca la existencia de una convergencia entre el catolicismo romano, por un lado, y los protestantismos latinoamericanos, por otro, fundamentalmente lo concerniente al imaginario que vinculaban, respectivamente, a la cristianización y evangelización del continente. Tanto la integración de los pueblos conquistados en las naciones cristianas, a través de su cristianización católico-romana en los siglos XVI y XVII, como el ideario civilizatorio protestante anglosajón, de los siglos XIX y XX, traen en su seno la idea de una jerarquía interna. Los pueblos cristianizados de la cristiandad colonial, así como los posteriormente convertidos al protestantismo, siempre serán, según este imaginario, cristianos que asimilaron la cultura dominante eurocéntrica, lo que les confiere un *status* de subordinación, de acuerdo con los criterios étnicos y raciales que en esta época eran considerados como científicos. Los conflictos alrededor de la romanización del cristianismo católico-romano en Brasil, así como la prolongada lucha de las iglesias protestantes para independizarse de las llamadas iglesias madres, son episodios ejemplares que explicitan esta representación de jerarquía de trasfondo étnico racial. A pesar de las querellas seculares entre protestantes y católicos, constátase cierta coincidencia entre estas dos tendencias del cristianismo, a la hora de descifrar, valorar y encuadrar las culturas locales.

**Palabras claves:** Imaginario; Conquista; Evangelización; Romanización; Catolicismo colonial; Protestantismo.

A referência ao eurocentrismo se faz necessária para contextualizar o argumento central deste ensaio, bem como para lembrar que a cristianização da América Latina ocorre no contexto de um fenômeno que muitos pesqui-

sadores consideram inédito na história da humanidade: a gestação e consolidação de um sistema potencialmente hegemônico e supostamente universal, em que as culturas européias – principalmente o cristianismo como religião dominante –, o capitalismo, em suas diferentes fases de desenvolvimento, e os sistemas políticos que lhe dão sustentação são entendidos como resultantes de um estágio superior de evolução, não só em relação a civilizações mais antigas, mas principalmente em comparação com culturas não-européias, tidas como primitivas, menos evoluídas, quando não exóticas e fadadas ao desaparecimento. A inserção do cristianismo em nosso continente não só ocorreu no contexto deste processo, mas suas teologias e estratégias pastorais, sejam elas católico-romanas ou protestantes, por via de regra, assumem e reproduzem estes pressupostos do eurocentrismo, seja por ingenuidade, seja pela capacidade deste fenômeno de abrangência mundial em impor sua hegemonia.

Para os pensadores críticos do modelo de cristianização da América Latina, uma das características centrais dos discursos legitimadores do eurocentrismo é sua capacidade de defender a superioridade da cultura européia em relação a todas as outras, ao mesmo tempo em que ocultam as bases materiais que possibilitaram a hegemonia da Europa no sistema que passou a dominar o mundo a partir do século XVI. Estas bases materiais da hegemonia européia estão vinculadas como condição *sine qua non* à expropriação de territórios e povos colonizados através da expansão européia e, posteriormente, da norte-americana. Contudo, o papel fundamental que o assim chamado “descobrimento” da América desempenhou na gestação e consolidação desta expansão não se restringe à escravidão de seus povos e à expropriação de suas riquezas. Ele também contribuiu fundamentalmente para a consolidação de uma mentalidade na qual, segundo Dussell (1993), o chamado “Novo Mundo (...) emerge como a consciência de que um lugar novo instaura também um tempo novo, marcado por uma nova atitude: a de legitimar-se com referência apenas a si próprio, sem necessitar mais de uma norma externa, de uma heteronomia”.

Os parágrafos a seguir pretendem destacar resumidamente os grandes movimentos que, de acordo com as pesquisas mais recentes, descrevem a incorporação da América Latina neste novo cenário mundial, caracterizado pela hegemonia da Europa e, posteriormente, dos Estados Unidos da América do Norte. A descrição, obviamente, indicará apenas as linhas gerais destes movimentos, na medida em que servem de referência para explicar a similaridade entre católicos e protestantes no julgamento que fazem das culturas locais, bem como para entender possíveis diferenças das representações de uns em relação aos outros.

### **A gestação do imaginário eurocêntrico**

Para Enrique Dussel, o enquadramento do assim chamado “Novo Mundo” na Europa em expansão percorre quatro movimentos fundamentais. Vale destacar que estes movimentos não ocorrem necessariamente de maneira subsequente, como se fossem etapas de um processo histórico linear, nem apresentam as mesmas características e intensidades em todo o continente latino-americano. São, portanto, uma espécie de chave de leitura, para se entender a constituição do que no decorrer deste processo viria a se chamar de América Latina.

O primeiro movimento é a “invenção” do índio americano como “ser asiático”. Neste movimento Colombo representa o mercador pré-colombiano, na medida em que corporifica a mentalidade dos mercadores do Mediterrâneo que precisam chegar à Índia em busca de mercadorias para suas atividades comerciais. Assim, neste primeiro movimento, o chamado “descobrimento” da América representa a confirmação do que se pressupunha já conhecido, na medida em que Colombo “inventa” a Índia que imagina ter encontrado. Seu gesto explicita um deslocamento da Europa, que sai da situação periférica para ocupar o centro do sistema mundo, em franco processo de afirmação. Neste movimento, o Mediterrâneo cede lugar ao Atlântico como centro entre a Europa, a Ásia e a África, enquanto a América é enquadrada neste imaginário eurocêntrico emergente como uma extensão da Ásia. Ou seja, a América é a confirmação do que se pretende encontrar e os povos que aqui vivem não são “descobertos” como “outros”, mas incorporados ao imaginário europeu como os asiáticos que se buscavam.

O segundo movimento deste processo é o “descobrimento” do “novo mundo”, quando Américo Vespúcio descobre que as Índias Ocidentais são, na verdade, um novo continente, uma “quarta parte”, do mundo. Com este passo, a Europa provinciana afirma-se como centro do mundo, na medida em que define o novo continente como sua periferia e seus habitantes, como matéria-prima moldável de acordo com os padrões da metrópole em expansão. A *Carta a El-Rei D. Manuel*, de Pero Vaz de Caminha, que comunica a chegada dos portugueses ao Brasil, em 1500, exemplifica bem este imaginário que projeta o “si-mesmo” europeu sobre os habitantes da terra:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E portanto se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho

que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o Ele nos para aqui trazer creio que não foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, pois tanto deseja acrescentar a santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E prazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim! (Caminha, 1963).<sup>1</sup>

Há que se ressaltar que o imaginário do corpo indígena como tabula rasa ideal a ser adequada aos padrões antropológicos europeus, mostrar-se-ia altamente ilusório, na medida em que se passou a implementar a conquista de fato. Com a chegada das primeiras missões cristãs ficou evidente que os índios não só tinham suas crenças, ao contrário do que pensava Caminha, como não estavam dispostos a abrir mão delas facilmente. Um escrito programático de 8 de maio de 1558, do jesuíta Manuel da Nóbrega (1992, p. 26) é representativo para as estratégias missionárias adotadas a partir de então:

Primeiramente, o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas que são racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural, (...). Este gentio é de qualidade que não sequer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado, e por isso se S. A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra adentro e repartir-lhes o serviço dos índios àqueles que os ajudaram a conquistar e senhorear, como se faz em outras partes de terras novas, e não sei como se sofre, a geração portuguesa que dentre todas as nações é a mais temida e obedecida, estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo. (...) Sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos e muitos escrupulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa, e terão serviço e vassalagem dos índios e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S. A. terá muita renda nesta terra, porque haverá muitas criações e muitos engenhos já que não haja muito ouro e prata.

Mas voltemos à narrativa de Pero Vaz de Caminha, no que nos interessa para os propósitos deste ensaio. Central neste relato é a idéia da projeção da cristandade portuguesa sobre o “Novo Mundo” como fundamento da expansão do reino português. Ou seja, a incorporação dos povos “descobertos” à cristandade católico-romana confere à nação portuguesa uma suposta uniformidade étnica, na medida em que encobre as especificidades culturais e religiosas dos

---

<sup>1</sup> Utilizado, sem alterações nem revisões, o texto básico publicado em 1963 pela Editora Dominus, disponível, por exemplo, no portal da Universidade Federal de Santa Catarina. [Nota do editor de texto].

povos conquistados e transforma a particularidade da cristandade católico-romana em cultura universal. Assim, no plano discursivo, o cristianismo católico-romano é a base primeva, no sentido de referência fundamental e legitimadora, da primeira fase da expansão Européia. Qualquer desvio deste fundamento não é só uma questão religiosa, mas um fator de risco para a unidade do próprio Estado e para a integridade da nação. É um princípio que funciona tanto para dentro, quando impede, por exemplo, qualquer adesão ao protestantismo nos Estados católicos, durante o período colonial, como para fora, seja contra judeus ou muçulmanos, seja contra religiões indígenas, africanas e afro-brasileiras. A propósito, parece oportuno perguntar se não estaria aqui uma das raízes mais profundas de um argumento muitas vezes repetido no contexto da polêmica sobre a inserção do protestantismo na América Latina e, apesar de seu anacronismo, por vezes, ainda hoje defendido, quando identifica a cultura brasileira com o catolicismo romano e considera exógena, senão ilegítima, toda e qualquer expressão religiosa fora deste referencial<sup>2</sup>.

O terceiro movimento é o da conquista propriamente dita. Nesta fase passa-se do olhar teórico para a ação prática, para o âmbito das relações, para a política e as estratégias militares. Não é mais a fase da inspeção e decodificação, mas da dominação. Na análise de Dussel, representativo desta fase é o conquistador do México, Fernão Cortês. Suas estratégias de conquista, que vão deste os mais brutais massacres de populações indefesas até o favorecimento generoso, mas passageiro, de povos conquistados, como pressuposto para novas conquistas, fazem de Cortês uma espécie de protótipo do homem moderno a agir nas Américas, na medida em que “impõe sua ‘individualidade’ violenta a outras pessoas, ao outro” (Dussel, 1993, p. 43). Ao mesmo tempo em que se autodefine como uma espécie de novo Constantino, revela estar ciente da importância política e do alcance histórico de suas ações, o que o diferencia dos conquistadores que o precederam. Um discurso de Cortês (apud Mires, 1989, p. 31), quando animava seus soldados para a guerra, ilustra bem esta mentalidade, que introduz a violência como método privilegiado de propagação do cristianismo na América Latina:

<sup>2</sup> Míguez Bonino (1995, p. 11) destaca dois textos que retratam bem esta polêmica: “[O protestantismo] é uma forma do capitalismo norte-americano, elemento conquistador, amigo do capitalista e inimigo do trabalhador, que se tem proposto mediante suas escolas, seus templos e seus esportes a americanizar do povo” (Planchet, 1928, p. 180); “O protestantismo latino-americano se estabeleceu aqui no ‘ventre’ de uma intervenção estrangeira e leva as marcas do sectarismo e do individualismo que a caracterizam. Resultou pois de uma aculturação que nada tem a ver com a nossa origem e formação histórica e num subproduto das conquistas políticas, econômicas e culturais dos séculos passados” (Cesar et al., 1968, p. 12).

Muitas vezes tenho dado voltas, eu mesmo em meus pensamentos, sobre tais dificuldades (legitimidade da guerra contra os índios) e confesso que algumas vezes, certamente, me senti vivamente inquieto com esse pensamento. Mas pensando de outro modo, vêm à minha mente muitas coisas que me reanimam e estimulam. Em primeiro lugar, a nobreza e santidade da causa; pois lutamos pela causa de Cristo quando lutamos contra os adoradores dos ídolos, que por isso mesmo são inimigos de Cristo, uma vez que adoram os maus demônios, em vez do Deus da bondade e onipotente, e fazemos a guerra tanto para castigar aqueles que se obstinam em sua pertinácia, como parece (permitir) a conversão à fé de Cristo daqueles que têm aceito a autoridade dos cristãos e de nosso rei”.

Haveria que se discutir vários aspectos práticos da concretização desta mentalidade, além da explícita adoção da violência como método de propagação do cristianismo. Um deles é a maneira como os conquistadores se inseriram nos conflitos entre os povos subjugados, transformando, por exemplo, as guerras entre os povos indígenas em guerras de extermínio. Outra questão refere-se às ações de forte conteúdo simbólico, como a construção de igrejas nos lugares sagrados conquistados e a prática de ungir imagens de santos católicos com ervas usadas em rituais indígenas, possibilitando uma espécie de continuidade subalterna das culturas subjugadas, como estratégia de dominação cultural. Mas o que pretendo ressaltar no espaço deste ensaio é apenas a clara coincidência entre a narrativa da chegada dos portugueses ao Brasil e o discurso de Cortês, no que concerne ao papel do cristianismo como elo integrador dos povos conquistados à Europa cristã em expansão. Fazer a guerra para converter “adoradores de ídolos”, a fim de submetê-los à autoridade dos cristãos e das monarquias ibéricas, é apenas a concretização, através da violência, do mesmo ideal programático que também norteia a narrativa de Pero Vaz de Caminha. A cristianização dos povos conquistados revela-se, pois, como a condição *sine qua non* da conquista da América Latina como extensão da Europa. Ressalto esta questão do cristianismo como fundamento definidor da pertença à Europa, por tratar-se de um dos aspectos fundamentais que sofrerá um deslocamento significativo, no contexto da chamada evangelização protestante, como veremos mais adiante.

O último movimento da transformação da América em extensão e periferia da Europa dar-se-á através daquilo que se poderia chamar de colonização da cultura e das mentalidades. Segundo Enrique Dussel, central neste processo é a colonização da vida cotidiana. Neste movimento a violência da conquista cede lugar ao domínio dos corpos, através de práticas múltiplas, sejam elas pedagógicas, políticas, econômicas, eróticas etc.

Mas esta dinâmica não elimina o caráter impositivo e às vezes violento da estratégia missionária. Aliás, parece haver uma tensão permanente entre as concessões simbólicas acima referidas e a necessidade de controlar seus efeitos que, supostamente, ameaçavam a integridade da cultura religiosa que se pretendia impor, um aspecto, aliás, importante para se pensar a cristianização da América Latina a partir de suas dinâmicas e seus sujeitos locais, como veremos mais adiante. Para ilustrar este aspecto daquilo que se poderia chamar de ambigüidade da cristianização das culturas locais, cito alguns fragmentos de um relatório de D. Pedro Fernandes Sardinha (apud Azzi, 1987, p. 93), o primeiro bispo a atuar no Brasil (1551), o que torna suas palavras representativas da opção institucional diante das culturas locais e sugere ao mesmo tempo a possibilidade de relações outras, que não a imposição cultural:

Antes que eu viesse, os meninos órfãos tinham o costume de cantar nos domingos e festas hinos de N. Senhora em tom gentílico, e tocarem certos instrumentos que estes bárbaros tangem e cantam quando querem beber seus vinhos e matar seus inimigos. Conversei sobre isso com o padre Nóbrega e com algumas pessoas que conhecem a condição e o modo de ser destes gentios (...) e percebi que estes gentios se gabam de que eles são bons, pois os padres e meninos tangiam seus instrumentos e cantavam a seu modo. (...) Digo que os padres tangiam, porque em companhia dos meninos vinha um religioso sacerdote, Salvador Rodrigues; tangia, saltava e dançava com eles. E por isso ser em favor da gentilidade, como pelo pouco fruto da fé e conversão, e pela diminuição do prestígio da Companhia (...) proibiu tal coisa, a fim de tirar esses costumes gentílicos que tão mal parecia a todos.

Outro aspecto significativo deste relato é a importância da imposição da linguagem como meio de colonização da cultura, um aspecto claramente percebido por D. Sardinha, mas só imposto de forma definitiva pelo Marquês de Pombal no século XVII, quando sintomaticamente o cristianismo perdia força como estratégia de consolidação do império português: “Decidi (...) impor penas aos maridos portugueses para que ensinem suas mulheres mestiças a falar português, porque enquanto não falarem não deixam de ser gentios nos costumes” (apud Azzi, 1987, p. 93).

Interessa-nos finalmente uma breve palavra sobre os resultados históricos duradouros dos quatro movimentos de ocupação tratados acima, que transformam a América Latina numa extensão e periferia subalterna da Europa. Segundo Henrique Dussel (1993, p. 51), este



foi o primeiro processo ‘europeu’ de ‘modernização’, de civilização, de ‘subsumir’ (...) o outro como ‘si-mesmo’. (...) Sobre o efeito daquela ‘colonização’, do mundo da vida se construirá a América Latina posterior: uma raça mestiça, uma cultura sincrética, híbrida, um Estado colonial, uma economia capitalista (...) dependente e periférica desde seu início, desde a origem da modernidade.

Fundamental, contudo, é o papel do cristianismo neste processo de longa duração. É o pertencimento ou não ao cristianismo que define o grau de integração a esta modernidade periférica. Passaremos a perguntar a partir de agora pela relação entre o processo de cristianização acima descrito e a inserção do protestantismo no Brasil. Interessam-nos possíveis deslocamentos no imaginário colonizador e, principalmente, as continuidades no que se refere ao suposto caráter civilizacional do protestantismo.

### **A nova conjuntura mundial e suas implicações para a inserção do protestantismo no Brasil**

A inserção duradoura do protestantismo no Brasil, como de resto em toda a América Latina, coincide com transformações profundas da Europa como centro do moderno sistema mundial, por um lado, e com o início da independência política dos países colonizados, por outro. Este processo ocorreu basicamente sob a hegemonia do mercantilismo inglês, hegemonia esta que se desloca para os Estados Unidos da América, principalmente após a Primeira Guerra Mundial. Segundo Giovanni Arrighi (1996, p. 55), o “inteiramente novo” deste deslocamento está na “superação do sistema de Vestfália” (sic). Sabemos que a *Paz de Vestfália* – assinada em 24 de outubro de 1648 – pôs fim à Guerra dos Trinta Anos e instituiu um princípio de relativa tolerância religiosa na Europa entre luteranos, católicos e calvinistas, ao mesmo tempo em que excluía desta tolerância grupos dissidentes, como os anabatistas. Em termos políticos, o *sistema de Vestfália* é uma referência à consolidação dos estados nacionais e à Europa como uma comunidade de nações soberanas. Um dos aspectos fundamentais da superação deste sistema e da consolidação da hegemonia inglesa no moderno sistema mundial é a imposição do livre mercado como entidade metafísica não sujeita aos ditames das autoridades dos estados nacionais. Em palavras de Arrighi, na página citada,

o sistema de Vestfália baseara-se no princípio de que nenhuma autoridade operaria acima do sistema interestatal. O imperialismo do livre comércio, ao contrário, estabeleceu o princípio de que as leis que vigoravam dentro e entre as nações estavam sujeitas à autoridade superior de uma nova entidade metafísica – um

mercado mundial regido por suas próprias 'leis' –, supostamente dotada de poderes sobrenaturais maiores do que tudo o que o papa e o imperador jamais houvessem controlado no sistema de governo medieval. Ao apresentar sua supremacia mundial como a encarnação dessa entidade metafísica, o Reino Unido logrou ampliar seu poder no sistema interestatal muito além do que era justificado pela extensão e eficiência de seu aparelho coercitivo.

Outro aspecto significativo deste novo momento histórico é a emancipação política das colônias cristianizadas pelo expansionismo ibérico como “zona de comportamento civilizado”, que passam a ser governadas por “comunidades de proprietários”, sob a exclusão das camadas populares e desprovidas de bens, enquanto “os povos não-ocidentais foram privados, por princípio e na prática, dos mais elementares direitos à autodeterminação” (Arrighi, 1996, p. 64). Note-se que, para a inserção do protestantismo na América Latina, a hegemonia inglesa neste novo contexto histórico é relevante em pelo menos dois aspectos. É nesta conjuntura que se abrirão as primeiras brechas jurídicas para a tolerância de cultos não católico-romanos nas ainda colônias ibéricas, como foi o caso da assinatura do tratado de comércio entre Inglaterra e Portugal, em 1810, com uma cláusula de relativa tolerância de cultos no Brasil. O outro aspecto refere-se à América Latina como zona civilizada, em contraposição às regiões não atingidas pela cristianização do período anterior. Como se verá mais adiante, trata-se de um imaginário que, grosso modo, orientará também as estratégias missionárias do protestantismo neste período, mas esta coincidência não será absoluta, apresentando significativas variações.

Contudo, a superação do sistema de Vestfália e a imposição do livre mercado aos povos colonizados não serão os únicos deslocamentos deste novo período. O mais importante para os propósitos deste ensaio é a observação de um deslocamento em relação ao próprio papel do cristianismo nesta nova fase do expansionismo europeu. Neste movimento, a expansão da cristandade católico-romana como forma de integrar às nações cristãs os povos colonizados perde espaço para a cultura anglo-saxônica como critério de civilização. Isto terá pelo menos duas conseqüências de longo alcance. Uma será a consolidação daquilo que se convencionou chamar de secularização – um conceito que não será aprofundado neste espaço – e que, entre outras coisas, expressa a superação da religião como fundamento da cultura, do Estado e da Nação, como era característico na cristandade colonial católico-romana. O outro deslocamento fundamental neste novo período é a consolidação de uma noção de hierarquia no interior das próprias nações cristianizadas ou em processo de cristianização. Este imaginário vincula o protestantismo à cultura anglo-saxônica e o catolicismo romano à idéia de latinidade, sendo esta enten-

dida como expressão de um estágio cultural inferior em relação à, agora hegemônica, cultura anglo-saxônica. Neste sentido, o suposto efeito integrador dos povos conquistados nas nações em expansão através da cristianização sede lugar a uma espécie de hierarquia racial, que confere aos povos anglo-saxões o status de uma raça superior.

Walter Mignolo (2003, p. 59) chama este deslocamento de “nova e crucial reviravolta no imaginário do sistema mundial colonial/moderno”:

Se os séculos XVI e XVII foram dominados pelo imaginário cristão (cuja missão se estendia dos católicos e protestantes nas Américas até os jesuítas na China), o fim do 19 testemunhou uma mudança radical. A ‘pureza de sangue’ já não era mais medida em termos de religião, mas de cor de pele e começou a ser usada para distinguir a raça ‘ariana’ das outras ‘raças’ e, cada vez mais, para justificar a superioridade da ‘raça’ anglo-saxônica sobre todas as outras.

Para os propósitos deste ensaio, chegamos assim aos fundamentos de certa coincidência de posturas entre católicos e protestantes no que se refere à valoração depreciativa das culturas locais no processo de cristianização do continente Latino-Americano. O caráter absoluto e auto-referenciado da cristandade colonial ibérica é incapaz de conceber qualquer legitimidade cultural ou religiosa fora de seus referenciais, o que leva não somente à intolerância religiosa, mas fundamenta a noção de cristandade enquanto sustentáculo do próprio Estado e da Nação. Por questões históricas que não cabe detalhar neste momento, mas também fundamentado em alguns enunciados teológicos, o protestantismo tende a certa tolerância religiosa, principalmente no que se refere à relação entre religião, Estado e Nação, mas coincide com o catolicismo, na absolutização de seus códigos de sentido no confronto com outras culturas. A título de exemplo, sejam aqui lembradas as palavras de Jean de Léry (1980, p. 205/6), que em meados do século XVI viveu no Brasil por quase um ano entre os índios tupinambás. Suas observações são possivelmente as primeiras referências de um teólogo protestante em relação à religião de um povo indígena brasileiro:

Embora seja universalmente aceita a sentença de Cícero, de que não há povo, por mais bruto, bárbaro ou selvagem, que não tenha idéia de Deus, quando considero os nossos tupinambás, vejo-me algo embaraçado em lhe dar razão. Pois, além de não ter conhecimento algum do verdadeiro Deus, não adoram quaisquer divindades terrestres ou celestes, como os antigos pagãos, nem como os idólatras de hoje, tais como os índios do Peru, que, a quinhentas léguas do Brasil, veneram o sol e a lua. Não têm nenhum ritual, nem lugar determinado de reunião para a

prática de serviços religiosos, nem oram em público ou em particular. Ignorantes da criação do mundo, não distinguem os dias por nomes específicos, nem contam semanas, meses e anos, apenas calculando ou assinalando o tempo por lunações. Não só desconhecem a escrita sagrada ou profana, mas ainda, o que é pior, ignoram quaisquer caracteres capazes de designarem o que quer que seja.

Esta coincidência entre católicos e protestantes na desqualificação das culturas indígenas na América Latina, como das demais culturas dos povos colonizados, é característico daquilo que Mignolo chama de “imaginário cristão” dos séculos XVI ao XVIII, no qual a idéia de uma Europa cristã funciona como uma espécie de referência legitimadora do expansionismo europeu em geral. A posterior noção de hierarquia entre católicos e protestantes, decorrente da vinculação entre protestantismo e cultura anglo-saxônica, respectivamente, entre catolicismo e cultura latina, não só irá fomentar o anti-catolicismo protestante, mas introduzirá um antagonismo no próprio campo protestante, no que se refere à relação entre protestantismo e cultura. Enquanto o chamado protestantismo de imigração se empenhará na preservação da suposta pureza de sangue, combatendo, por exemplo, a miscigenação racial, o protestantismo de missão atribuirá à propagação do protestantismo um caráter civilizacional, não necessariamente vinculado à idéia de Estado ou Nação cristã, mas na medida em que concebe a chamada evangelização, inclusive dos adeptos do catolicismo, como estratégia de integração subordinada dos povos colonizados à cultura anglo-saxônica. É o que tentaremos explicitar no tópico a seguir.

Antes, porém, é necessário esclarecer que o conceito de protestantismo será usado em sentido amplo, apenas para diferenciá-lo do catolicismo romano e do cristianismo ortodoxo. Ainda assim as observações a seguir referem-se principalmente àquelas denominações que na América Latina se convencionou chamar de protestantismo histórico. Este conceito serve para diferenciar denominações que se identificam de maneira mais direta com alguma tendência da Reforma Protestante do século XVI e seus desdobramentos posteriores na Europa. Refere-se, portanto, a denominações como os congregacionais, presbiterianos, metodistas, batistas e luteranos. Neste sentido, trata-se também de um recurso para distinguir estes grupos do pentecostalismo, que não será objeto direto da presente reflexão. Comum a todas estas denominações é a autoridade exclusiva da Bíblia em matéria de fé, a salvação como obra exclusiva da graça de Deus, a explicação racional da fé como tarefa fundamental da elaboração teológica e a secularização do conceito de vocação, que transforma a eficácia profissional de cada crente num testemunho público de sua fé. Vale lembrar também que esta definição de protestantismo tem seu foco central nas instituições protestantes, enquanto representativas das respectivas tradi-

ções e propagadoras de suas idéias normativas. Portanto, este enfoque não contempla aquilo que se poderia chamar de religiosidade popular do campo protestante, ou a relação entre protestantismo e vida cotidiana, o que não é necessariamente a mesma coisa.

### **Cultura e protestantismo de imigração**

O protestantismo de imigração designa aquela variante do protestantismo que se estabeleceu no Brasil, bem como em outros países da América Latina, através da imigração européia, predominantemente alemã. Em termos meramente formais, este conceito também pode ser aplicado a algumas igrejas originalmente estabelecidas no Brasil através da imigração norte-americana, como é o caso dos batistas e dos metodistas. Mas, com o passar do tempo, estas últimas superariam o referencial étnico como definidor de identidade, deslocando-se para o protestantismo de missão, o que, na lógica do argumento central deste ensaio, decorre do caráter civilizacional que atribuíam a sua missão. O protestantismo de imigração, ao contrário, tem na identidade étnica sua referência fundamental, o que terá conseqüências específicas e de longo alcance, no que concerne à relação deste protestantismo com a cultura local.

A consolidação do protestantismo de imigração em terras brasileiras percorrerá três etapas distintas. A melhor referência para exemplificar esta trajetória temos na história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil. Em todas estas etapas a língua alemã é uma referência fundamental na constituição de sua identidade, embora em graus variáveis de intensidade, dependendo da importância que lhe foi conferida na estratégia de consolidação deste modelo de protestantismo. Num primeiro momento, os diferentes dialetos do alemão funcionariam como um elo integrador entre imigrantes, num contexto social estranho e adverso, algo, aliás, idêntico ao que se constata com os imigrantes norte-americanos acima referidos, bem como com os pentecostais de fala italiana. Esta é a fase que se poderia chamar de autônoma no protestantismo de imigração, caracterizado pelo surgimento de uma série de associações e comunidades sem vínculos formais além da própria comunidade de fé. Esta é também a fase que registra considerável convergência entre este modelo de protestantismo e a cultura popular brasileira, principalmente no tocante a mentalidades mágicas e propensas ao messianismo como forma de protesto social. Parece bastante razoável imaginar que o caminho natural deste protestantismo seria a integração na sociedade envolvente com a conseqüente superação da língua alemã como referencial de identidade, algo idêntico ao que se passou com os outros grupos étnicos acima mencionados.

Se isto não ocorreu, é porque o protestantismo de imigração irá assumir uma forma específica de vinculação com a cultura anglo-saxônica. São caracte-

rísticas desta segunda fase a ação de sociedades missionárias e a institucionalização das comunidades sob a influência de missionários e teólogos alemães, o que culminou na vinculação da maioria destas comunidades locais à Igreja Evangélica da Alemanha, consolidando-as como comunidades estrangeiras no Brasil. Este processo é respaldado por várias iniciativas desencadeadas na Alemanha, destinadas a apoiar igrejas, escolas e associações culturais no Brasil. Trata-se de um movimento não restrito às organizações religiosas, mas que envolvia agências de fomento à cultura alemã no exterior, setores da indústria e do comércio, centros de formação e órgãos governamentais. É este processo que irá sedimentar o ideal de preservação da “pureza da raça”, como referência definidora do protestantismo de imigração. A especificidade deste imaginário está justamente na preservação da “pureza da raça”, que supera a idéia da civilização cristã, hegemônica no período colonial. Neste sentido, o protestantismo de imigração assume uma variável específica da hegemonia anglo-saxônica no moderno sistema mundial, na medida em que considera o envolvimento com as culturas locais uma ameaça não só à preservação de sua identidade, mas principalmente a suposta condição de “raça superior”, o que lembra, aliás, as teses eugenistas, então tidas por científicas e em voga na Europa e nos Estados Unidos da América, na segunda metade do século XIX até meados do XX.

Central na terceira fase de consolidação do protestantismo de imigração no Brasil é a relativização do imaginário étnico-racial como definidor de identidade, uma espécie de consequência necessária após a Segunda Guerra Mundial, o que também levou ao silêncio a apologia da suposta superioridade da “raça ariana”. Em termos práticos, este deslocamento forçado pelas circunstâncias históricas abriria espaço para certa ambigüidade no protestantismo de imigração, caracterizada pelas demandas das culturas locais em que as comunidades estão envolvidas, por um lado, e a persistência do germanismo como traço marcante do etos comunitário, por outro.

### **Cultura e protestantismo de missão**

Dois eventos são paradigmáticos para se pensar o imaginário do chamado protestantismo de missão em relação às culturas dos povos que eram objeto de sua ação missionária. Uma é a chamada Conferência Missionária, realizada na cidade de Edimburgo, na Escócia, de 14 a 23 de julho de 1910. O segundo evento é uma espécie de versão norte-americana da Conferência de Edimburgo, levado a efeito em 1916, na zona americana do canal do Panamá, sendo por isto conhecido como Congresso Evangélico do Panamá.

Embora não seja a primeira reunião internacional de agentes missionários de diferentes denominações protestantes, o Congresso de Edimburgo é o primeiro a superar o caráter informal de tais encontros, na medida em que con-

tou com o apoio oficial não só das principais agências missionárias da Europa e dos Estados Unidos, mas também das maiores igrejas evangélicas destas regiões. Indicativo desta representatividade são os 1355 delegados presentes ao congresso, a grande maioria proveniente de sociedades missionárias inglesas (Günther, 1970). O Congresso de Edimburgo também é considerado um marco histórico no que se refere à institucionalização da cooperação entre as diferentes agências missionárias e por propor ações estratégicas que consideravam não só as relações entre as diferentes igrejas evangélicas, mas destas com a Igreja Católica Romana, principalmente no contexto europeu.

O lema da Conferência de Edimburgo, “Evangelizar o mundo nesta geração”, revela bem a abrangência das metas traçadas, numa conjuntura mundial considerada altamente favorável para a propagação do protestantismo. John Mott (apud Piedra, 2000, p. 120), um dos mais influentes articuladores do evento e que mais tarde se tornaria secretário-geral da Associação Cristã de Moços, assim analisava esta conjuntura:

A influência das nações protestantes se estende sobre as três quartas partes da população da Ásia e Oceania. O vasto continente da África está majoritariamente sob o governo direto de potências cristãs. Os tratados e as relações entre as nações protestantes e quase todo o resto do mundo não cristão, asseguram às forças missionárias a maior liberdade de ação e toda proteção razoável.

A proposição de “evangelizar o mundo” não deixou de despertar ceticismo nos bastidores durante a preparação da Conferência. Assim o influente teólogo escocês Joseph Houldsworth Oldham (RGG, 1957-1962, p. 1.624)<sup>3</sup> sugeria uma formulação menos abrangente: “evangelizar esta geração”. Além do ceticismo em relação ao vínculo estreito entre missão e colonialismo proposto por Mott, Oldham, que atuara na Índia entre 1897 a 1900, aparentemente percebe com rara perspicácia neste contexto, as implicações desta vinculação do ponto de vista dos povos colonizados. É o que se pode constatar neste seu posicionamento:

Sempre me pareceu uma desvantagem o fato de estarmos aqui não apenas como estrangeiros; ser membros de uma raça conquistadora e governante é uma das dificuldades peculiares do trabalho missionário na Índia. (...) Pensam que nós, que despejamos nosso governo sobre eles, estamos agora impondo a nossa religião e por isso se preparam para resistir a ela.

<sup>3</sup> Oldham foi eleito secretário do comitê de continuação da Conferência de Edimburgo e é tido como um dos teólogos ecumênicos mais influentes na época em solo inglês, com destacada participação nos movimentos que originaram o Conselho Mundial de Igrejas. Cf. RGG (1957-1962).

Contudo, ressalvas como as feitas por Oldham aparentemente não tiveram força suficiente para imprimir à conferência um caráter mais reflexivo e questionador do processo em curso. Aliás, as resistências constatadas nas frentes de missão, que não se restringiam ao campo religioso, antes deram às metas propostas um nítido caráter de urgência. Pelo menos é o que se pode depreender da mensagem dirigida pelos delegados do congresso às “igrejas dos países cristãos”:

Tudo indica que os próximos dez anos marcarão uma guinada na história da humanidade e certamente serão mais decisivos para seu desenvolvimento espiritual que séculos de experiências comuns. O desperdício destes anos poderia significar uma tragédia, irrecuperável por séculos. Por outro lado, se bem aproveitados, poderão contar entre os mais gloriosos da história dos cristãos (Günther, 1970, p. 8).

O fundamento deste imaginário de um tempo decisivo se vincula invariavelmente àquilo que John Mott chamou de “influência das nações protestantes”. São inumeráveis os depoimentos que explicitam as conseqüências práticas deste imaginário, inclusive no que se refere ao seu impacto negativo e não restrito ao campo religioso. Neste contexto, a propagação do protestantismo, não raro, é tida como condição prévia para a própria expansão do mercantilismo inglês, como se pode constatar exemplarmente no seguinte depoimento de um agente de uma sociedade missionária inglesa, em relação aos indígenas argentinos:

Recordo o tempo em que os indígenas obtinham a um alto custo uma faca, um machado, um par de tesouras, um enxadão, uma panela de ferro ou uma cafeteira. Mas agora os artigos de marcas inglesas estão nas mãos deles. Os toldos, lenços e roupa eram desconhecidos. Mas agora, nos lugares em que nossa Missão tem estendido sua influência, um índio se sente mal, se não possui ao menos um toldo. As marcas de produtos de Manchester lhes são agora familiares (apud Piedra, 2000, p. 36).

A Conferência de Edimburgo não só acolhe este imaginário, mas o transforma em um dos fundamentos programáticos de sua estratégia missionária. É o que se pode depreender de um dos enunciados centrais da mensagem final da conferência, na medida em que anuncia o propósito de “cristianizar a totalidade da vida e da expressão dos povos, a fim de que a totalidade da influência do ocidente sobre o oriente, inclusive do comércio e da política, e dos povos mais fortes sobre os povos mais fracos fortaleça e não enfraqueça a mensagem missionária” (Günther, 1970, p. 7).



Relevante para os propósitos deste ensaio é a distinção entre “povos mais fortes” e “povos mais fracos”. Trata-se de um indicativo da influência das teorias raciais, tidas por científicas na época, e que terão como consequência a inclusão sempre subordinada dos chamados “povos fracos” na cristandade anglo-saxônica em expansão. Decisivo neste imaginário é a vinculação da idéia de fraqueza a fatores naturais, étnicos e climáticos, o que transforma a suposta inferioridade dos “povos fracos” numa característica hereditária. Ilustrativo desta mentalidade é o depoimento de Robert Speer (apud Piedra, 2000, p. 71), influente defensor das missões protestantes na América Latina, quando afirma que

os latino-americanos careciam de virtudes fundamentais anglo-saxônicas como a dignidade, energia, franqueza e integridade”, o que também se verificaria nas chamadas “classes educadas”, caracterizadas pela “apatia que era manifesta em sua ciência, política e religião.

Este imaginário hierárquico confere ao protestantismo latino-americano um caráter subordinado e ambíguo desde a sua origem. Se, por um lado, se espera incutir nas comunidades locais as chamadas “virtudes fundamentais anglo-saxônicas”, por outro, esta socialização jamais será plena, pelo caráter natural da suposta inferioridade dos “povos fracos”. Esta tensão, aliás, está implícita na conferência de um dos poucos brasileiros a participar do Congresso do Panamá, em 1916, do qual trataremos logo adiante. Eduardo Carlos Pereira (apud Piedra, 2000, p. 196) denunciou a pouca confiança dos missionários estrangeiros nas lideranças locais e sua permanente suspeita diante de qualquer iniciativa em direção à autonomia das Igrejas no Brasil, um tema que permaneceria em debate por vários anos no contexto do protestantismo latino-americano:

O homem que lidera qualquer movimento em direção à autonomia, emancipação e independência será suspeito de ser arrogante, mal agradecido, nacionalista e inimigo dos missionários. Quando o líder é seguido por seus compatriotas, os missionários se inclinam a crer que estão diante de um caso patológico de nacionalismo ou diante de uma epidemia da época.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Aqui parece plausível pensar em um certo paralelismo na relação entre protestantismo de missão e cultura anglo-saxônica e a ambigüidade que Walter Mignolo (2003, p. 55) identifica em relação à conversão de judeus e muçulmanos ao cristianismo: “O/a ‘converso/a’ nunca ficará em paz consigo, nem será confiável do ponto de vista do Estado. (...) As razões para a conversão poderiam facilmente ser tanto convicção profunda quanto mera conveniência social. Em qualquer caso, ele ou ela saberia que os governantes sempre suspeitariam da autenticidade desta conversão. Ser considerado ou considerar-se judeu, mouro ou cristão era algo claro. Ser “converso”era navegar nas águas ambíguas dos indecisos”.

O Congresso Evangélico do Panamá foi uma espécie de saída pragmática para solucionar os impasses criados nos bastidores da Conferência Missionária de Edimburgo a respeito do continente latino-americano, enquanto campo de missão protestante. Segundo Arturo Piedra (2000, p. 124-145), as controvérsias quanto à inclusão da América Latina na pauta da Conferência transformaram este continente numa espécie de “maçã da discórdia”, a ponto de colocar em risco a própria realização do evento. No centro dos debates, travados principalmente entre missionários ingleses e norte-americanos, estava a reivindicação das igrejas protestantes da Europa, principalmente da Igreja Anglicana, de restringir a expansão missionária protestante ao “mundo não cristão”, o que de fato levou à exclusão do continente latino-americano da agenda missionária de Edimburgo. Além das óbvias implicações políticas entre países como Inglaterra, Portugal e Espanha, a exclusão da América Latina do Congresso de Edimburgo também objetivou evitar melindres entre protestantes e católico-romanos no continente Europeu..

Não está no escopo deste ensaio decifrar esta controvérsia no que se refere ao seu pano de fundo político, nem no tocante ao conflito de interesses entre potências em expansão. Contudo, é necessário lembrar que a América Latina, durante décadas, era tida como um território pouco atraente do ponto de vista das agências missionárias protestantes. O deslocamento deste foco que transforma um “território perdido” numa “terra de oportunidades” está relacionado à emergência dos Estados Unidos como potência mundial, respectivamente, com o papel estratégico da América Latina nesta nova fase da expansão norte-americana. Indicativo deste deslocamento é sua interferência na guerra cubano-espanhola e a ocupação de Porto Rico, com todos os desdobramentos posteriores, amplamente conhecidos. O Tratado de Paris, de 1898, através do qual os Estados Unidos se apropriam de Porto Rico e adquirem os direitos de protetorado sobre Cuba, é apenas a formalização jurídica deste deslocamento da conjuntura internacional em relação ao Caribe e, posteriormente, a toda a América Latina. Uma nota do *New York Evening Post* (apud Lampe, 1995, p. 118) exemplifica bem a posição das agências missionárias protestantes naquele contexto:

Observamos que representantes das principais juntas missionárias se reuniram na semana passada para fazer planos sobre a divisão harmônica dos campos em Cuba, Porto Rico e nas Filipinas. Em todos eles ficou assentado friamente que em breve seria território dos Estados Unidos. (...) Com isto mostram ao governo que estão preparados para apoiá-lo a expropriar a Espanha de todas as suas possessões coloniais.

Do ponto de vista protestante, “expropriar a Espanha” representa uma vitória sobre o catolicismo romano. Digno de nota e relevante para o argumento central desta reflexão é a constatação de que neste contexto complexo e perpassado por interesses contraditórios, o anticatolicismo protestante não gravita em torno de questões teológicas e polêmicas de ordem doutrinária, como muitas vezes se afirma e como seria de se pressupor, considerando-se a influência das reformas européias no campo protestante latino-americano. O foco central da polêmica concentra-se invariavelmente em torno do suposto fracasso das missões católico-romanas em cristianizar o continente. Este diagnóstico persiste em praticamente todos os posicionamentos do protestantismo de missão na época, quando se tratava de defender a América Latina como campo de missão. A título de exemplo, registre-se o seguinte depoimento do missionário metodista Thomas Neely (apud Piedra, 2000, p. 60), que é representativo do imaginário dominante e praticamente consensual entre os missionários da época:

O romanismo teve sua oportunidade na América do Sul e falhou; não pode iluminá-la nem elevá-la. Não a libertou politicamente, nem libertou ao povo de sua superstição. Encontrou uma América do Sul idólatra e deixou que sua gente continuasse praticando a adoração de imagens.

Segundo esta lógica argumentativa, o critério definidor de eficiência na cristianização está vinculado à capacidade das missões cristãs em eliminar das culturas locais todas aquelas características que destoam, não dos fundamentos da teologia cristã, mas dos códigos de sentido do cristianismo eurocêntrico. Esta expectativa não se restringe ao campo religioso, mas se estende igualmente à organização política da sociedade, como está implícito na citação acima, bem como a suas relações de produção e consumo. Trata-se, num primeiro plano, de um imaginário que revela o estranhamento do cristianismo europeu em expansão diante das culturas locais, bem como a dificuldade em enquadrá-las em seus códigos de sentido. Neste particular é possível constatar ampla convergência entre católicos e protestantes, quando se trata de codificar e valorar as culturas locais, como ficou implícito ao longo deste texto. Contudo, o estranhamento protestante é portador de uma especificidade fundamental, que o distingue do imaginário católico-romano. Estamos nos referindo ao pretenso caráter civilizador do protestantismo, que vincula a idéia de evangelização à propagação da cultura anglo-saxônica. Este pressuposto não questiona a legitimidade do catolicismo romano, mas o vincula invariavelmente a um suposto estágio inferior na evolução cultural da humanidade. Assim, este argumento,

levado a suas conseqüências últimas, não atribui o alegado fracasso do catolicismo na evangelização do continente a possíveis fragilidades da estratégia missionária. O fracasso estaria implícito na própria natureza do catolicismo romano como versão religiosa da cultura latina. Esta noção de hierarquia entre as diferentes tendências do cristianismo fatalmente conferirá ao catolicismo romano um caráter subordinado em comparação ao protestantismo.

Estas reflexões não pretendem relativizar, muito menos negar, o significado da Conferência Missionária de Edimburgo e do Congresso Evangélico do Panamá para a história do protestantismo. Esta ressalva é necessária, considerando-se principalmente as posteriores mudanças de foco no interior do movimento missionário protestante e sua contribuição para o surgimento de vários organismos ecumênicos, cuja relevância não se restringe apenas ao campo religioso. Mas esta reflexão terá cumprido seus objetivos se conseguir formular pelo menos duas questões. Uma delas refere-se ao questionamento da noção de hierarquia que vincula o protestantismo às supostas “virtudes da cultura anglo-saxônica”, de onde deduz um suposto caráter civilizacional do protestantismo, em contraposição ao catolicismo romano, como duas variáveis de um mesmo cristianismo eurocêntrico. Aplicada às culturas locais, esta noção de hierarquia fatalmente levará a um sentido de assimilação subordinada das culturas cristianizadas, tanto na versão católico-romana, quanto na protestante. É uma espécie de aplicação da falácia dos “padrões de primeiro mundo” também ao campo religioso.

O outro questionamento refere-se a possíveis horizontes de reflexão capazes de superar o paradigma eurocêntrico criticado neste ensaio. Neste particular, vale lembrar diferentes propostas ainda em formulação, que pressupõem “centros alternativos de enunciação no que foram consideradas as margens dos impérios coloniais”. Além da valoração das fronteiras como centros legítimos de enunciação, este horizonte de reflexão não quer ser “apenas um novo campo de estudo ou uma mina de ouro para a extração de novas riquezas, mas condição para a possibilidade de se construírem novos *loci* de enunciação e para a reflexão de que o ‘conhecimento e a compreensão’ acadêmicos devem ser complementados pelo ‘aprender com’ aqueles que vivem e refletem a partir de legados coloniais e pós-coloniais” (Mignolo, 2003, p. 23-25).

## Referências

- ARRIGHI, G. *O longo século XX: dinheiro, poder e as origens do nosso tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora Unesp, 1996.
- AZZI, R. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. Petrópolis: Vozes, 1987.

- CAMINHA, P. V. de. *Carta a El-Rei D. Manuel*. São Paulo: Dominus Editora, 1963. Texto-base da Dominus, disponível, por exemplo, no site da UFSC: <<http://www.cce.ufsc.br/~nupill/literatura/carta.html>>. Acesso em: jun. 2008.
- CESAR, W. et al. *Protestantismo e imperialismo na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1968.
- DUSSEL, E. *1492: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GÜNTHER, W. *Von Edinburgh nach México City: Die ekklesiologischen Bemühungen der Weltmissionskonferenzen*. Stuttgart: Evang. Missionsverlag GmbH, 1970.
- LAMPE, A. *História do cristianismo no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LÉRY, J. de. *Viagem à terra do Brasil*. Tradução e notas de Sérgio Milliet. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1980.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MÍGUEZ BONINO, J. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.
- MIRES, F. *En nombre de la cruz: discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. 2. ed. San José, DEI, 1989.
- MOREIRA NETO, C. de A. (org.). *A fundação do Brasil: testemunhos – 1500-1700*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- NÓBREGA, M. da (Padre). Apontamentos de cousas do Brasil, 08 de maio de 1558. In: MOREIRA NETO, C. de A. (org.). *A fundação do Brasil: testemunhos – 1500-1700*. Petrópolis, Vozes, 1992.
- PIEDRA, A. *Evangelización protestante en América Latina: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante – 1830-1960*. Tomo I. Quito: Clai, 2000.
- PLANCHET, R. La intervención protestante en México y Sudamérica. *Revista Católica*, El Paso, 1928.
- RGG. *Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Auflage. Tübingen, v. 4, 1957-1962.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questões raciais no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- WESTHELLE, V.. Outros saberes: teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, v. 3, p. 258-278, 1955.