

Luteranos na América Latina: A Perspectiva da História do Cristianismo

*Roland Spliesgart**

Sinopse

Há vários modos de abordar a relação entre protestantismo e cultura na América Latina. Este artigo procura oferecer um modo não eurocêntrico, mostrando exemplos históricos de como, mesmo quando isto era negado, o protestantismo sempre esteve imerso no ambiente cultural. Estes exemplos são tomados tanto do protestantismo de missão quanto do de migração. Ao final há a apresentação de algumas teses sobre o conceito de identidade, relativas à identidade luterana em meio à diversidade cultural.

Palavras-chave: Luteranismo; Identidade; Protestantismo Cultural; Diversidade Cultural

Abstract

There are several ways to approach the relation between Protestantism and culture in Latin America. This article tries to offer a non-eurocentric approach, showing historical examples of how, even when denied, Protestantism was always engaged in the cultural environment. These examples are taken from both missionary and migration Protestantism. At the end, there is a presentation of some theses about the concept of identity as regards Lutheran identity within cultural diversity.

Key-words: Lutheranism; Identity; Cultural Protestantism; Cultural Diversity

* Teólogo; Dr. rer. pol. pela Universidade de Bremen; Assistente Científico na Universidade de Munique, onde desenvolve projeto de estudos pós-doutorais (*Habilitation*) em História

1 Protestantismo e Cultura Latino-Americana

No Terceiro congresso do *Comité de Cooperación para Latinoamérica* (CCLA) em Havana (Cuba) no ano de 1929, o intelectual mexicano Gonzalo Báez-Camargo levantou a questão sobre a identidade de um protestantismo latino-americano.

Es que nuestro protestantismo no se adapta al temperamento de nuestros pueblos, no satisface sus aspiraciones religiosas, no responde a sus necesidades espirituales, en una palabra, no echa raíces, no prende, no se identifica?¹

O tema de uma *latino-americanização* do protestantismo definiu a conferência em Havana e é até hoje discutido de forma bastante controversa.

Uma das primeiras reações foi a publicação do missionário escocês John Mackay, que em seu livro *The Other Spanish Christ*, editado em 1933, discutiu pela primeira vez de forma sistemática a possibilidade de um protestantismo latino-americano.² Daí para a frente dois grupos marcaram os debates em torno do protestantismo na América Latina. Um grupo se esforça em fundamentar teologicamente o processo da latino-americanização, baseando-se no conceito da inculturação e contextualização das idéias protestantes.

O outro grupo de pesquisadores observa o protestantismo como um sistema, que está profundamente consolidado na cultura do norte europeu - e na cultura da América do Norte, depois da emigração de muitos europeus para os EUA - e que conseqüentemente é incompatível com a cultura latino-americana. Eles tomam por base uma forma de análise estruturalista. A tese da incompatibilidade entre protestantismo e América Latina foi e é defendida - com diversas intenções - por vários grupos.

da Igreja sob o título: "Die Akkulturation des Einwanderungsprotestantismus: Das Beispiel der deutschsprachigen Gemeinden Mittelbrasilien 1819-1918".

- 1 Gonzalo BÁEZ CAMARGO, *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1930, citado de acordo com: Jean-Pierre BASTIAN. *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, p. 164. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos citados, cf. as Referências Bibliográficas no final do artigo.]
- 2 John MACKAY, *The Other Spanish Christ*; também em tradução espanhola: Juan MACKAY. *El otro Cristo español*.

Em primeiro lugar devem ser mencionados os missionários norte-americanos, cujo interesse foi transmitir às pessoas na América Latina, além do Evangelho, os valores da civilização e colocar assim as bases para um progresso social.³ Essa mesma consciência da vocação está até hoje presente na idéia do panamericanismo sob a liderança norte-americana. Essa consciência forma também o fundamento da questão colocada no título do livro de David Stoll: *Is Latin America Turning Protestant?*⁴

O sociólogo brasileiro Gilberto Freyre também foi conduzido pela idéia de que o protestantismo é estranho para a cultura latino-americana. A partir de 1920 ele tentou introduzir a noção de uma identidade latino-americana e com isso ele tornou-se completamente um pan-hispanista. Em 1925 Freyre reivindicou que

(...) para edificação mental como também para reorganização social e política da América Latina (...) era necessário em primeiro lugar considerar o critério hispânico, que nos integra no sentimento hispânico e - do ponto de vista sociológico - na tradição católica.⁵

Por outro lado, ele defende a “intolerância natural e legítima ... contra as forças que se defrontam hostilmente com o nosso espírito”.⁶ Com isso, Freyre se volta explicitamente con-

3 Um órgão importante, que propagou no Brasil os valores da liberdade, democracia e progresso, foi a revista *O Novo Mundo*, editada desde 1874 em New York pelo protestante José Carlos Rodrigues. Nela foi defendida a idéia de uma Nova Ordem com bases no protestantismo, que se defrontava com a Velha Ordem do catolicismo. Essa última se caracterizava por superstições, irreligiosidade e, em consequência, paralização. Ver José Carlos BARBOSA, *Negro não entra na igreja. Espia da banda de fora*, p. 177-186.

4 David STOLL, *Is Latin America Turning Protestant?* Para os representantes de um protestantismo inculturado a pergunta teria de ser: *Is Protestantism Turning Latin American?*

5 Gilberto FREYRE, *Diário de Pernambuco*, Recife, 19.10.1924. Reeditado em: GONSALVES DE MELLO, José Antônio (ed.) *Tempo de aprendiz*, v. 2, p. 176.

6 Gilberto FREYRE, *Diário de Pernambuco*, v. 2, p. 84. Nesse sentido, Ricardo Benzaquen de Araújo demonstrou de forma convincente em sua dissertação *Guerra e Paz*, que também na obra de Gilberto Freyre *Casa grande e Senzala* “um diálogo vivo... com a tradição puritana ... lhe fornece um suporte, um exemplo em condições de lhe inspirar, paradoxalmente através da sua própria e sistemática negação” (Ricardo BENZAQUEN DE ARAÚJO, *Guerra e paz. Casa-Grande e Senzala e a obra do Gilberto Freyre nos anos 30*, p. 103).

tra todas as forças que - segundo o modelo norte-americano - representam o liberalismo e o protestantismo.

Em seu extenso estudo sobre a região do Mar Mediterrâneo, o historiador francês Fernand Braudel apresentou uma variação desse mesmo tema. Ele defende a tese de que a incompatibilidade entre a cultura do catolicismo ibérico e o protestantismo já era vigente dentro da Europa. Ele parte de um limite cultural entre o norte europeu protestante, puritano, e a região do Mar Mediterrâneo, que por um lado tem um vínculo católico e, por outro, um "politeísmo subconsciente".⁷

Para a maioria dos teólogos alemães das décadas de 1930 e 1940 era completamente impensável um diálogo ou até mesmo uma unificação do protestantismo com a cultura latino-americana. No contexto do despertar nacionalista da Alemanha, surgiu, a partir de 1870, a idéia de uma unificação do povo alemão, da cultura alemã e da crença protestante, que culminou com a famosa sentença do pastor de São Leopoldo, Wilhelm Rothermund, no ano de 1916 e que ficou sendo marcante para o protestantismo de emigração alemã: "Germanidade e Evangelho estão ligados um ao outro na vida e na morte."⁸

Teólogos latino-americanos e sociólogos modernos descobriram há algum tempo as igrejas pentecostais como objeto preferido de pesquisa. Eles explicam o sucesso e o crescimento delas unanimemente com a tese de que as igrejas pentecostais conseguiram fincar o pé na cultura do povo latino-americano e ter prontas respostas oportunas para as aspirações e ânsias das pessoas.

Por outro lado, constata-se nas igrejas históricas, principalmente nas de tradição luterana e reformada, uma "falta de integração cultural da proposta religiosa".⁹ O fato é que as igrejas históricas protestantes na América Latina têm grandes dificuldades em perceber e trabalhar teologicamente o tema

7 Fernand BRAUDEL, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*, v. 2, p. 566.

8 Relatório do sínodo de 1916, p. 18, citado por Martin DREHER, *Kirche und Deutschtum in Brasilien*, p. 88.

9 Zwinglio DIAS, *As mutações do protestantismo latinoamericano*, p. 17.

da inculturação. Um motivo disso poderia ser procurado no fato de que todo debate sobre inculturação lança, de forma aguçada, a questão da própria identidade e o problema da continuidade da própria tradição confessional. Isso pode provocar medos de perder a identidade, ou pelo menos acelerar o início de uma crise de identidade.

Já há algum tempo iniciou-se nas igrejas históricas protestantes uma teologia baseada na tradição da própria confissão. O estudo publicado por Waldo Luis Villalpando, Christian Lalive d'Épinay e Dwain Epps em 1970 sobre o protestantismo argentino colocou para as históricas *Iglesias del trasplante* a questão da sua consolidação na América Latina e desenvolveu critérios para indiciar sua aculturação e nacionalização.¹⁰ Partindo desse princípio, Vítor Westhelle examinou em 1978 algumas *Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano*.¹¹ Por um lado, Westhelle constata que as “igrejas de transplante” já se tornaram há muito tempo “igrejas em transe” e que elas apresentam respostas a determinadas exigências sociais.¹² Por outro lado, ele tenta fazer uma nova avaliação de posições eclesiológicas baseadas na teologia luterana. Westhelle vê aqui sinais de um início de uma confissão luterana, que supera os limites do próprio grupo e se abre ao povo de Deus latino-americano.¹³ Ao colocar o debate em torno da devoção aos santos e da religiosidade do povo dentro do contexto da história da Reforma, Ricardo Rieth tenta por fim um diálogo teológico e ecumênico a respeito de um tema fundamental da espiritualidade latino-americana.¹⁴

Todo teólogo que queira tratar a teologia na América Latina no chão da própria confissão, vê-se frente às seguintes tarefas:

10 Waldo Luis VILLALPANDO, Christian LALIVE D'EPINAY e Dwain EPPS, *Iglesias del trasplante*, 1970.

11 Vítor WESTHELLE, *Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano*. Panfleto para debate.

12 Não raramente, as igrejas dos imigrantes serviram-se dos interesses racistas e burgueses. Isso também pode ser uma forma de contextualidade. Ver WESTHELLE, *Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano*, p. 93.

13 *Ibid.*, p. 94.

14 Ricardo RIETH, A reforma, os santos e a religião do povo na América Latina, *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 240, 2000, p. 830.

1. Ele necessita de uma percepção precisa e tem de tomar conhecimento exato da realidade da sua igreja como também do campo social.

2. Ele tem de colocar suas observações dentro do contexto de sua tradição teológica, para atingir, como teólogo, depoimentos normativos.

3. Os depoimentos teológicos alcançados precisam de ser praticáveis para as igrejas e se deixar transpor às linhas de atividade pastorais correspondentes.

2 A perspectiva da “História do Cristianismo na Ásia, África e América Latina”

Abaixo segue uma contribuição para pesquisa sobre o protestantismo na América Latina. O protestantismo de tradição luterana deve servir como paradigma. Para isso foram escolhidos alguns exemplos históricos que mostram que o luteranismo exerce um papel importante tanto na história da missão protestante como também na história de migração. Um ponto bem especial aqui é a história da igreja luterana no Brasil, atualmente representada por duas instituições eclesiásticas principais, IECLB e IELB.

Metodicamente será escolhida uma abordagem histórica, que tenta se aproximar do respectivo fenômeno em sua contextualidade e dinâmica especial. O interesse do estudo é a pergunta pela *latino-americanização*. Ao usar o conceito de latino-americanização oriento-me pela teoria da aculturação, como ela é usada na antropologia e desenvolvida por Alphonse Dupront¹⁵ e Georges Devereux.¹⁶ *Aculturação* significa primeiramente todo processo de troca e mudança.¹⁷ Assim sendo, a latino-americanização pergunta em especial pela comu-

15 Alphonse DUPRONT, De l'acculturation, in: COMITÉ INTERNATIONAL DES SCIENCES HISTORIQUES. *Rapports I. Grand thèmes. Xlle Congrès International des Sciences Historiques*, p. 7-36.

16 Georges DEVEREUX, Antagonistische Akkulturation, in: _____. *Ethnopschoanalyse*, p. 204-233.

17 Ver Robert HETTLAGE, Akkulturation. In: Günter ENDRUWEIT, Gisela TROMMSDORFF (orgs.), *Wörterbuch der Soziologie*, v. 1, p. 5s.

nicação que ocorre entre os membros do luteranismo - como um sistema cultural que tem seu berço no norte europeu - e os representantes da cultura latino-americana. Daí para frente, todas as mentalidades resultantes das transformações religiosas, comportamentos e idéias são objeto de interesse.

O conceito de aculturação é complementado pelo de *identidade*. O conceito de identidade deve ser usado primeiramente numa perspectiva sociológica. Esta ajuda a aguçar a percepção e ajuda a evitar julgamentos e preconceitos teológicos precipitados. Segundo a psicologia de desenvolvimento denomina-se identidade a “assimilação subjetiva da continuidade [e] descontinuidade biográficas”.¹⁸ Identidade não é então nenhum conceito rígido. Pelo contrário, ele expressa em si dinâmica - semelhantemente ao conceito de aculturação. Para os sujeitos religiosos, trata-se aqui da questão: como garantir que eu e outros me percebam na minha vida como sendo a mesma pessoa, apesar de todas as rupturas e com todas as mudanças?¹⁹ Isso significa para o indivíduo religioso que é preciso haver um diálogo contínuo entre as exigências do luteranismo e as realidades do contexto latino-americano.

Essa mesma argumentação pode ser aplicada a grupos (comunidades e igrejas). Para grupos a identidade não é mais que um simples “meio de selecionar e etiquetar”.²⁰ Contudo, a identidade de um grupo “só pode se desenvolver a partir de uma confrontação com e uma diferenciação dos outros”.²¹ Nessa perspectiva - sociológica, bem entendido - pode-se di-

18 Karl HAUSSER, Identität, in: Günter ENDRUWEIT, Gisela TROMMSDORFF (orgs.), *Wörterbuch der Soziologie*, v. 2, p. 279.

19 O conceito de identidade é genuinamente relacionado ao indivíduo e é usado dessa forma principalmente na teologia, ver os artigos correspondentes nas enciclopédias teológicas (Artigo Identität: I. Philosophisch de Karen GLOY, II. Praktisch-Theologisch de Michael KLESSMANN, *Theologische Realenzyklopädie* [=TRE], v. 16, p. 25-32; Artigo Identität: I. Religionswissenschaftlich de Werner GEPHART, II. Philosophisch de Hans-Peter SCHÜTT, III. Dogmatisch de Corinna SCHLAPPKOHL, *Religion in Geschichte und Gegenwart* [=RGG], v. 4, p. 20-23). Os debates em torno de um conceito coletivo de identidade são por outro lado exercidos amplamente por etnólogos e sociólogos (cf. G. H. MEAD, *Geist, Identität und Gesellschaft*, e outros).

20 Georges DEVEREUX, *Die ethnische Identität: Ihre logischen Grundlagen und ihre Dysfunktionen*, in: _____. (org.), *Ethnopsychanalyse*, p. 140.

21 *Ibid.*

zer: desde que os luteranos na América Latina se entendam como luteranos e desde que eles no seu meio sejam identificados como tais, a identidade luterana se conserva e deu-se pelo menos um passo no caminho da latino-americanização (aculturação).

A seguir será defendida a tese de que de fato deu-se em todos os tempos a ligação da tradição luterana com a cultura latino-americana. Com isso, eu me volto contra a perspectiva que constata um “problema de identidade” dos luteranos na América Latina ou lamenta a sua falta de latino-americanização. Eu defendo, pelo contrário, a necessidade de ressaltar a dinâmica e a singularidade dos luteranos, como também das comunidades e igrejas luteranas na América Latina.

Na minha maneira de proceder parto da idéia do *policentrismo* do cristianismo no mundo. Este tenta superar a divisão do mundo em centro (Velho Mundo) e periferia (Novo Mundo) e com isso a perspectiva clássica da História da Igreja tradicional. Esta se caracteriza por uma perspectiva eurocêntrica que considera o espaço geográfico do norte da África e Ásia Menor somente para a época da Igreja Antiga, e pensa e descreve a história da cristandade da África, Ásia e América Latina apenas através do movimento missionário europeu. A partir da década de 1970, essa visão clássica da historiografia da missão é colocada cada vez mais em questão e substituída por uma visão e descrição policêntricas do cristianismo.²²

O reconhecimento do policentrismo do cristianismo é ponto de partida da teoria da *História do Cristianismo fora da Europa (History of the Christianity in the Non-Western-World)*. Essa teoria retoma os debates da *Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)* da década de 80.²³ Enquanto os teólogos da EATWOT se orientavam pela teoria da

22 Ver Werner USTORF. *Missionsgeschichte / Missionsgeschichtsschreibung*. In: *RGG*, v. 5, p. 1304-1306. Teotonio de SOUZA. *Kultur- und Sozialgeschichte der Missionstätigkeit*. In: *RGG*, v. 5, p. 1306-1308. Werner USTORF. *Die Diskussion der Missionsgeschichte im Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert*. In: Karl MÜLLER, Werner USTORF (orgs.), *Einleitung in die Missionsgeschichte*, p. 11-26.

23 Ver Lukas VISCHER (org.), *Church History in an Ecumenical Perspective. Papers and Reports of an International Ecumenical Consultation held in Basle*; VISCHER (org.), *Towards a History of the Church in the Third World. Papers and Report of an Consultation on the Issue of Periodization Convened by the Working Commission on Church History of the Ecumenical Association of Third World Theologians (July 17-21, 1983 Geneva)*.

dependência, no conceito de Terceiro Mundo (periferia) em oposição ao centro, a *História do Cristianismo fora da Europa* orienta-se com mais força nas histórias locais específicas, a fim de ligá-las a uma perspectiva completa, dentro de uma *World-Church-History*.²⁴ A idéia da teoria da *História do Cristianismo fora da Europa* foi levada substancialmente à frente por Andrew Walls²⁵ e é a base do *Center for the Study of Christianity in the Non-Western World* (CSCNWW) da School of Divinity of the University of Edinburgh. Na Alemanha, essa teoria está sendo desenvolvida por Klaus Koschorke na Universidade de Munique.²⁶

A visão da *História do Cristianismo na Ásia, África e América Latina* oferece a decisiva vantagem de observar as formas de expressões locais do cristianismo, respectivamente em sua dinâmica. Ao mesmo tempo, as formas de manifestação fora da Europa são interpretadas como variantes (*Christentumsvarianten*) e como completamente iguais às europeias. Só assim pode - e tem de - ser feita uma valorização teológica dos fenômenos encontrados.

3 Exemplos da História do Protestantismo de Missão

3.1

No ano de 1739, o teólogo luterano Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf²⁷ visita a ilha caribenha de St. John (sob domí-

24 Não obstante, a teoria da *História do Cristianismo fora da Europa* pode ser criticado como eurocentrista, pois ela tem também como ponto de partida a Europa - numa forma negativa. Por isso, se deveria falar mais corretamente da História do Cristianismo na África, Ásia e América Latina. Ver a obra que será publicada em breve: *Quellenbuch, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. V. 6: Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450-1990*, organizado por K. KOSCHORKE, F. LUDWIG, M. DELGADO em cooperação com R. SPLIESGART, Neukirchen, 2003.

25 Ver Andrew WALLS, *Mission VI*. In: *TRE*, v. 23, p. 40-59.

26 Um dos primeiros resultados deste trabalho é a série *Studien zur Geschichte des Außereuropäischen Christentums* (SGAEG), editada por Klaus Koschorke. Ver Klaus KOSCHORKE (org.), *Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*; KOSCHORKE (org.), *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums / Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*.

27 Zinzendorf tornara-se conscientemente teólogo luterano. Em 1734 ele absolveu o exame

nio dinamarquês), a fim de obter uma noção do trabalho missionário feito pelos irmãos da igreja morávia desde 1732.²⁸ Christian Georg Andreas Oldendorp escreve na *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraischen Inseln St. Thomas, S. Croix und S. Jan*:

No dia seguinte (era sábado, pois os negros não trabalhavam à tarde), o barão teve uma profunda impressão da regência da graça de Deus entre os negros. Os irmãos Friedrich Martin e Matthäus Freundlich tinham ido com ele e os dois novos casais recém chegados à plantação dos irmãos morávios, onde centenas de negros haviam se reunido. Friedrich Martin caiu de joelhos sob céu aberto juntamente com toda assembléia, e levou a Deus com o coração ardente a oração, a devedora oferta de agradecimento por toda a misericórdia e lealdade, que ele exercera até hoje em todo o povo reunido. Em seguida e sob alegres cânticos de louvor eles entraram na casa, dentro da qual só a menor parte dos negros ali reunidos tivera lugar. Depois que estes, como era até então costume, tiveram uma hora de aula em leitura, deu-se início ao culto. Logo após ao canto, Abraham, o mais velho entre os negros, fez uma unguida e comovente prece ao Salvador, deixando a assembléia toda numa gloriosa comoção interior e enchendo-a de consolo divino. Como Martin ainda estava muito fraco, ele pediu ao senhor barão, para fazer um discurso à comunidade dos negros. Ele o fez, e falou sobre a crença do apóstolo Thomas, que reconheceu o Salvador pelos seus milagres e o reconheceu como seu Senhor e Deus. O tamanho e alegre assombro que a sonora profissão de fé (de que Jesus Cristo era seu Senhor, que os livrou da condição de homens perdidos e condenados) por parte de centenas de negros, acompanhada de lágrimas, causou no barão, pode ser consultado em sua biografia.²⁹

teológico em Stralsund, no qual ele referiu-se por escrito e oralmente sobre os pontos centrais luteranos, que lhe foram apresentados. No quarto advento de 1734, ele iniciou o ofício espiritual com uma prédica na "Stiftskirche" em Tübingen. Não obstante, Zinzendorf não costumava pensar nos estreitos limites das confissões e cultivava nas colônias fundadas por ele (Herrnhut e Herrnhag) uma prática correspondente. Segundo a tese da "Tropenlehre" que ele desenvolveu, a igreja luterana, a reformada e a morávia eram formas que possuíam as mesmas igualdades de direito e que teriam também de ser mantidas. Ele mesmo se entendia como um membro da confissão luterana. Veja Dietrich MEYER, *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 1700-2000*, p. 30-36.

28 Veja Hartmut BECK, *Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*, p. 41-60.

29 Christian Georg Andreas OLDENDOORP, *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraischen Inseln St. Thomas, S. Croix und S. Jan*, 2. Theil, Barby, 1777 (= E. BEYREUTHER, M. MEYER, (eds.), *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und*

O trabalho missionário dos irmãos da Morávia era caracterizado por um evidente e enorme êxito: várias centenas de negros reuniam-se e participavam em seguida da comemoração do culto - a maioria deles ao ar livre, pois a sala de reza, onde também eram dadas as aulas, não era nem de longe suficientemente grande. Pode-se imaginar que os irmãos exercitavam com os negros a leitura da Escritura Sagrada. A ordem predeterminada é em breve interrompida por um acontecimento carismático: Abraham, um dos negros mais velhos, reza uma prece "ungida e comovente ao Salvador", levando a comunidade "a uma gloriosa comoção interior" - um acontecimento até então nunca visto, tanto no contexto da irmandade, cujas assembléias normalmente transcorriam dentro de regras exatas, quanto no contexto da igreja luterana daquela época. Um acontecimento carismático dentro de um culto invocava associações com os assim denominados fanáticos, entusiastas e espiritualistas, que eram classificados pelos teólogos acadêmicos daquele tempo como "rudes ou hiperpietistas"³⁰ e foram assim localizados fora da religiosidade tolerada.

Nesta situação, o missionário Friedrich Martin passa a palavra para o barão Zinzendorf. Este faz um discurso espontâneo, no qual expõe alguns princípios de sua teologia - bem provavelmente em alemão, pois Zinzendorf não era considerado um poliglota. Por isso o barão ficou tanto mais admirado com a reação ao seu discurso, que converteu-se numa "inesperada sonora profissão de fé (de que Jesus Cristo era seu Senhor, que os livrou da condição de homens perdidos e condenados) por parte de centenas de negros e acompanhada de lágrimas".³¹

O relatório é um exemplo de um inesperado êxito de uma latinoamericanização do trabalho missionário alemão.³² Ele des-

Dokumente, Reihe 2, Band XXVII, p. 585-586.

30 Cf. Valentin LÖSCHER, *Vollständiger Timotheus Verinus*, II. Wittenberg 1721, p. 72s.

31 OLDENDOORP, *Geschichte der Mission...*, p. 585.

32 A missão luterana alemã tem sua origem no movimento de reavivamento (*Erweckungsbewegung*) pietista em torno de August Hermann Francke. Na sua *Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts* (*Der Grosse Aufsatz*, ed. Otto PODCZECK), ele chama a atenção para a necessidade de uma missão aos pagãos. Desde o fim do século XVII os missionários de Halle Bartholomäus Ziegenbalg



creve um processo de inculturação, no qual formas próprias de religiosidade da cultura dos missionados possuíam seu espaço e ligavam-se com a cultura de religiosidade dos missionários.

No dia 15 de fevereiro de 1739 o barão faz seu discurso de despedida em St. John. Para se certificar de que desta vez os membros negros da comunidade o entenderiam, ele leu seu discurso em língua crioula. Zinzendorf desenvolve no terreno da teologia escolar luterana princípios para uma missão no contexto das condições coloniais na ilha do Caribe. O discurso pode ser interpretado como uma reflexão sobre o tema da latino-americanização do luteranismo.

No centro da missão tem de estar a mensagem de Cristo sobre a absolvição dos pecados e sobre a justificação somente pela fé: “Um pagão não tem que ter nenhum outro motivo para se converter, a não ser a sua fé de que Jesus, Filho de Deus, seu Senhor, morreu para pagar os pecados das pessoas humanas, e que vive novamente, e que as pessoas humanas devem viver com Ele.”³³

Zinzendorf transcreve a doutrina dos dois reinos diretamente à sociedade escravagista colonial. Assim ele adverte os novos protestantes em St. John

(...) que vocês queiram ser leais aos senhores e às senhoras de vocês, e obedientes aos feitores e ‘bombas’, e façam todo seu trabalho com amor e assiduidade, como se fosse para vocês mesmos. Vocês têm de saber que Cristo coloca cada um de seus filhos ao trabalho; pois o Senhor fez tudo sozinho, reis, senhores, servos e escravos; e cada um tem, enquanto vivermos no mundo, de permanecer de bom grado na categoria na qual Deus o colocou, e ser feliz com o conselho sábio de Deus. Pois ele colocou a morte como pena a todos os homens, e os filhos de

e Heinrich Plütschau atuaram em Tranquebar (Índia). Zinzendorf ficou extremamente impressionado com o exemplo deles. Desde 1727 foram enviados missionários da irmandade de Herrnhut para vários países. Os irmãos se esforçaram desde o início pra conseguir uma contextualização de seu trabalho missionário, que se baseava em sua própria consciência de missão e em sua devoção.

- 33 OLDENDOORP, *Geschichte der Mission...*, p. 593. Um problema concreto da atividade missionária era a falta de tempo para o ensino e a pregação, pois como escravos os crioulos eram obrigados a trabalhar nas plantações quase que o tempo todo. Em vista desta situação, Zinzendorf prega aos escravos esperança, quando promete: “(...) se vocês querem a bem-aventurança, então Jesus pode abençoar o pouco tempo que lhes resta para vocês mesmos.” (Cf. *ibid.*)

Deus têm também de falecer; mas é só um sono; eles vão com o corpo alegremente para a sepultura, e com a alma para o céu junto ao Salvador. Deus castigou os primeiros negros, que tiveram de ser escravos. A bem-aventurança das almas não liberta-lhes o corpo, mas sim tira todos os maus pensamentos, malícia, preguiça e infidelidade, e tudo o que lhes aborrece, por vocês serem escravos. Pois nosso Senhor Jesus Cristo, enquanto esteve no mundo, tornou-se por si mesmo um escravo. Ele foi um operário até uns poucos anos, antes de deixar o mundo, e foi apresentado na palavra de Deus como um exemplo para todos os servos. Eu mesmo nasci livre; mas meu Salvador me ensinou a trabalhar com vontade dia e noite para os outros.³⁴

Nós vemos: em relação à obediência da autoridade, a latino-americanização da teologia luterana não foi muito difícil de se executar. Embora a sua transmissão para o contexto caribenho esteja ligada a uma não insignificante alteração de sentido. Enquanto que a doutrina dos dois reinos ajudou Lutero a impor a Reforma, ela tornou-se no Caribe em um suporte eficiente e útil do sistema colonial escravagista.

3.2

Nos dois últimos séculos, a partir do momento em que alguns setores dedicaram-se à missão dos povos indígenas, o tema da inculturação adquiriu uma nova importância para a igreja luterana da América Latina. O princípio da multiculturalidade - o convívio entre várias culturas, com iguais direitos e valores - serve de modelo aos grupos progressistas, que atuam na missão, mas em relação a uma identidade luterana, este princípio possui uma dimensão não pouco explosiva. O teólogo boliviano e até o ano passado presidente da Iglesia Luterana de Bolivia, Humberto Ramos Salazar, discutiu em sua dissertação - publicada em 1997 em La Paz - *Hacia una Teología Aymara* a possibilidade de uma Teologia etno-indígena-cristã. Sua preocupação era respeitar e conservar a cultura e a visão de mundo dos Aymara - uma tribo indígena nas montanhas bolívia-

34 OLDENDOORP, *Geschichte der Mission...*, p. 594-595.

nas. Com isso ele ratifica uma guinada decisiva na mudança de paradigmas, já que a missão durante os 500 anos de história da conquista da América Latina promoveu a extinção das culturas indígenas. O aspecto especial no projeto de Salazar é que a cultura não assume só o papel de acompanhamento para a mensagem cristã. Pelo contrário, ela penetra a mensagem cristã em todos seus níveis e dá-lhe assim um caráter próprio e novo, indígena. O autor explicita seu projeto da seguinte forma:

Llamamos "Teología-Aymara" a esta experiencia religiosa de los aymaras de hoy, que tiene como base fundante su memoria histórica, la que les permite realizar una reflexión teológica en contexto, y demanda actitudes de vida. Llamamos „Teología-Aymara" a la reflexión continúa que parte de realidades concretas, a las vivencias de experiencias religiosas de fe en el Dios de la Vida, sostenida desde sus valores culturales. Teología Aymara es pues la relación del hombre („jaqi") aymara con el orden sobrenatural; es la relación de "Dios-hombre" y "hombre-Dios" que generan vida.³⁵

A Teologia-Aymara tem origem nas raízes religiosas dos Aymara e é uma reflexão que complementa o Evangelho e a mensagem cristã. Seu ponto de encontro com o Cristianismo é o projeto comum de contribuir para a vida das pessoas. A Teologia-Aymara parte de uma revelação multiforme de Deus e baseia-se neste caso no Velho Testamento. De acordo com Salazar, Deus já havia se revelado na cultura andina, de modo que Dios-Pachamama poderia ser equiparado sem maiores problemas com o Deus cristão.

O teólogo Humberto Ramos Salazar favorece em seu trabalho uma teologia cristã-protestante e ao mesmo tempo indígena. A Teologia-Aymara, como reflexão de uma prática, é há muito tempo realidade na igreja luterana boliviana. O próprio Ramos Salazar pertence a um grupo de trabalho do Centro de Teología Popular (CTP), que acompanha e apóia ativamente os Aymaras protestantes.³⁶ A igreja luterana na Bolívia

35 Humberto RAMOS SALAZAR, *Hacia una Teología Aymara: desde la identidad cultural y la vida cotidiana*, p. 131.

36 *Ibid.*, p. 115. Além dos luteranos são principalmente os metodistas que participam do trabalho com os Aymara.

presta assim uma contribuição ativa para a criação de identidade indígena protestante-luterana.

4 Exemplos da História do Protestantismo de Migração

Em comparação ao protestantismo de missão, os debates em torno da latino-americanização realizaram-se tarde dentro das igrejas luteranas. O motivo disso encontra-se no fato de que as grandes igrejas luteranas na América Latina classificam-se sob o tipo *igrejas de migração*, que dispõem de uma estrutura de membros relativamente homogênea do ponto de vista étnico. Assim sendo, não é de se admirar que representantes das igrejas alemãs luteranas no Brasil não consideraram necessário participar das primeiras conferências evangélicas do Panamá 1916 e Montevideu 1925 que planejaram a missão na América Latina.³⁷

A partir da década de 70 as igrejas luteranas começaram a examinar a latino-americanização de sua prática eclesial sob o ângulo da *teologia contextual*. Essa necessidade surgiu a partir dos anos 60, quando as conseqüências negativas do projeto mostraram o desenvolvimento a ser resgatado, devido à crescente marginalização dos membros, em sua maioria de descendência alemã, da igreja luterana. Os luteranos se viram de repente ao lado do *povo* latino-americano. Em termos de projeto, os luteranos encontraram interesses comuns com os representantes das diversas teologias da libertação, que surgiram em diversas igrejas como um prático caminho de solução da concreta marginalização da massa popular. Programaticamente, esse processo de latino-americanização está descrito na dissertação de Rolf Schünemann, que leva o título *Do gueto à participação: O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*.³⁸

37 Ver Ferdinand SCHRODER, *Brasilien und Wittenberg*, p. 384.

38 Rolf SCHÜNEMANN, *Do Gueto à participação: o surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*.

O protestantismo de migração divide-se em duas formas: de um lado as comunidades dos colonos (imigrantes), e do outro as comunidades dos residentes (migrantes), que têm entre seus membros comerciantes, diplomatas e letrados, que permanecem na maioria das vezes só temporariamente na América Latina.

Os protestantes alemães nas comunidades do exterior se esforçavam continuamente em cultivar sua cultura alemã durante o tempo de sua estadia no exterior. Prova disso são as numerosas associações alemãs nas grandes cidades da América Latina, como por exemplo o relatório sobre a vida cultural em torno da comunidade alemã de Valparaíso (Chile):³⁹ em círculos pequenos eram realizadas regularmente noites de música e dança. Nas exposições que se seguem não quero falar deste grupo, que marcou demasiado naturalmente a imagem dos alemães na América Latina.⁴⁰ Muito antes, pelo contrário, gostaria de dar alguns exemplos da vida de imigrantes protestantes de regiões no Brasil onde se fala alemão e mostrar assim como se deu a latino-americanização de sua identidade religiosa.

A questão da identidade foi de extrema importância para os imigrantes. Por um lado, eles tinham deixado a sua antiga pátria por motivos pessoais, mas na maioria dos casos devido a uma situação concreta de necessidade. Por outro lado, a viagem e o início da estadia no Brasil foram uma experiência extrema inimaginável: “o simples fato de estar vivo era já por si só um acontecimento”⁴¹ que não se supera em termos de significado. Cada imigrante tinha que se reorientar: Quem sou eu, na verdade, nesse país, onde tudo, mas tudo mesmo, me é estranho? Com o contato com o novo ambiente surgiu uma

³⁹ Cf. Elisabeth von LOE, *Hanseatische Kaufleute in Valparaiso/Chile im 19. Jh.: Alltagsleben - Geselligkeit - Gemeindestrukturen*, relato feito no dia 25/05/2002, por ocasião da Conferência em torno do congresso anual da “Förderverein für vergleichende europäische Überseegeschichte” em Bremen.

⁴⁰ Quer dizer, para a observação faço uma distinção entre os dois grupos - imigrantes e comunidades no exterior. Como, no entanto, nos dois tipos se trata de comunidades de migração, as transições são, na realidade, fluentes, o que só pode ser demonstrado em casos particulares.

⁴¹ Cléia Schiavo WEYRAUCH, *Pioneiros alemães de Nova Filadélfia*, p. 115.

enorme pressão para se adaptar a práticas habituais, mentalidades e convicções e especialmente para desenvolver uma identidade correspondente. É difícil de imaginar que nesses primeiros tempos não tenha havido processos de aculturação ou latino-americanização. Desde o início houve contatos com a população local: os primeiros brasileiros que se encontraram com os imigrantes eram funcionários públicos, guias morenos e escravos que os acompanharam às suas colônias; através de relações de trabalho e comerciais aconteceram vários outros contatos com brasileiros; e por fim os colonos foram confrontados com a população autóctone indígena, contra a qual eles tinham que defender seu patrimônio e os limites da assim chamada civilização.⁴²

4.1

No arquivo da comunidade católica de *Nova Friburgo* encontra-se o seguinte registro:

Aos trinta dias do Anno do Nassimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil oito cento e vinte nesta Villa da Nova Friburgo, ... na matriz de São João Batista, ... compareceram Hans ... Jansen ... natural de Holstein, ... João Pedro ... Bohn ... de [H]amburg ... , Frederico ... Sanner ... de Boemia ..., Matheus ... Rhode ... de Holstein ..., David Luis ... Heche(r) ... natural do Cantão de Berne ..., Henrique filho do ditto ..., João Strubi natural do Cantão de Basle ..., David ... Kummerle ... de Vurtemberg ..., Frederica Sofia Velhelmina Vaudenterin ... natural da Holanda ... [assim como outras sete pessoas dos cantões de Berna e Vaud] ... requerão ... do Reverendo Parocho, que tendo elles conhecido os erros que segião das suas Seitas Luterana e Calvinista em que athe o presente havião vivido, e conhecendo que na Religião Catholica e Apostolica Romana podia achar Remedio para salvação de suas Almas, elles muito de suas livres vontades se tinham disposto e preparado sem constrangimento de Pessoa alguma para abjurarem dos erros e Heresias das dittas seitas e fazem Proffissão de Fé

42 Ver Lauri Emilio WIRTH, Memória de conflitos: imigrantes e povos indígenas em Santa Catarina, in: Ingelore Starke KOCH (org.) *Brasil, Outros 500: Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular*, p. 25-42.

sollemnemente afirm de serem Absolvidos das Sensuras em que se acharão encursos (?) ...⁴³

No registro trata-se de uma renegação de um grupo de protestantes de diversas origens e diversas confissões. Ela é expressão da mentalidade do sistema colonial brasileiro, cujo fundamento era a ligação do Estado com a igreja católica. Deve-se partir do pressuposto de que esse ato não foi espontâneo de maneira nenhuma, como é afirmado, pois o luteranismo era o cúmulo da heresia e era tão pouco tolerado como o calvinismo e outras confissões protestantes.⁴⁴ Protestantes que imigrassem para o Brasil tinham naturalmente de se livrar de seu equívoco e precisavam então, caso o quisessem, continuar exercendo sua confissão clandestinamente, o que aconteceu também em vários casos.

Só a partir da Constituição Brasileira de 25 de Março de 1824 foi concedido o livre direito de exercício de religiões não-católicas em âmbito privado.⁴⁵ Com isso foi criado um fundamento para a imigração sistemática de protestantes. Desse modo, deu-se início a uma mudança de mentalidade, mas que ainda demorou muito para ser introduzida, já que o habitual monopólio do clero católico estava altamente ameaçado. O sacerdócio tratava os protestantes recém-chegados frequentemente com desconfiança e fazia pressão contínua para que eles se convertessem ao catolicismo. As inúmeras abjurações nos anos subseqüentes comprovam isso. Latino-americanização do luteranismo significou então a princípio uma marginalização e repressão.

43 Livro 1 B Tombo 1820-1895. Freguezia São João Batista de Nova Friburgo. Arquivo da Prefeitura de Nova Friburgo (Pró-Memória).

44 Ver Jean-Pierre BASTIAN, *Protestantismos y modernidad latinoamericana*, p. 41-67: La herejía en Nueva España.

45 No Artigo 5 da Constituição do Império do Brasil de 25 de Março de 1824 consta: "A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isto destinadas, sem forma alguma exterior de templo." (Citado segundo Lydinea GASMAN (org.), *Documentos Históricos Brasileiros*, p. 111).

4.2

Na comunidade evangélica de Petrópolis, o membro da comunidade e redator do jornal alemão *Brasília*, G. F. Busch relata sobre as festividades em torno da colocação da primeira pedra fundamental da primeira igreja em 10 de Agosto de 1862:

A seguir ao ofício divino, uma numerosa congregação dirigiu-se para o lugar da construção, onde já tinha sido aprontado o fundamento. Reunidos todos, um pequeno cântico deu início a esta hora solene com um hino apropriado. O professor Jacoby leu um documento que ia ser depositado numa urna e servir à posterioridade como recordação da nossa situação. ... A seguir os documentos lidos foram colocados na urna, bem como um Novo Testamento, alguns números do jornal alemão "Brasília", igualmente um exemplar do "Mercantil", e também uma planta primitiva de Petrópolis de autoria do seu verdadeiro fundador, o Major Kóeler. Algumas das pessoas presentes ainda juntaram diversas espécies de moedas nacionais.⁴⁶

No ato da colocação da primeira pedra fundamental da nova igreja em Petrópolis, manifesta-se a identidade da jovem comunidade evangélica e materializa-se nos elementos, que com a urna são colocados dentro dos fundamentos da igreja em solo brasileiro.

O professor Jacoby enfatiza em seu discurso o trabalho pioneiro dos imigrantes, ao qual se deve também a formação da comunidade e o início da construção da igreja. Como símbolos da identidade da comunidade são colocados em uma urna, juntamente com o discurso do professor, um Novo Testamento, edições em alemão e em português de jornais locais, um mapa da cidade de Petrópolis, como também moedas brasileiras. E esta urna então é depositada no fundamento do solo da igreja. O Novo Testamento é a expressão da própria crença protestante. Os jornais em língua portuguesa, o mapa da cidade e as moedas do país mostram a integração dos imigrantes na sociedade brasileira e podem ser entendidos como um testemunho a favor da nova terra natal, Petrópolis.

46 1º Centenário da inauguração da Igreja Evangélica de Petrópolis, Estado do Rio de Janeiro. Petrópolis, 24 de Maio de 1963, p. 7.

4.3

A Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB) foi fundada em 26 de Outubro de 1949 como uma coligação de quatro sínodos sobre o fundamento da confissão luterana.⁴⁷ A história das comunidades que se associaram é essencialmente maior. Seus membros provinham de diversas regiões de língua alemã e pertenciam conseqüentemente a diversas confissões. O denominador comum das comunidades foram a língua alemã e a confissão evangélica. Isso é expresso em vários estatutos e corresponde inteiramente ao entendimento da comunidade sobre si mesma. Assim sendo, consta o seguinte nos *Estatutos da comunidade evangélica de Theophilo Ottoni no Estado de Minas Geraes no Brasil*, do ano de 1864:

§ 1. A comunidade define sua posição como comunidade evangélica protestante e assim reconhece as Escrituras Sagradas Antigo e Novo Testamento como palavra de Deus e por isso como instrução e revelação do caminho da salvação.

§ 2. Por isso o respectivo pregador não deve expor nenhuma outra doutrina além daquelas contidas no Antigo e Novo Testamentos, especialmente nas formas em que elas são entendidas de acordo com o catequismo luterano e a Confissão de Augsburgo.⁴⁸

Nós lidamos aqui com um explícito testemunho de fé luterano (§ 2). Os protestantes se comprometeram em primeiro lugar com a palavra da Escritura Sagrada (§ 1). A situação de diáspora levou em Teófilo Otoni, assim como na maioria dos lugares, a um desleixo de elementos confessionais. Formulado de forma positiva, houve tendências tipicamente ecumênicas e unionistas. Assim consta expressamente nos *Estatutos da Comunidade da Igreja Alemã-Evangélica de Juiz de Fora e Ex-Colônia D. Pedro 2^o*, do ano de 1886.⁴⁹

47 Ver Martin N. DREHER, *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*, p. 227. Só um desses sínodos, que se reuniram no fim do século XIX, e no início do século XX, se considerava luterano.

48 ESTATUTO da comunidade evangélica protestante de Mucury. 1864. Arquivo da Comunidade Evangélica de Teófilo Otoni.

49 In: *Evangelisches Zentralarchiv EZA 5/2683 "Juiz de Fora"*, Vol. I.

§ 2. Todo cristão evangélico, mesmo pertencendo a um ramo especial da igreja evangélica, residente em Juiz de Fora e na Ex-Colônia D. Pedro 2º, pode se tornar membro da comunidade alemã-evangélica.⁵⁰

As tendências unionistas deviam-se por um lado à necessidade, já que uma diferenciação de acordo com a respectiva crença traria consigo o perigo de desagregação, pois o número de protestantes era bastante reduzido. Por outro lado, só uma pequena parte dos pastores possuía inclinação confessional. Especialmente os pastores com formação missionária em Basel ou Barmen distinguiam-se por uma grande tolerância ecumênica. Com o engajamento da Igreja Prussiana no Brasil e a anexação de várias comunidades estas acabaram assumindo a confissão unionista prussiana.

4.4

No arquivo da comunidade evangélica de *Nova Friburgo* encontra-se o seguinte registro:

No dia 6 de Outubro de 1847 nasceu da preta Rosa, pertencente a Johannes Laubach, uma criança amarela de sexo feminino, que foi batizada por mim no dia 9 de Outubro de 1849 e recebeu o nome Franziska. A negra Francisca, escrava de Nikolaus Cäsar, serviu de testemunha de batismo. O dito Johannes Laubach, senhor e proprietário da negra Rosa, declarou aqui que ele reconheceria e batizaria a referida criança como livre, como se ela fosse gerada e nascida de pais livres, o que ele ratifica aqui com a sua assinatura.

Nova-Friburgo, 9 de Outubro.

Johannes Laubach.⁵¹

Esta anotação comprova alguns fatos notáveis:

1. Os protestantes de origem alemã também possuíam escravos. Inúmeros registros em Nova Friburgo e em outras localidades no Brasil comprovam isso.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Cópia do registro. In: Franz Ludwig HEPP (org.), *A imigração alemã para Nova Friburgo 1824*: Materiais e fontes sobre a imigração alemã em Nova Friburgo.

2. Os proprietários de escravos protestantes mandavam as crianças dos escravos serem batizadas de forma protestante, na comunidade de Nova Friburgo pelo pastor Friedrich Sauerbronn.

3. Entre os proprietários de escravos protestantes houve casos também de crianças mestiças. O fato de que Johannes Laubach ter dado liberdade à filha da escrava Rosa com o batismo indica que a criança vinha de uma ligação não-matrimonial entre ele e sua escrava.

Com isso mostra-se que era completamente comum o fato de que protestantes de origem alemã se adaptassem aos hábitos econômicos e culturais do Brasil. Isso não é de se admirar, pois a integração no sistema colonial vigente significava uma enorme ascensão social para os imigrantes. A religião evangélica ou luterana assumiu assim a função de legitimação da escravatura, função que normalmente era exercida pelo catolicismo.

Certo é o fato que nos primeiros séculos depois da imigração houve brasileiros luteranos pretos, a maioria deles escravos. - Como será que deve ter sido a identidade luterana para essas pessoas? Que conseqüências a escravidão teve para a identidade luterana desses imigrantes da Alemanha?

Os quatro exemplos servem para mostrar que, devido a fatores certamente diferentes, deu-se uma latino-americanização dentro da imigração evangélica. Nós estamos na época anterior ao ano de 1870, ano da unificação nacional da Alemanha. No processo de constituição no novo estado nacional, na Alemanha começou um interesse crescente pelos emigrantes na América do Norte e do Sul: os emigrantes se tornaram alemães no exterior.

4.5

Em apoio aos protestantes no Brasil foi fundado no ano de 1865 pelo inspetor da missão renana Friedrich Fabri o *Comité für die protestantischen Deutschen in Südbrasilien* (Comitê para os Alemães Protestantes no Sul do Brasil) com sede em Barmen.⁵² Este passou em 1881 a ser chamado de *Evangelische*

⁵² Ver DREHER, *Kirche und Deutschtum*, p. 77-83.

Gesellschaft für die protestantischen Deutschen in Amerika (Sociedade Evangélica para os Alemães Protestantes na América). Fabri, que dirigia a sociedade, aproveitou-se claramente da política imperialista do Segundo Império Alemão (*Deutsches Reich*). Nesse sentido, a Sociedade Evangélica para os Alemães Protestantes na América também perseguiu objetivos nacionais alemães. Em consequência disso, todas as tendências de latino-americanização dos protestantes de origem alemã foram recusadas e combatidas. Assim consta no ano de 1909 na revista da Sociedade *Der deutsche Ansiedler*.

Para tal benção Deus, o Senhor, também estabeleceu mais além e sempre mais nossa Sociedade Evangélica para os alemães protestantes na América e o círculo de nossos amigos! Ele manda que ajudemos nossos compatriotas no distante Brasil a manter os bens superiores e santos, que a igreja evangélica e o povo alemão lhes deram! Ele deixa que eles se tornem cada vez mais uma luz na escuridão espiritual no longínquo país católico, um fermento, sal da vida e uma abençoada fonte de água em honra ao nosso Deus e para benção de nossa igreja e nosso povo.⁵³

A ideologia da Sociedade Evangélica de Alemães Protestantes na América parte da absoluta superioridade dos descendentes alemães, devido a sua cultura e a sua crença protestante. O povo brasileiro é, segundo tal ideologia, cultural e moralmente inferior, a religião católica superficial, e os brasileiros, no fundo, não possuíam religião.⁵⁴ A função central da Sociedade seria então o fomento da crença evangélica e da cultura alemã: os “colonos abraileirados deviam tornar-se novamente colonos alemães”.⁵⁵

No entanto, o crescente discurso do “abraileiramento dos alemães” significa que mesmo os protagonistas de um protestantismo nacional alemão admitem que os imigrantes de outrora de fato perderam já há muito tempo várias caracte-

53 DER deutsche Ansiedler. Barmen, 1909, p. 132.

54 Ver o relatório de P. Braunschweig em Leipzig sobre sua viagem pelas comunidades evangélicas alemãs no Brasil em 1907. *Reisebericht, 1. Nord- und Mittel-Brasilien*, p. 85, em: Evangelisches Zentralarchiv EZA 5/2173.

55 DER deutsche Ansiedler, 34. Jg., Barmen, 1896, p. 45.

rísticas de sua cultura e se adaptaram e com isso se “latino-americanizaram”. *Fritz Bliedner*, que trabalhou doze anos como pastor em Juiz de Fora, escreve em 1929 “Sobre a situação das comunidades evangélicas alemães no Brasil” em *Die Evangelische Diaspora*, revista do *Gustav-Adolf-Werk*:

Uma coisa eu tive que constatar lamentavelmente: a germanidade parece que está atualmente seriamente ameaçada quase que em todo lugar, no Sul também - uma conseqüência natural da guerra e do nativismo inimigo que ela despertou ou reforçou consideravelmente. Antigamente os nossos compatriotas se orgulhavam e não faziam o menor segredo da sua descendência, e agora eles afirmam, pelo menos na geração mais nova, em primeiro lugar o seu brasileiroismo. Daí resulta um crescente menosprezo da língua alemã e ao mesmo tempo uma séria ameaça da igreja evangélica. Todas as pessoas que se vêem responsáveis se confrontam sempre e novamente com a questão: O que nós podemos fazer para enfrentar o perigo do desaparecimento do germanismo? Possuem tais esforços alguma chance de êxito? E se não, o que devemos e podemos fazer, no caso de o abraço brasileiro se manifestar, para salvar pelo menos a confissão evangélica? Dois fatos são impreteríveis: Primeiro, o Evangelho, tal como o anunciamos, está tão intimamente entrelaçado com o ser alemão, que uma separação necessariamente acarretaria danos pesados; e, por outro lado, toda flexibilidade aceleraria o processo de dissolução. ... Seja como seja - a solução atual tem de ser: por amor a si mesmo, mas também por amor ao Evangelho, procurar manter a germanidade tanto tempo quanto possível.⁵⁶

Toda a forma de escrita das publicações sobre as diásporas mostra claramente que a ligação entre germanidade e crença evangélica deveria ser declarada conscientemente como característica dominante da identidade dos protestantes de origem alemã no Brasil. Os atores eram funcionários da igreja da Alemanha e eles transmitiam seu próprio nacionalismo aos seus irmãos de fé no Brasil.

O fomento da germanidade no Brasil foi aceito de forma bem diferente pelas comunidades. Muitos brasileiros-ale-

56 DIE evangelische Diaspora. Leipzig, 1929, p. 41, 42.

mães apoiavam o retorno à consciência da germanidade, já que isto dava-lhes uma oportunidade bem vinda de se definir na sociedade brasileira como algo especial. Não obstante, a contradição não passava despercebida. Em algumas comunidades chegou a haver conflitos e até mesmo separações, em relação à postura sobre a germanidade. As discussões se tornaram acentuadas com a tomada do poder pelos nacional-socialistas na Alemanha. A luta da igreja alemã (*Kirchenkampf*) continuou nas comunidades brasileiras.

4.6

O vigário alemão *Alfred Busch* relata numa correspondência com o ministério eclesiástico exterior em Berlim, datada de 15 de Setembro de 1934, sobre a sua atividade na comunidade evangélica em Teófilo Otoni:

... De nossa parte não faltaram tentativas de entrar em contato mesmo com aqueles que estão distantes da comunidade. Com a base de apoio da NSDAP, nós pudemos organizar juntos uma celebração de solstício. ...

Em detalhes, deu-se o seguinte: Junto à comunidade evangélica alemã surgiu em torno da virada do século uma comunidade Missouri. A delegação já tinha advertido expressamente sobre o sínodo Missouri, mas o fato de terem desprezado essa advertência, ilumina claramente a mentalidade do outro grupo: Apesar do alarde inicial, eles não tinham em vista o bem ou o prejuízo da germanidade! Esses dois grupos eclesiais tornaram-se então dois grupos no sentido étnico. Os esteios principais da assim chamada comunidade Missouri são algumas famílias "Marx". Estas famílias têm uma orientação anti-nacionalsocialista, fato que não admira ninguém que saiba que um judeu polonês de fala alemã se uniu a uma destas famílias por casamento, o qual trabalha continuamente contra a germanidade, tentando espalhar notícias de horrores. ... Ele domina essas famílias e grupo completamente. O correspondente local da delegação, que pertence a esse grupo, não se opõe a esse movimento - ele esclarece: eu sou um rival de Hitler! ...

Mesmo se as contradições não puderem ser superadas no mo-

mento, não se deve parar de estimular novamente o amor à nacionalidade e à língua naqueles que agora não sabem mais por que eles deveriam conservar os dois - mas que ainda se deixam entusiasmar. Os nossos bens culturais e populares não são valorizados, pois a maioria não os conhece mais - e por isso não dão valor à manutenção da sua nacionalidade!⁵⁷

O relatório mostra claramente dois fatos. Por um lado, o debate político em torno do nacional-socialismo foi simplesmente transferido para o Brasil. Por outro lado, o debate teve aqui uma recepção especial, já que a posição em relação ao nacional-socialismo foi ligada à questão da manutenção dos costumes étnicos alemães. Nesse sentido, o tema do nacional-socialismo tornou-se uma questão cultural, que possibilitava às comunidades alemães uma identidade especial em diferenciação à cultura brasileira e latino-americana.

O trabalho sistemático de pastores alemães concedeu plausibilidade à ligação da crença evangélica e da língua alemã com a identidade luterana e evangélica. Com a propaganda nacionalsocialista essa identidade tornou-se cada vez mais idealizada e desdobrou uma dinâmica especial. Por um lado, a idéia de um protestantismo alemão no Brasil levou a um isolamento de muitas comunidades evangélicas luteranas. Por outro lado, muitos elementos da cultura e da religiosidade brasileiras tinham penetrado há muito tempo na mentalidade dos protestantes e perduravam junto à impressão de pertencer à cultura alemã. Devido a essa ambivalência e sua particularidade eu denominaria o processo de recepção da ideologia nacional-alemã e da nacionalsocialista pelos protestantes no Brasil como “latino-americanização negativa ou antagonista”.⁵⁸

Com o meu passeio através da história da atual Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil eu gostaria de dar-lhes a entender o seguinte:

57 Relatório do vigário Alfred Busch ao ministério eclesial do exterior, Teófilo Otoni 15/09/1934 (cópia escrita), In: Arquivo da Comunidade Evangélica de Teófilo Otoni.

58 DEVEREUX, Antagonistische Akkulturation, in: _____ (org.), *Ethnopsychanalyse*, p. 204-233.

1. Devido aos vários processos de interação com as pessoas como também com o contexto, as “comunidades evangélicas alemãs no Brasil” têm que ser entendidas desde o início como formas de latino-americanização do protestantismo.

2. Em virtude do nacional-socialismo e do imperialismo alemães apareceram acentuadamente agentes na igreja que exerciam um fomento sistemático da germanidade nas comunidades e que as observavam como enclaves alemães na América Latina. Isso levou a uma revitalização do elemento alemão. Uma vez que a ligação entre crença evangélica e cultura alemã tornou-se determinante para a identidade dos protestantes, deu-se uma separação - não só ideológica - do seu contexto latino-americano (latino-americanização negativa).

3. De qualquer forma, a identidade dos protestantes de origem alemã e especialmente a dos luteranos em todos os tempos é e foi latino-americana, e assim ela deveria ser registrada em sua respectiva singularidade.

5 Conclusão

Foram apresentados aqui diversos exemplos do desenvolvimento do protestantismo e do luteranismo na América Latina, começado pela visita do barão Zinzendorf em St. John, passando pelas comunidades dos imigrantes no Brasil até à Igreja Luterana na Bolívia. Com isso, mostra-se uma ligação entre o protestantismo de missão e o de migração: as pessoas estiveram em interação com o seu ambiente. As identidades se encontram continuamente em movimento e reagem a seu contexto, no caso ao contexto da América Latina. Por isso não é possível uma outra forma de falar a não ser a de um protestantismo latino-americano, de um luteranismo latino-americano, tanto nas igrejas de missão quanto nas igrejas dos imigrantes.

A teoria da *História do Cristianismo* mostra-se solícita na percepção do luteranismo latino-americano, pois ela se

abstrai de uma valorização dos fenômenos encontrados. Em vez disso, as formas históricas específicas são reconhecidas na perspectiva do policentrismo como variantes do luteranismo, possuindo os mesmo direitos.

Esta ótica histórico-social pode ser útil para a dedução de fenômenos específicos da História da Igreja, mas por outro lado ela esconde o perigo da atomização. Formulado de outro forma: Ao observar as variações do cristianismo o conjunto pode facilmente se perder de vista. Para um teólogo resulta daí a tarefa de formular critérios normativos que garantem a unidade e determinar os limites da sua própria igreja, partindo da sua tradição confessional.

O exemplo da Teologia-Aymara levanta o problema de uma acentuação forte da experiência direta como fonte da prática teológica. Na história da Igreja Luterana do Brasil podem ser elucidados os perigos que a introdução da ideologia nacional alemã e nacionalsocialista pode ter trazido para o entendimento do Evangelho. Este desenvolvimento especial do “etno-luteranismo” latino-americano e o recurso *exclusivo* de *uma* identidade comum desencadearam por fim uma crise fundamental de identidade da igreja evangélica dos imigrantes alemães. Para variar uma citação de Devereux - se é que não somos “*nada além ... [de alemão e evangélico], então estamos pertos de sermos nada - isto é, de não existirmos.*”⁵⁹

Gostaria de evitar aqui uma discussão detalhada sobre quais critérios devem valer para o luteranismo no mundo e em especial para o luteranismo latino-americano.⁶⁰ Entretanto, gostaria de fazer uma tentativa e definir três pontos que na minha opinião constituem a identidade do luteranismo e deixam ao mesmo tempo espaço suficiente para as variações contextuais, levando assim em conta a reivindicação da latino-americanização (aculturação).

A idéia da liberdade pertence a umas das conquistas mais importantes da Reforma de Martinho Lutero. A relação das igrejas luteranas com normas obrigatórias é sempre deter-

59 DEVEREUX, Die ethnische Identität. Ihre logischen Grundlagen und ihre Dysfunktionen, in: _____ (org.), *Ethnopschoanalyse*, p. 169.

60 Em relação a esse tema ver o artigo de Hermann BRANDT, *Mission als nota ecclesiae*, *Zeitschrift für Mission*, Heft 1, 2002, p. 7-31.

minada pela dialética entre ligação e liberdade.⁶¹ Na minha tentativa de uma determinação teológica da identidade das igrejas luteranas gostaria de me referir à *Confessio Augustana* (CA).⁶² A *Confessio Augustana* forma por um lado um ponto de partida no processo da confessionalização luterana. Por outro lado, ela surgiu sob o pretexto de estabelecer um grande consenso tanto entre os outros partidos do movimento reformatório e também com a igreja católica. Em seus pormenores considero três características como constitutivas para cada igreja luterana:

1. A mensagem evangélica, assim como ela se expressa na respectiva cultura e sob consideração das respectivas relações sociais, econômicas e políticas, tem que se deixar medir na sua *conformidade com a Escritura*.⁶³ Isso não significa que se deva pregar a palavra letra por letra, mas sim que no princípio da Escritura está implícito um critério decisivo da crítica protestante.

2. A *mensagem da justificação pela graça* se encontra no centro da teologia luterana. Na *Confessio Augustana*, todos os temas teológicos são pensados exclusivamente a partir do princípio da doutrina da justificação. Assim a função da igreja é somente servir de mediadora da graça divina - através da pregação do Evangelho e do oferecimento dos sacramentos. Todas as impressões relacionadas à igreja são deixadas ao critério da liberdade de organização de cada comunidade.

3. O sujeito da confissão é sempre a *igreja no plural*. Assim começa o primeiro artigo da *Confessio Augustana*: "*Ecclesiae magno consensu apud nos docent...*"⁶⁴: as declara-

61 Ver Heinrich BORNKAMM, *Bindung und Freiheit in der Ordnung und Kirche*, in: Id., *Das Jahrhundert der Reformation*, p. 185-202.

62 Ver: DIE Augsburgerische Konfession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestät zu Augsburg Anno 1530 - Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Göttingen, p. 33-137.

63 A CA não contém nenhuma referência ao princípio de escritura (*Schriftprinzip*), mas este foi a base da crítica reformatória e das convicções formuladas na CA.

64 *Confessio fidei...*, in: *Die Bekenntnisschriften*, p. 50.

ções da confissão não são predeterminadas por uma instância superior. Elas são formuladas pelos próprios sujeitos da fé - comunidades e igrejas. Assim sendo, o processo, no qual a norma teológica surge, possui significado constitutivo. Assim como as declarações individuais durante a *dieta imperial de Augsburgo em 1530 (Reichtag von Augsburg)* surgiram através do diálogo conjunto entre teólogos e líderes protestantes, para o luteranismo no mundo só pode ser achada uma base teológica comum num *processo de diálogo*.

Na minha opinião, esses três pontos podem servir como critérios pelos quais o luteranismo deve se medir dentro das condições da modernidade e da expansão mundial. Isso não contradiz de forma nenhuma minha defesa detalhada em prol de uma identidade latino-americana do luteranismo. Pelo contrário, eu gostaria muito mais de realçá-lo o mais que possível na sua variedade. A idéia da *História do Cristianismo* apresenta aqui uma contribuição importante, pois ela possibilita uma teologia aberta e contextual, que é capaz de tolerar mais do que uma forma única de manifestação.

Bibliografia

- BÁEZ CAMARGO, Gonzalo. *Hacia la renovación religiosa en Hispanoamérica*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1930.
- BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na igreja. Espia da banda de fora*. Piracicaba: 2002.
- BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantismos y modernidad latinoamericana: Historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México: Casa del Fondo de Cultura, 1994.
- BECK, Hartmut. *Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeinde*. Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1981.
- BENZAQUEN DE ARAÚJO, Ricardo. *Guerra e paz*: Casa-Gran-

- de e Senzala e a obra do Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: 1994.
- BORNKAMM, Heinrich. Bindung und Freiheit in der Ordnung und Kirche. In: *Das Jahrhundert der Reformation*. 2. Aufl. Göttingen: 1966.
- BRANDT, Hermann. Mission als nota ecclesiae, *Zeitschrift für Mission* (Basel), Heft 1, 2002, p. 7-31.
- BRAUDEL, Fernand. *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II*. 3 v. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990 (1949).
- BRAUNSCHWEIG, P. *Reisebericht, 1. Nord- und Mittel-Brasilien*. Evangelisches Zentralarchiv, EZA 5/2173.
- 1º CENTENÁRIO da inauguração da Igreja Evangélica de Petrópolis, Estado do Rio de Janeiro. Petrópolis: 24 de Maio de 1963.
- DER deutsche Ansiedler, 34. Jg., Barmen: 1896.
- DER deutsche Ansiedler. Barmen: 1909.
- DEVEREUX, Georges. Antagonistische Akkulturation. In: _____. (Org.) *Ethnopschoanalyse*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, p. 204-233.
- _____. Die ethnische Identität. Ihre logischen Grundlagen und ihre Dysfunktionen. In: _____. (Org.) *Ethnopschoanalyse*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.
- DIAS, Zwinglio M. As mutações do protestantismo latinoamericano, *Tempo e Presença*, n. 305, Rio de Janeiro: 1999.
- DIE Augsburgische Konfession. Confessio oder Bekenntnis des Glaubens etlicher Fürsten und Städte uberantwort Kaiserlicher Majestät zu Augsburg Anno 1530. - Confessio fidei exhibita invictissimo Imperatori Carolo V. Caesari Augusto in comitiis Augustae Anno MDXXX. 7. Aufl. In: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* Göttingen: 1976, p. 33-137.
- DIE evangelische Diaspora. Leipzig: 1929.
- DREHER, Martin. *Kirche und Deutschtum in der Entwicklung der Evangelischen Kirche Lutherischen Bekenntnisses in Brasilien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- DUPRONT, Alphonse. De l'acculturation. In: COMITÉ INTERNATIONAL DES SCIENCES HISTORIQUES. *Rapports I. Grand*

- thèmes. XIe Congrès International des Sciences Historiques. Vienne, 29 Aout - 5 Septembre, 1965. Wien: Ferdinand Berge & Söhne, 1967, p. 7-36.*
- ESTATUTO da Comunidade Evangélica Protestante de Mucury. 1864. Arquivo da Comunidade Evangélica de Teófilo Otoni.
- ESTATUTOS da Comunidade da Igreja Alemã-Evangélica de Juiz de Fora e Ex-Colônia D. Pedro 2º, do ano de 1886. Evangelisches Zentralarchiv EZA 5/2683 "Juiz de Fora", Vol. I.
- FRANCKE, August Hermann. *Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts* (PODCZEK, Otto. [Ed.] *Der Grosse Aufsatz*. Berlin, 1962.)
- FREYRE, Gilberto. *Diário de Pernambuco*, Recife, 19.10.1924. Reeditado em: GONSALVES DE MELLO, José Antônio (ed.) *Tempo de aprendiz*. Artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1889-1926). V. 2. São Paulo, Brasília, 1979.
- GASMAN, Lydinéa (Org.) *Documentos Históricos Brasileiros*. Rio de Janeiro: FENAME, 1976.
- GEPHART, Werner, SCHÜTT, Hans-Peter, SCHLAPPKOHL, Corinna. *Identität*: I. Religionswissenschaftlich von Werner Gephart, II. Philosophisch von Hans-Peter Schütt, III. Dogmatisch von Corinna Schlappkohl. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, 4. Aufl., Bd. 4, Tübingen: 2001, p. 20-23.
- GLOY, Karen, KLESSMANN, Michael. *Identität*: I. Philosophisch von Karen Gloy, II. Praktisch-Theologisch von Michael Klessmann. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, v. 16, 1987, p. 25-32.
- HAUSSER, Karl. *Identität*. In: ENDRUWEIT, Günter TROMMSDORFF, Gisela. (Org.) *Wörterbuch der Soziologie*. V. 2. Stuttgart: Dtv/Enke, 1989.
- HEPP, Franz Ludwig (Org.) *A imigração alemã para Nova Friburgo 1824. Materiais e fontes sobre a imigração alemã em Nova Friburgo*. Nova Friburgo, 1987.
- HETTLAGE, Robert. *Akkulturation*. In: ENDRUWEIT, Günter, TROMMSDORFF, Gisela. (Org.) *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Dtv/Enke, 1989, v. 1, p. 5s.

- KOSCHORKE, K. (Org.) *Christen und Gewürze. Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- _____. (Org.) *Transkontinentale Beziehungen in der Geschichte des Außereuropäischen Christentums - Transcontinental Links in the History of Non-Western Christianity*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- _____, LUDWIG, F., DELGADO, M. (Orgs., em cooperação com SPLIESGART, R.) *Quellenbuch, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*. Vol. 6: Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450-1990. Neukirchen: 2003.
- LIVRO 1 B Tombo 1820-1895. Freguezia São João Batista de Nova Friburgo. Arquivo da Prefeitura de Nova Friburgo (Pró-Memória).
- LOE, Elisabeth Von. *Hanseatische Kaufleute in Valparaiso/Chile im 19. Jh.: Alltagsleben - Geselligkeit - Gemeindestrukturen*, relato feito no dia 25/05/2002, por ocasião da Conferência em torno do congresso anual da "Förderverein für vergleichende europäische Überseegeschichte" em Bremen.
- LÖSCHER, Valentin. *Vollständiger Timotheus Verinus*. II. Wittenberg: 1721.
- MACKAY, John. *The Other Spanish Christ*. London, 1932. [Tradução espanhola = MACKAY, Juan. *El otro Cristo español*. México: 1952.]
- MEAD, G. H. *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973. [1934.]
- MEYER, Dietrich. *Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 1700-2000*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- OLDENDOORP, Christian Georg Andreas. *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caribischen Inseln St. Thomas, S. Croix und S. Jan*, 2. Theil. Barby: 1777. [= BEYREUTHER, E., MEYER, M. (Eds.) *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Materialien und Dokumente*. Reihe 2, Band XXVII. Hildesheim, Zürich, New York: 1995.]
- RAMOS SALAZAR, Humberto. *Hacia una Teología Aymara: Desde la identidad cultural y la vida cotidiana*. La Paz: CTP-CMI, 1997.
- RELATÓRIO do vigário Alfred Busch ao ministério eclesial do

- exterior, Teófilo Otoni 15/09/1934 (cópia escrita). Arquivo da Comunidade Evangélica de Teófilo Otoni.
- RIETH, Ricardo. A reforma, os santos e a religião do povo na América Latina, *Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 240, Petrópolis, 2000, p. 831-851.
- SCHRÖDER, Ferdinand. *Brasilien und Wittenberg*. Berlin, Leipzig: de Gruyter, 1936.
- SCHÜNEMANN, Rolf. *Do Gueto à participação: O surgimento da consciência sócio-política na IECLB entre 1960 e 1975*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- SOUZA, Teotonio de. Kultur- und Sozialgeschichte der Missionstätigkeit. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. 4. ed. V. 5. Tübingen: 2002, p. 1306-1308.
- STOLL, David. *Is Latin America Turning Protestant?* Berkeley: University of California Press, 1990.
- USTORF, Werner. Die Diskussion der Missionsgeschichte im Protestantismus seit dem 16. Jahrhundert. In: MÜLLER, Karl, USTORF, Werner. (Orgs.) *Einleitung in die Missionsgeschichte*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1995, p. 11-26.
- _____. Missionsgeschichte/Missionsgeschichtsschreibung. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*. 4. ed. V. 5. Tübingen: 2002, p. 1304-1306.
- VILLALPANDO, Waldo Luis, LALIVE D'EPINAY, Christian, EPPS, Dwain. *Iglesias del trasplante*. Buenos Aires: 1970.
- VISCHER, Lukas (Org.) *Church History in an Ecumenical Perspective*. Papers and Reports of an International Ecumenical Consultation Held in Basle October 12-17. Bern: 1982.
- _____. (Org.) *Towards a History of the Church in the Third World*. Papers and Report of an Consultation on the Issue of Periodization Convened by the Working Commission on Church History of the Ecumenical Association of Third World Theologians (July 17-21, 1983 Geneva). Bern: 1985.
- WALIS, Andrew. Mission VI. In: *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. V. 23. 1994, p. 40-59.
- WESTHELLE, Vítor. Considerações sobre o etno-luteranismo latino-americano. Panfleto para debate, *Estudos Teológicos*, v. 18, n. 2, 1978.
- WEYRAUCH, Cléia Schiavo. *Pioneiros alemães de Nova Filadélfia*. Caxias do Sul: EDUCS, 1997.

WIRTH, Lauri Emilio. Memória de conflitos: Imigrantes e povos indígenas em Santa Catarina. In: KOCH, Ingelore Starke. (Org.) *Brasil, Outros 500: Protestantismo e a resistência indígena, negra e popular.* São Leopoldo: Sinodal, 1999.

Roland Spliesgart
Institut für Kirchengeschichte
Evangelisch-Theologische Fakultät
Ludwig-Maximilians-Universität München
Schellingstrasse 3/IIIVG
80799 München
ALEMANHA
spliesgart@evtheol.uni-muenchen.de