

JOÃO MARCOS LEITÃO SANTOS

A ordem social em crise.
A inserção do protestantismo em Pernambuco:
1860-1891

SÃO PAULO/2008

JOÃO MARCOS LEITÃO SANTOS

A ordem social em crise.
A inserção do protestantismo em Pernambuco:
1860-1891

Tese apresentada a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História Social
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Luiza Marcílio.

SÃO PAULO

2008

FOLHA DE APROVAÇÃO**João Marcos Leitão Santos**

A ordem social em Crise.

A inserção do protestantismo em Pernambuco 1860-1891.

Tese apresentada a Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciência Humanas
da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutor em
História.

Área de Concentração: História Social

Aprovada em ___/___/___.

Banca Examinadora**Prof.^a Dr.^a Maria Luiza Marcílio - Presidente.**

Universidade de São Paulo _____

Prof. Dr. 1º Examinador

Universidade de São Paulo _____

Prof. Dr. 2º Examinador

Universidade de São Paulo _____

Prof. Dr. 3º Examinador

Faculdade Nossa Senhora da Assunção _____

Prof. Dr. 4º Examinador

Universidade Metodista de São Paulo _____

*À memória do professor **Augustin Wernet**,*
homem idôneo,
a quem os pretensos cátaros do século XX jamais entenderão.

RECONHECIMENTOS

Ouvi certa vez uma descrição, meio simplista, rotulante, sobre a natureza humana, dividindo-a em quatro categorias: os que não sabem o que está acontecendo, os que olham as coisas acontecerem, os que atrapalham as coisas acontecerem e os que fazem as coisas acontecerem. Nas muitas idas e vindas, nas peregrinações, nos arquivos, nas paragens, da construção deste texto... encontrei as quatro.

Claro, importa mais as que se revelam nos dois últimos grupos. Aos que atrapalham talvez só nos reste repetir o poeta de Augusto dos Anjos: *E se no orbe oval que os meus pés tocam/ Eu não deixasse o meu cuspo carrasco/ Jamais exprimiria o acérrimo asco/ Que os canalhas do mundo me provocam.*

Os que fazem as coisas acontecerem acabam por nos fragmentar, retendo cada um pouco do que fomos e somos, no reconhecimento e na gratidão que se imprime definitivamente na memória.

O lugar comum é escusar-se pelo esquecimento de um nome. Mas aqueles que importam sabem sempre que importam, não estão esquecidos, mesmo se não nomeados. Mas, também é justo nomear.

Guardo a memória do meu pai e sou grato à minha mãe, o resto vem depois!

O prof. Aldenor Alves Soares, hoje no Doutorado em Antropologia, é o representante dos entusiastas, que muitas vezes imprimiram ritmo nas engrenagens das exigências acadêmicas. Leu e releu este trabalho inteiro em muitas das suas fases. Foi companhia regular, leal e acolhedora. Não me lembro se alguma vez não esteve disponível em qualquer necessidade que tive.

O Dr. Edson Silva sempre foi além de meu amigo e cúmplice em tantas, e meu professor particular de história, foi ombro a ombro a mensagem encarnada da sentença de Nicolas Winton: *Se uma coisa não é totalmente impossível de ser feita, deve haver uma maneira de fazê-la.*

Se com justeza alguém pode ser indicado no rol dos que fazem acontecer, Lúcia e Selma, minhas irmãs tomaram para si o meu esforço, e sem nenhuma dúvida este trabalho não se teria materializado sem os seus recorrentes apoios multiformes. Mesma prática que encontrei em Carlos Alberto, meu hospedeiro e cúmplice nas inevitáveis visitas à paulicéia.

A Dr^a. Maria Luiza Marcílio assumiu a orientação deste trabalho em condições adversas, com o passamento do professor Augustin Wernet, e com generosidade incomum imprimiu sua marca. Eu a “censurei” porque, recém chegada da Europa, mandou parte do meu texto corrigido em um primeiro de janeiro – que lera entre natal e ano novo –, perguntando a ela se não era aquele um momento mais próprio ao descanso entre os seus. Isso traduz seu desprendimento. Sou grato e reconhecido, privilegiado e seguro de tê-la no grupo dos que fizeram acontecer.

A Dr^a. Sara Albieri, Coordenadora do Doutorado em História Social não permitiu com a sua conduta que eu mensurasse sua generosidade. Foi um estímulo permanente, percorrendo trilhas quebradiças no interesse em ajudar. Em uma correspondência a prof^a. Maria Luiza lhe dizia: “Você é de uma dedicação singular, espero que se reconheça isso.” Esteja certa, prof.^a Sara, que a reconheço em todos os parágrafos desta Tese. Obrigado.

Pela prestimosidade, estão no grupo a Dr^a. Ana Paula Torres Megiani e o Dr. Marcelo Candido da Silva, do Programa de Doutorado em História Social, com quem pude cursar e aprender.

Minha filha caçula, Hadassa, perdeu muitas batalhas que disputou contra esta Tese pela companhia do seu pai. Ao seu jeito de infância, fez tudo acontecer.

E Lays, claro, sem a qual, nos últimos tempos, talvez eu mesmo não acontecesse.

Ao fim de tudo sobra, porém, cantar com o poeta popular:

Só eu sei, as esquinas onde andei... só eu sei...

Djavan

*Toda convicção é por si intolerante
Um Baiano Católico [José Firmo]*

*“E por que não de fazer medo as convicções, se todas as convicções
sinceras quaisquer que sejam, são semente do fruto do Bem?”*

Aprígio Guimarães

*Humilde no estudo, antes da convicção,
altivo na palavra depois da convicção.*

Aprígio Guimarães, em Discursos, 1871.

*Lutar, procurar, talvez achar - Mas não ceder !
Tennyson, em Ulisses.*

SANTOS, João Marcos Leitão. A Ordem Social em Crise. A inserção do protestantismo em Pernambuco 1869-1891. 2008. 393f. Tese. (Doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

RESUMO

Este trabalho discutiu a história religiosa do Brasil, especificamente em Pernambuco a partir do confronto entre católicos e protestantes, com o advento das primeiras atividades missionárias protestantes em Pernambuco no século XX.

Enfrentou o obstáculo recorrente na investigação histórica no que refere aos embates da teoria historiográfica, sobre uma história política, das idéias, das mentalidades, da cultura, intelectual, mas o tema proposto era atinente a História da Idéias, referência adotada.

A tese central deste trabalho é que *a inserção do protestantismo em Pernambuco constituiu um conflito, e que este foi de caráter ideológico e não confessional, em torno de duas concepções distintas de estabelecimento da Ordem Social, ou da organização social.*

Para este fim buscamos mostrar que *o protestantismo é uma concepção de mundo, um sistema ideológico (em sentido lato, conjunto de idéias), não apenas uma confissão religiosa ou sistema religioso.*

Assim sendo se objeto foi o protestantismo em Pernambuco, enquanto expressão sócio-política de um sujeito religioso, para responde ao problema acerca da forma como a emergência deste um novo sujeito, estabeleceu um conflito com o sujeito religioso estabelecido, o catolicismo romano. Responde-se o que aconteceu então?

Com esta problematização demonstramos a identidade dos sujeitos investigados, a natureza do conflito, a configuração do conflito, e a. solução / acomodação do conflito. Concluímos então que embora sujeitos substantivamente

religiosos, conflitaram politicamente, reafirmando que o antagonismo gerado com a presença protestante e a conseqüente reação católica se deveu mais ao *risco a ordem social* do que a heterodoxia religiosa, de onde a **crise** que intitula o trabalho

SANTOS, João Marcos Leitão. A Ordem Social em Crise. A inserção do protestantismo em Pernambuco 1869-1891. 2008. 393f. Tese. (Doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciência Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

ABSTRACT

Este trabalho discutiu a história religiosa do Brasil, especificamente em Pernambuco, a partir do confronto entre católicos e protestantes, com o advento das primeiras atividades missionárias protestantes em Pernambuco, no século XX.

Enfrentou o obstáculo recorrente na investigação histórica no que refere aos embates da teoria historiográfica, sobre um história política, das idéias, das mentalidades, da cultura, intelectual, mas o tema proposto era atinente à História da Idéias, referência adotada.

A tese central deste trabalho é que *a inserção do protestantismo em Pernambuco constituiu um conflito, e que esse foi de caráter ideológico e não confessional, em torno de duas concepções distintas de estabelecimento da Ordem Social, ou da organização social.*

Para esse fim, buscamos mostrar que *o protestantismo é uma concepção de mundo, um sistema ideológico (em sentido lato, conjunto de idéias), não apenas uma confissão religiosa ou sistema religioso.*

Assim sendo, se objeto foi o protestantismo em Pernambuco, enquanto expressão sociopolítica de um sujeito religioso, para responder ao problema acerca da forma como a emergência desse novo sujeito estabeleceu um conflito com o sujeito religioso estabelecido, o catolicismo romano.

Com tal problematização, demonstrou-se a identidade dos sujeitos investigados, a natureza do conflito, a configuração do conflito e a solução / acomodação do conflito. Concluímos então, que, embora sujeitos substantivamente religiosos, conflitaram politicamente, ao reafirmarem que o antagonismo gerado

com a presença protestante e a conseqüente reação católica se deveu mais ao *risco* à *ordem social* do que à heterodoxia religiosa, de onde a **crise** que dá título ao trabalho.

SIGLAS

1.Periódicos

OA - O AMERICANO

AE – A ESPERANÇA

AM – O AMERICANO

AO – O APÓSTOLO

AP - ATENEU PERNAMBUCANO

AP – A *PROVÍNCIA*

AU – A UNIÃO

AV - A VERDADE

BB – BRAZILIAN BULLETIN

DP - DIÁRIO DE PERNAMBUCO

EV –*ECO DA VERDADE*

IE - IMPRENSA EVANGÉLICA

MC – O METODISTA CATÓLICO

OT – O TRIBUNO

OD – OUTEIRO DEMOCRÁTICO

OE – *O EVANGELISTA*

OL – *O LIBERAL*

ON – OPINIÃO NACIONAL

RMN – REVISTA DE MISSÕES NACIONAIS.

TM - THE MISSIONARY,

VC – VERDADEIRO CATÓLICO

2.Instituições

ABSFM – American Bible Society for Foering Mission

ABS - American Bible Society

AIIECP – Atas da igreja evangélica congregacional pernambucana

CAIECP - Correspondências avulsas da Igreja Evangélica Congregacional Pernambucana.

CASERJ – Correspondência Avulsa da Sociedade de Evangelização do Rio de Janeiro.

LE-IECP – Livro de Tombo de membros da Igreja Evangélica Pernambucana

SBBE – Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira.

SERJ – Sociedade de Evangelização do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

Folha de Rosto.....	02
Folha de Aprovação.....	03
Dedicatória.....	04
Reconhecimentos.....	05
Epígrafes.....	07
Resumo.....	08
Abstract.....	10
Siglas.....	12
Sumário.....	14
INTRODUÇÃO.....	16
A PRESENÇA PROTESTANTE NO BRASIL.....	16
<i>1. Caracterização do Objeto.....</i>	<i>20</i>
<i>2. A presença protestante no Brasil.....</i>	<i>38</i>
PRIMEIRA PARTE	
A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO EM PERNAMBUCO.....	69
CAPÍTULO 1	
PERNAMBUCO NO SÉCULO XIX.....	71
CAPÍTULO 2	
ANTECEDENTES DA INSERÇÃO PROTESTANTE.....	84
CAPÍTULO 3	
PRIMEIRAS INDICAÇÕES DA PRESENÇA DE PROTESTANTES EM PERNAMBUCO COLONIAL.....	84
CAPÍTULO 4	
ATIVIDADE PROTESTANTE EM PERNAMBUCO: AS MISSÕES.....	98
SEGUNDA PARTE	

<i>A ORDEM SOCIAL EM CRISE</i>	225
CAPÍTULO 1	
A ORDEM SOCIAL.....	237
CAPÍTULO 2	
AS IDENTIDADE IDENTIDADES SOCIAIS.....	265
CAPÍTULO 3	
RELIGIÃO, NACIONALIDADE E IDEOLOGIA.....	287
CAPÍTULO 4	
A PRODUÇÃO DOS CONFLITOS.....	337
CONCLUSÃO.....	366
FONTES	371
BIBLIOGRAFIA	382

INTRODUÇÃO

Já houve a oportunidade de demonstrar, em outras ocasiões, como é inevitável a perplexidade do investigador da história do Brasil, dada a ausência marcante do lugar e do sentido do fenômeno religioso no quadro explicativo de sua formação social, sobretudo quando lembra Saborit que é esse o “[...] Brasil, onde a religião é protagonista de destaque nas mudanças e conflitos sociais” (SABORIT, 1991, p. 9).

Torna-se então inevitável reconhecer que, em grande parte das explicações históricas propostas, a reciprocidade tantas vezes manifesta entre religião, práticas sociais e ação política é silente e expropriada. Permanece, portanto, a importância de explicar a gradação em que as ações sociais têm exigido algum substrato religioso em suas expressões.

Não se sugere que o *leitmotiv* da religião seja sinônimo de crença religiosa. Como o presente caso parece paradigmático, havia uma recusa explícita quanto à religião e ao culto protestante, mas o pensamento protestante estava presente em diversas manifestações na ambiência das idéias políticas veiculadas aqui.

Considera-se, então, que o caráter cultural brasileiro, plasmado pelo imaginário religioso predominantemente católico, eventualmente sincrético, parece indicar que a compreensão dos fenômenos históricos e sociais no Brasil não prescinde da investigação do problema religioso. Uma decorrência dessa predominância é determinada em grande medida pelos conteúdos expostos na história oficial.

A partir desse pressuposto, é possível inferir a exclusão do conjunto de atores construtores da história e da realidade brasileira, dos agentes que não guardavam uniformidade confessional e/ou ideológica com aquela que

desempenhava papel hegemônico na sociedade brasileira, no caso a Igreja Católica Romana.

Dentre esses atores colocados à margem dos processos históricos oficiais encontram-se os protestantismos, cuja participação na construção da nacionalidade se tem tornado, nos últimos vinte anos, objeto de interesse de pesquisadores dos diversos campos das Ciências Humanas e Sociais (Cf. MACIEL, 1974), na tentativa de resgatar a sua contribuição. Todavia, tal esforço tem um caráter notadamente embrionário, podendo *lato sensu* ser considerado um campo ainda inexplorado na elaboração de um perfil da brasilidade. (Cf. SANTOS, 1999)

É necessária, igualmente, uma incursão pelo próprio universo protestante. É possível verificar a limitada bibliografia¹ acerca da presença protestante, particularmente no que diz respeito à sua inserção social (Cf. MENDONÇA, 1983), do que se depreende que ainda há 150 anos de história protestante a ser escrita.

Desse modo, ao mesmo tempo em que ao protestantismo se apresentava a tarefa evangelizadora (proselitista), surgia *pari passu* a necessidade da quebra do monolitismo religioso, a fim de viabilizar a sua inserção. Além disso, precisava de estar cômico das reações naturais que se impõem a qualquer sociedade que é submetida a mudanças estruturais.

Este trabalho pretendeu oferecer uma contribuição à variação do cenário descrito, somando-se ao esforço de investigação desse expediente periférico a religião, em particular o protestantismo. Nesse sentido, buscou-se oferecer uma explicação ausente na historiografia do protestantismo, aquela relacionada menos à sua condição de sujeito religioso, e mais ao aparato ideológico-cultural ao qual estava associado. Para esse fim investigou-se a sua inserção *em Pernambuco*, por

¹ GRIFP, Klaus van der. s.d. mimeo. Santos, J.M.L., 1999.

razões que se pretende justificar, e expor a tese a ser demonstrada de um protestantismo reconhecido como ameaça à Ordem Social.

A crise havida em Pernambuco, que culminará com a prisão do bispo diocesano, tem vários antecedentes, o que incluem as condições gerais do clero, os debates liberais, os ministros religiosos protestantes, a distribuição de bíblias e a colportagem.

Daniel P Kidder, ministro metodista, estivera em Pernambuco já em 1839 distribuindo literatura religiosa, indicou que esta atividade já se iniciara, ainda que timidamente desde 1823. O que poderia sugerir ao observador menos atento, uma simples iniciativa de ampliação da cultura religiosa da população, chegava à Igreja Católica, como o indicio de algo bem maior, que era a ameaça da influência de idéias protestantes, no dizer do bispo D. Vital *um grande abismo*.

Outros agentes em outras circunstâncias, como Charles Adye Austin, o padre Antônio José de Souza, converso do protestantismo que se tornou o primeiro agente da Sociedade Bíblica Americana em 1840, Robert Cornefield, dentre outros que também operaram como propagandistas.

Em meados dos anos 1860 a atividade missionária ultrapassa a ação de distribuição de literatura para a realização de iniciativas mais proselitistas, com o envio para Pernambuco de Antonio Marinho da Silva e João A. de Souza, como propagandistas da Igreja Evangélica Fluminense, a primeira igreja missionária de confissão evangélica a se estabelecer no país. A reação católica toma então corpo, e o Vigário Geral da Sé de Olinda faz publicar uma circular ao clero, advertindo-o sobre a atividade propagandista protestante e sua literatura.

Vinda de uma longa sucessão de vacâncias, recentemente pela morte de João Marques Perdigão e sucessivamente pela de D. Manoel do Rego Medeiros, a

diocese tem, a partir de 1868, a figura conservadora e disciplinadora de D. Francisco Cardoso Ayres que, romano, austero e puritano, implementou a reforma na diocese de Pernambuco.

Mas a política diocesana não se restringiria a esse enfrentamento intramuros. Às vésperas do intêrdito do sepultamento do General Abreu e Lima, D. Cardoso Ayres reunira o clero de modo reservado, pretensamente para os exercícios espirituais. Houve forte reação, uma vez que as ações do bispo eram freqüentemente colocadas sob suspeição.

Essa segunda linha de frente era capitaneada pelo advogado e jornalista republicano Borges da Fonseca, que “destemperado, era com os seus irmãos Cândido e Bento líderes do movimento republicano em Pernambuco”, sendo um dos incentivadores da expulsão dos padres da Companhia de Jesus em 1874, tese que estimulava desde 1869. D. Cardoso Ayres abria, assim, frente contra liberais, republicanos, imprensa e dissidências religiosas. Não fosse pela sua morte em Roma em 1870, o conflito seria imprevisível.

Dom Cardoso Ayres foi sucedido por D. Frei Vital Maria de Oliveira, de biografia já bastante conhecida. Nomeado bispo em 1871, recebeu a sua sagração em março do ano seguinte. A chegada de D. Vital encontrou o acirramento de ânimos descrito acima. Sua recepção foi fria, se não hostil, na imprensa pernambucana e gerou a superação das reservas republicanas ao protestantismo e a primeira aproximação entre eles.

É da sua chegada que data a fundação do jornal *A UNIÃO*, principal veículo destinado à fixação da filosofia diocesana, no qual se discutirá também o liberalismo e a legislação imperial. Acercado de padres da sua confiança e de

alguns leigos destacados, D. Vital organizou a União Ortodoxa de Pernambuco e começou a restringir as atividades maçônicas relacionadas com a Igreja.

Os jornais locais de oposição passaram a publicar artigos de protestantes estrangeiros, culminando com um texto sobre a virgindade de Nossa Senhora, o que provocou enérgica reação do prelado, ampliando a polêmica.

Ao lado da polêmica estava a crescente visibilidade da presença protestante, desde os fins dos anos 1860, com a presença do colportor congregacionista Manoel José da Silva Viana, que organizou a primeira comunidade de conversos protestantes nativos em Pernambuco.

Com a chegada do primeiro missionário presbiteriano Jonh Rockell Smith e a conseqüente intensificação da presença protestante, a criação de uma imprensa confessional produziu também as primeiras perseguições e violências, o que exigiu a intervenção das autoridades civis e criou partidários locais e na imprensa, abrindo novo *front* nos enfrentamentos.

O quadro estava montado e, com esse perfil. Na província a crença era então de que havia um esforço de conjugação entre protestantes, republicanos e liberais “para destruir a igreja”. Criava-se a polarização que deveria determinar as práticas sociais e fixar o perfil dos seus autores.

CARACTERIZAÇÃO DO OBJETO

O estudo das idéias políticas no Brasil Imperial e a influência protestante nesses debates não é uma tarefa simples, é óbvio. As dificuldades começam pela própria caracterização do período. Já está claro o que é o “Brasil Imperial?” Imperial refere-se a uma estrutura político-jurídica que fazia do país um Império?

Muito (fundamentalmente) diferente de Reino? Ou se fala submetido a uma cronologia aberta em 1822 e “concluída” em 1889?

Ao lado disso estão os problemas das idéias. Movimentos em disputa estavam “claramente” discerníveis? Como aproximar um universo essencialmente difuso como o mundo das idéias? A quem, por quê, e sob quais critérios associá-las?

E o protestantismo, “este desconhecido”? De onde e a que propósito se levanta a sua pertinência nessas questões? Por que “ninguém” fala desse fenômeno? Quem se atreve? A que se refere?

A Era moderna começou com o Renascimento e a Reforma. O protestantismo emergiu no século XVI como protesto contra o sistema hierárquico que se havia entreposto entre o homem e Deus, com a mediação de agências humanas. O humanismo, ao situar a razão humana como categoria final de arbitragem, indicava seu acento antropocêntrico. A liberdade eclesiástica foi substituída pela liberdade de consciência, destinada a favorecer *uma nova unidade às estruturas mentais*, apoiada num modelo providencialista e manifesta no laicismo radical da teologia do sacerdócio universal dos cristãos. Era a recusa aos mitos de origem² da ordem feudal, cuja configuração foi assumida no século XIX, na gênese deste trabalho.

Como resultado desse laicismo radical, o homem moderno passou a moldar a política social muito mais que os seus predecessores, antagonizava a ordem social sustentada pelo pensamento católico no Brasil Imperial. Ao assim fazer, criou um novo imperativo antropológico relativo à liberdade do homem que, portador da razão e da verdade, estava destinado a formular uma nova ordem para a sociedade,

² O mito de origem expressa o senso de relacionamento do homem com entes sagrados que geram uma ordem hierarquizada e dependente.

de base racional, que alcança sua forma plena na substituição do “autoritarismo esclarecido” dos inícios pelos mitos liberais e sociais democratas. A possibilidade da passagem foi dada pela teoria da harmonia natural.³

O protestantismo acreditava na livre expressão das forças criativas humanas, na Cultura (tolerância), na Economia (liberalismo), na Política (democracia); cujo resultado final seria aquela sociedade racionalmente modelada, ao passo que o catolicismo tinha seus suportes nos conceitos de cristandade e monarquia, notadamente na política e na cultura. Afirma Adams:

A era moderna com sua tremenda criatividade resultou da reunião da fé protestante com a humanista; vieram daí as idéias modernas de tolerância, da educação e da democracia; vieram também daí a energia e os alvos da época da ‘livre empresa’. As implicações práticas da teoria da harmonia natural tornam-se especialmente claras quando se observa o contraste entre os pressupostos sociais e metafísicos da era protestante-humanista em comparação com os da época católica. O catolicismo sempre dependeu da hierarquia supostamente baseada na hierarquia ontológica do ser. Procurou fazer com que o sistema hierárquico controlasse todas as esferas da sociedade. Nos países onde o catolicismo dominou, como na Itália e na França, conseguiu diminuir os focos de resistência dessas idéias. A era protestante-humanista tem dependido de uma certa harmonia oculta. Dessa forma o protestantismo tem demonstrado maior cooperação e harmonia com as esferas culturais autônomas do que o catolicismo (ADAMS, in TILLICH, 1994, p, 294).

Essa “descrição” do protestantismo e de sua crise tem como propósito caracterizar a relação do mesmo com o mundo moderno e indicar a revolução nas idéias referenciais de uma época, apontando o deslocamento progressivo das ações humanas na absorção desses valores. O protestantismo constitui-se nesse princípio religioso e sedimentou uma cosmovisão à qual se associaram, principalmente, o liberalismo, o capitalismo e a democracia.

³ Crença em uma harmonia pré-estabelecida do cosmos, da psique e da sociedade, que levaria ao progresso inevitável, calcado na liberdade individual.

Porém na condição religiosa do Brasil oitocentista – e depois disso – tem sido diagnosticada sem maiores fissuras, a sua catolicidade⁴. Tal fato e sua organização normativa e jurídica forjaram um anteparo rígido, que inibiu qualquer abertura para outras tradições filosóficas, políticas, religiosas e, de forma muito particular, restringiu qualquer contato com o protestantismo.

Todavia, esse fato não era sinônimo de que os princípios ideológicos do protestantismo, marcadamente sua associação com o liberalismo, não fossem reconhecidos e sua presença por vezes denunciada e combatida.

Ao estudar o pensamento católico no Brasil, Vilaça (1975) é explícito quando afirma as manifestações da presença protestante, como de resto também o faz Cifuentes (1989), dentre outros. Vilaça aponta diversas associações nas idéias presentes no debate político no Brasil imperial. Repetindo Tristão de Ataíde, afirma que “as relações entre Igreja e Estado no Brasil, longe de haverem constituído segundo a doutrina católica, se instauraram na base da heresia galicana e pombalina, que derivada do jansenismo, *constitui forma de protestantismo [...] o liberalismo é um desvio do protestantismo*” (ATAÍDE, 1932, p. 115) (Grifo nosso). Depois “a doutrina do beneplácito ilimitado é produto do protestantismo, dissera Limpo de Abreu, o velho Abaeté” (VILAÇA, op. cit. p. 56)

Outra agência que denuncia o protestantismo é o positivismo. O positivismo propugnava a exigência de um Estado forte, o que fazia esvanecer o ideal de um modelo de liberalismo democrático e civil, e que era o retrato de uma ordem e de uma estabilidade imprescindíveis ao ideal de construção da sociedade.

⁴ Nas referências à religião católica, deve-se entender que o catolicismo não era uma prática homogênea, havendo manifestações mais institucionais e aquelas de acento mais sincrético e popular. Para o catolicismo popular no Brasil, veja-se principalmente Riolando Azzi, *Catolicismo Popular no Brasil*, Vozes, Rio de Janeiro, 1977. Considere-se, além disso, que as religiões afro, embora na clandestinidade marginal, encontraram diversas vias de resistência.

Os positivistas faziam uma comparação entre o modelo de separação entre a Igreja e o Estado, que Romano (1979) descreve do seguinte modo:

Dado o caráter simplesmente empírico da separação do religioso e do político nos Estado Unidos da América, escrevia Miguel Lemos, a teologia cristã teria permanecido no fundo, não imediatamente perceptível na situação política oficial. Teria ocorrido apenas um deslocamento do poder religioso: da visibilidade jurídico-política imediata, ela se teria instalado na própria representação da lei, que não deixaria de conter na sua essência, implicações religiosas (ROMANO, 1979, p. 131).

E completa:

Esse traço de sujeição voluntária do indivíduo ao todo social que o ultrapassa, idéia permanente no discurso positivista e múltiplas vezes reiterada na fala católica é uma das razões porque devemos considerar o papel do indivíduo no protestantismo e no catolicismo (Idem,133).

Essa “afinidade eletiva” entre o positivismo e o catolicismo foi muitas vezes salientada. *Os resultados de sua interpretação, acentuando a ausência do espírito protestante e enfatizando o espírito católico do povo brasileiro” dava conta de que “Por não estar organicamente presente na sociedade brasileira, o protestantismo não daria frutos duradouros no que se refere às suas conseqüências político-liberais”* (grifos nosso) (Idem, p. 134).

Os positivistas enxergavam duas razões principais para essa identidade com o catolicismo e para o afastamento para com a aridez protestante. Primeiro, era o processo histórico que excluía o protestantismo da sociedade brasileira. Segundo, o catolicismo com o seu acento sobre a autoridade, representava a primeira etapa para a construção de uma ordem política positiva.

O maior perigo para a nação, como o enxergavam os positivistas, era a possibilidade de um governo democrático, e, portanto, anárquico. Dentre muitas passagens que poderiam ser indicadas, esta de Teixeira Mendes, sistematizador de

Comte no Brasil, é conclusiva, pois entendia que a deterioração progressiva do conceito de autoridade, tão caro a religião, em função do ideário democrático,

[...] cuja gênese é a exaltação do liberdade individual, *que fora enfatizada pelo protestantismo. É ele o início sistemático da revolução moderna que começou espontaneamente no século XVI , justamente porque as crenças teológicas não correspondiam mais as exigências sociais e morais. Ao protestantismo segue-se o deísmo.* (MENDES, *apud.* AZZI, 1980, p. 151)(grifo nosso).

É, portanto, evidente que os males sociais que todos deploramos só terão fim quando restabelecido a unidade religiosa dissolvida desde os fins do século décimo terceiro. O supremo problema político consiste, pois, hoje, em colocar a sociedade nas condições de achar, o mais breve possível a doutrina capaz de satisfazer às aspirações regeneradoras [...]" (Idem, 77).

A valorização dos direitos do homem e da consciência individual, valores defendidos pelo protestantismo, era vista como a *raiz causal da anarquia*, por isso seria melhor manter a submissão do homem à autoridade religiosa como propõe o catolicismo, porque “[...] *o Brasil teve ainda a ventura de ficar preservado do protestantismo.*” Pela ação missionária que promoveu o

[...] isolamento sistemático dos contatos estrangeiros que impediu que os nossos avós assimilassem as conquistas industriais e científicas que os países protestantes iam alcançando. Mas preservou ao mesmo tempo da semiputrefação a que uma incompleta emancipação teológica condenara tais povos (grifos nossos) (Id. 144).

Em síntese, a preservação da civilização ocidental católica foi consequência de três fatores: *a luta pela expulsão dos hereges protestantes*, a ação missionária entre os indígenas e os colonos e a atuação da mulher ao nível familiar.

Finalmente, este trabalho oferece indicações que vêm também dos debates do tradicionalismo católico. Lara (1988) se propõe a demonstrar o papel do ideal liberal na construção do Estado Brasileiro, mesmo sendo o liberalismo antagônico a vários aspectos da sociedade brasileira. O liberalismo, enquanto “a doutrina que tomou a si a defesa e a realização da liberdade política”, constrói-se definido pelo

naturalismo, racionalismo e idealismo, de amplo resposno social. E toda essa re-elaboração do pensamento não se dava no vácuo temporal e histórico, mas “manifestou como exigência de organização política, no sentido de forma de governo - o liberalismo político - e de organização econômica - o liberalismo econômico”.

Todavia, a prática do liberalismo político de uma elite brasileira, não correspondia a qualquer substrato filosófico liberal. Por isso Lara pergunta:

De que maneira se pode casar, com essa consciência liberal, o Catolicismo dos nossos políticos de então [e responde]: O que se passou aqui, na maior parte dos casos, foi uma aceitação dos princípios políticos e econômicos liberais e não um questionamento, em nível mais profundo.

Mas quando o ecletismo (Cf. PAIM, 1980) se revela insuficiente e em nível mais amplo se estabelece o processo de romanização, as aspirações emancipatórias da Igreja buscam uma resposta que conduz ao Tradicionalismo: “O tradicionalismo católico surge, assim, como uma reação católica ao ecletismo e ao liberalismo, num momento em que a Igreja do Brasil se esforçava para ver-se livre do padroado” (Id. 24). Os quadros intelectuais eram de jornalistas e acadêmicos com tradição em pensar e publicar sobre o tema, constituindo-se o jornal “*A Esperança*” apenas mais uma iniciativa,⁵ discussão exposta no corpo desta tese.

Uma incursão na bibliografia religiosa sobre o protestantismo no Brasil pode ser mais bem esboçada dentro de alguns conjuntos que tragam características formais de seus conteúdos, tais como: 1) obras gerais sobre o protestantismo; 2) obras sobre a política na prática protestante; 3) reflexão de autores protestantes sobre ordem política e 4) documentos.

⁵ O grupo era composto de Tarquinio Braulio de Souza Amarante, Braz Florentino Henrique de Souza, José Soriano de Souza, Pedro Autran da Matta Albuquerque, Aprígio Justiniano da Silva

Por razões estruturais afeitas ao próprio caráter do protestantismo no Brasil, a produção historiográfica protestante é precária, e as obras consideradas clássicas ou de referência – Crabtree, 1932; Ferreira, 1998; Mesquita, 1962; Leonard, 1961/1981 e mais recentemente Mendonça, 1983 –, quanto aos seus limites cronológicos, abrangem apenas o período inicial da inserção do protestantismo no Brasil, até as primeiras décadas do século passado. No que diz respeito ao seu conteúdo, estão restritas à descrição da presença protestante, suas lutas internas e seus embates com o catolicismo romano na sua lenta consolidação no espaço religioso (e social) brasileiro. Naquelas obras que se propõem uma abordagem crítica, como foi a intenção de Léonard (1981) ou Mendonça (1983), os limites cronológicos se mantêm.

Outro critério de importância apresenta-se em outra esfera de elaboração do pensamento sobre o protestantismo: aquela que é fruto do trabalho acadêmico e que ainda não foi publicada, das quais são exemplos Bittencourt Filho, 1988; Getimane, 1986; Góes, 1989; Silva, 1982. Além desses há a tese de doutoramento de Maciel (1974), na qual se apresentam os pressupostos teológicos protestantes do Brasil, com base na teologia e na ética pietista.

A bibliografia preliminar selecionada para esta investigação padeceu do mesmo mal: restringir-se cronológica e quantitativamente. O fato é que uma revisão da bibliografia sobre o protestantismo em Pernambuco esbarra em alguns problemas, que não são intransponíveis *in totum*, mas que comprometem o trabalho com a literatura, uma vez que Pernambuco ainda não foi objeto de um estudo de fôlego sobre sua herança protestante.

Em função disso a bibliografia apresenta três características: os raríssimos textos referentes ao século XIX, parte deles constituída de trabalhos acadêmicos não publicados: a dispersão de dados sobre o mesmo tema dentro da bibliografia geral sobre o protestantismo nas narrativas históricas das denominações protestantes particulares; e o caráter improvisado desta produção, quase toda resultante do trabalho de interessados espontâneos, o que gera uma bibliografia memorialista, cronística e hagiográfica, sem o necessário paradigma científico.

Há ainda um quarto agrupamento que reúne obras gerais sobre Pernambuco no século XIX, em que se pode fazer um resgate ocasional de um dado ou de outro que tenha relação direta/indireta como a investigação, conseqüentemente de uso relativo.

No primeiro grupo, estão reunidos Every-Clayton, (1983, 1995, 1995b; 1998, 1998b), Mesquita (1932), Moreira & André, (1964), Oliveira, (1982), Schalkwijk, (1981), Selaro, (1989), Silva, (1984), Soares, Gueiros, & Pereira, (1978), Viana, (1975). Os estudos do autor deste trabalho publicados em periódicos e outras fontes também se conforma aos modelos mencionados, principalmente Santos, 2005, 2006, 2008.

No segundo grupo, pode-se situar Barcklay (1957) César, (1972, 1983). César (1973), Chaves (1985), Crabtree (1962), Esboço [LUZ, Fortunato Gomes da.] (1933), Fanstone, (1972), Ferreira, (1998), Forsity, (1986, 2006), Gueiros, (1978, 1978b), Hanh, (1989), Lessa (1925, 1938), Mesquita (1932), Pereira, (2001), Ramalho (1989), Reily, (1981, 1989), Rocha (1941), Siepierski, (1985, 1987), Silva Jr. (1961 3 volumes), e Vieira (1980), que em três capítulos refere ao problema de Pernambuco.

Finalmente, no último grupo podem ser indicados Amorim (1978), Andrade (1971), Araújo (1906), Pereira da Costa (1979), Dornas Fl°. (1937), Mello-Leitão, (1937), Rodrigues, (1930), Rodrigues (1985), Kidder, (1980).

O segundo eixo aponta para o delineamento da experiência religiosa nacional, notadamente no que refere ao catolicismo brasileiro e ainda pernambucano, pelo foco desta pesquisa. Sumariamente identificados aqui, dos textos mais gerais, Azzi (1980, 1981, 1993) e Hornnaert (1972, 1974, 1982a, 1982b) se revelam os mais abrangentes, e Bruneau(1974), embora com um estudo temporalmente mais distante deste projeto, apresenta uma leitura mais crítica, no que é acompanhado por Montenegro (1979). Cabe referir a multiplicidade de estudos sobre a Questão Religiosa no Segundo Império, em tudo pertinente a este trabalho. Ali, principalmente Guerra (1952) Pereira(1961, 1972, 1973), Vieira (1982), e os estudos exploratórios de Hastenteufez (1992) e Vanderlei (1925). Dos estudos regionais, Pio (1994), Luna (1986) e Barata (1922), bem como alguns esboços biográficos de bispos pernambucanos, principalmente a hagiografia de Olívola (1970) e os trabalhos de Huckelman (1970) sobre D. Cardoso Aires. Merece realce o excelente estudo sobre o discursos político do catolicismo pernambucano de Lara (1988).

O terceiro agrupamento de textos aponta para o cenário do Pernambuco oitocentista, o que permite a fixação de um *background* no qual se deram os embates das teodicéias objeto desta investigação. Ecleticamente indicados aqui estão textos sobre a história e sobre aspectos socioeconômicos e culturais da província. Andrade (1971) expõe a fermentação política e é seguido no tema por Campelo (1904) Lima Sobrinho (1979) Hoffnagel (1977) e Montenegro (1978), além da dissertação de

Oliveira (1989). Veiga (1981) e Campos (1987) ocupam-se da ambiência intelectual.

Outros dados estão contidos, principalmente em Freire (1942), Galvão (s.d.), Chacon (1985) e nos textos de Pereira da Costa (1970, 1976, 1979), sem excluir Melo (1984) e Eisenberg (1977) de caráter essencial. Os demais textos trabalhados estão indicados na bibliografia.

Finalmente, pode-se referir a bibliografia sobre a presença protestante em Pernambuco no século XIX. Dos eixos aqui propostos para a seleção bibliográfica, por razões compreensíveis, o protestantismo pernambucano tem sido o menos investigado. O principal acervo de dados sobre o protestantismo pernambucano encontra-se disperso nas obras gerais sobre o protestantismo, sobretudo, nas histórias denominacionais, das quais são exemplos Ferreira (1998), Crabtree (1962), Salvador (1982) e César (1983).

No que se refere à situação específica de Pernambuco, o texto inaugural ainda pertence a Ferrer (1906), destacando-se os textos de Siepinski (1987), Mesquita (1932), tangencialmente o capítulo de Forsity (1986) e a dissertação de Clayton (1983). Em sentido amplo, as obras são generalistas e de criticidade duvidosa, obedecendo tantas vezes às expectativas religiosas, sem maior comprometimento com o rigor histórico, ocupando-se o trabalho bibliográfico prévio da superação desse obstáculo, também pela dilatação do investimento bibliográfico indicado em outra parte deste trabalho.

A tese central deste trabalho é que *a inserção do protestantismo em Pernambuco se constituiu numa relação de conflito, e que este foi de caráter ideológico e não confessional, em torno de duas concepções distintas de estabelecimento da Ordem Social, ou da organização social.*

Para esse fim, procurou-se mostrar que *o protestantismo é uma concepção de mundo, um sistema ideológico (em sentido lato, conjunto de idéias), não apenas uma confissão religiosa ou sistema religioso.*

Do ponto de vista que se defende aqui, isso pode parecer óbvio, mas não é. Se se fizer uma caminhada pelo senso comum e perguntar aleatoriamente a transeuntes em qualquer lugar: O que é o protestantismo? É de se esperar, usualmente, a resposta: uma religião. Errado? Não, certo. É uma religião, porém não só.

Portanto, procura-se caracterizar o protestantismo com os elementos que efetivamente se chocaram com a ordem social vigente e com o seu suporte ideológico, ibero-católico.

Isso posto, também se pretende oferecer uma *caracterização da visão de mundo*, de ordem, de projeto de sociedade católica, ibérica, romana e, *por conseguinte, aquela que no Brasil se instalou*. E assim demonstrar o antagonismo entre os dois sistemas no que diz respeito à concepção e ao projeto de sociedade, procurando-se reafirmar a tese de que *o o protestantismo era uma ameaça, reconhecido como tal, e a isso se ofereceu uma resposta, que foi a reação católica.*

Ai está a questão específica da delimitação, porque a última parte do trabalho procurou estabelecer *como esse conflito ideológico se deu na sociedade pernambucana do século XIX, ao promover parte de sua reconfiguração.*

A incursão bibliográfica, conforme foi indicado, não é do conhecimento do autor *nenhuma* explicação para o que acontece em Pernambuco no século XIX que passe por essa via, daí pretender que essa fosse a contribuição específica ou problemática específica, o caráter inédito do tema exigido em um trabalho doutoral. Fala-se usualmente de maçons, de partidos políticos (republicano), do liberalismo,

das mudanças internas no catolicismo, do desenvolvimento econômico e tecnológico, mas *nada* sobre a influência protestante, nem mesmo a tangencial abordagem de Vieira.(1980).

Portanto, essa proposta constitui a problemática para a qual para cuja solução se pretende contribuir para sua solução. O que se quer é investigar um discurso social que foi deliberada e intencionalmente construído (católico e social) como resposta a uma situação igualmente determinada (os protestantes) e que repercutiu na vida subsequente da sociedade pernambucana (jurídica e socialmente). Assim, quando a organicidade da visão de mundo religiosa monolítica cede lugar a explicações diversas e seculares do social, que vêm ao encontro das novas relações sociais, as bases passam a ser o pluralismo, não somente religioso, mas também político, o qual pede um novo ordenamento social, como está explicado na última seção deste trabalho.

Assim, se um esquema favorecer a compreensão, ei-lo:

Campo temático: religião e Sociedade

Objeto: Protestantismo em Pernambuco. (expressão sócio-política de um sujeito religioso)

Problematização. A emergência de um novo sujeito (protestantismo) no cenário sócio-religioso do Brasil imperial, no caso particular de Pernambuco, estabeleceu um conflito com o sujeito religioso estabelecido, o catolicismo romano. Responde-se o que aconteceu então?

Objetivos: Demonstrar: 1. identidade dos sujeitos, 2 natureza do conflito, 3 configuração do conflito, 4. solução/acomodação do conflito. Embora sujeitos religiosos, conflitaram politicamente.

Tese. O antagonismo gerado com a presença protestante e a conseqüente reação católica se deveu mais ao *risco à ordem social* do que à heterodoxia religiosa, de onde se manifesta a **crise** que dá título ao trabalho.

O entendimento de que a história das idéias não pode propor-se a análise do pensamento de autores na fonte “pura” dos seus textos, permitiu entender que todo sistema de idéias padece de distorções e refrações, quando se manifesta em arenas

sociais determinadas, não raro gerando matrizes distintas da ortodoxia em relação às concepções originais.

Operar com a História das Idéias obriga o enfrentamento de obstáculo recorrentes na investigação histórica no que refere aos embates da teoria historiográfica, sobre um história política, das idéias, das mentalidades, da cultura, intelectual, tudo está contido neste trabalho, mas o tema proposto era atinente a História da Idéias, referência adotada.

Todavia, feita a opção teórica compatível ao tema, não esquecemos a advertência do professor Marcus Carvalho:

A história não pode ser feita com amarras ortodoxas. É preciso buscar o que há de melhor em cada obra, e não seguir um único pensamento como se fosse uma cartilha. Isso não é ecletismo metodológico, mas submeter a metodologia ao objeto do conhecimento. Metodologia não é camisa de força, muito menos atestado ideológico. É, isso sim, o caminho para saber alguma coisa. É muito limitador utilizar-se uma única abordagem quando se busca responder questões diversas. Ciência é em grande parte integração (CARVALHO, 2001, p. 4)

Dessa forma, a história das idéias tornou-se mais que a reprodução das elaborações, para se constituir na analítica das transformações e adaptações dos sistemas ideológicos no processo de cotejá-las com outras matrizes e outros autores. Tal procedimento tem levado muitas vezes a aproximações entre os pensadores, que nas suas elaborações se manifestavam como antagônicos, o que faz com que as várias categorias tantas vezes se distorçam ou se desconfigurem.

Portanto, deve o historiador das idéias focar seu esforço no estabelecimento dessas matrizes, a fim de identificar como as idéias de autores diversos foram associadas, identificadas e homogeneizadas, e igualmente seguir o caminho inverso, e estabelecer como matrizes vistas como próximas se manifestam conflitantes.

Assim, a recepção de um sistema de idéias original, seu ajustamento à realidade social das formações sociais em que se situam e sua superação vai se fazendo dentro de velocidades variadas e paralelamente a outros sistemas de idéias, tendo como resultado a emergência de uma “estrutura de resistência” de cada tipo de elaboração, uma vez que as mentalidades do ambiente se transformam mais lentamente que o próprio ambiente.

Por isso a temporalidade, o *espírito de época*, ganha relevância na medida em que os sistemas de idéias produzem aquilo que se consideram verdades. Os fatos, por sua vez, são neutros, e os sistemas de idéias os vitalizam com as “verdades”, ou com sua contraface, o erro. Nesse caso, não se torna estranho que os sistemas religiosos em particular se sobrepujem, com a convicção de existirem como repositórios da verdade, enrijeçam sua ortodoxia e assumam posturas dogmáticas como lhes é próprio.

Os sistemas de idéias, por pretenderem carregar verdades que não seguem sucessiva e mecanicamente, fazem com que rupturas não sejam evidentes porque já estão implícitas e dialeticamente distribuídas. Até o século XIX, era incomum indagar os condicionantes de um autor e seu sistema de idéias.

Advirta-se, porém, nesse ponto, que a densidade histórica de um período, percebida pela geração seguinte, pode tornar-se mera projeção retrospectiva posterior sobre eventos anteriores, porque nem sempre as idéias retêm a força que lhe é atribuída e as suas adaptações inevitáveis às vezes não são reconhecidas onde as concepções de mundo não são adotadas e não se emancipam suas contradições. Mesmo onde se reconhece em um “sistema de idéia” um sentido mais bem delineado, suas fronteiras com outros “sistemas de idéias” nem sempre são igualmente nítidas.

Se é assim, torna-se impossível analisar a ordem sem abranger as (des)ordens, analisar ou pensar a realidade sem a abrangência possível das realidades. A totalidade concreta é a categoria fundamental para a história das idéias, é a categoria fundamental da realidade e realidades, da ordem, das (des)-ordens.

O desafio imposto ao historiador das idéias é emancipar sua continência nos exercícios quantitativos de leitura, para abrir a possibilidade de compreensão das questões-chaves: Até onde os “sistemas de idéias”, vigentes numa época, se projetam sobre as épocas futuras, e qual o papel efetivo das idéias sobre a realidade social? Outro modo leva à incompletude, porque a história das idéias tem de ser desenvolvida e exposta, partindo-se da movimentação dos espaços e da conflitante dualidade que a situa, bem como da tensão entre o tempo imanente e o tempo externo.

Não há tempo retilíneo em se tratando de estruturas sociais; portanto, impõe-se a tarefa de rastrear os diversos tempos em que se erigem os sistemas jurídicos e os processos conflitivos dessa experiência impostos como macrotempo, como Tempo Oficial.

As idéias expostas em livros, teses e escritos em princípio são visíveis. Mas uma história das idéias não será limitativamente a narração sumária ou complexa de sistemas de idéias, um após o outro, mesmo porque as idéias não se apresentam sucessivas, porém e também co-extensivas. Mas, tão importante quanto a visibilidade das idéias, concorre, nessa importância, o “invisível”, os fatores que conduzirão à adoção, à adaptação e frequentemente à distorção das matrizes européias.

O condicionante axiológico como, por exemplo, aquele expresso em sistemas torna *necessário especificar quais motivações baseadas em valores estão manifestas, analisar as tradições dentro de cada sistema religioso para ver como esses valores puderam surgir e levar a uma ação concertada, e perguntar ainda em que medida o contexto social mais amplo operou facilitador ou inibidor de tal ação.*

Os procedimentos metodológicos a para realização da investigação se fundam na análise documental, privilegiando as fontes escritas, tomando de partida a identificação dos documentos, em sentido amplo, como “materiais possibilitadores de fornecer informações ou evidências sobre as sociedades humanas, e sobre o contexto dessas informações.

O uso desses documentos na pesquisa, como fundamento para a análise subsequente, visa fornecer o acesso aos dados cujos sujeitos / atores se mostram temporalmente inacessíveis, ao mesmo tempo que permite a identificação de problemas considerados nas hipóteses ou no curso do processo investigativo.

O tratamento do acervo documental facultou, ainda, ratificar, validar ou retificar dados e teorias adotadas, além de permitir investigar o problema a partir da própria expressão dos indivíduos, ou seja, quando a linguagem dos sujeitos é crucial para a própria investigação.

Para a sua utilização, foi estabelecido um padrão de procedimentos com vista a realizar os resultados esperados neste trabalho. No primeiro estágio, procurou-se um agrupamento entre as fontes em função de sua tipologia. Foram reconhecidos e distinguidos principalmente os documentos oficiais, públicos, privados, os religiosos e nesses, os institucionais e os de divulgação, em que se considerou a imprensa confessional.

O agrupamento dos documentos em sua conformidade tipológica visou atender, primeiro, os propósitos desta pesquisa, bem como a problematização que operou como instrumento norteador da seleção realizada.

Ato contínuo pretendeu-se submeter o *corpus* documental ao devido tratamento analítico, conforme as etapas da investigação. Primeiro, pretendeu-se operar a organização dos dados a partir de uma divisão das várias seções para relacionar essas partes, identificando as tendências mapeadas e os padrões relevantes para a investigação, com vista a permitir relações e inferências em nível superior de abstração.

Nesse processo, pretendeu-se também, verificar a pertinência das questões selecionadas frente às *características específicas* da situação estudada, bem como fixar as áreas que precisaram ser mais exploradas, em que se propugnava por uma definição dos aspectos a serem enfatizados, ou eliminados os novos direcionamentos e o eventual confronto teórico.

Para esse fim, foi feita a delimitação progressiva do foco com a formulação de questões analíticas, também fundadas na revisão da literatura realizada. Tal delimitação ofereceu, numa primeira fase mais aberta, uma visão ampliada do problema e, numa segunda fase, a mencionada focalização progressiva e específica, o que permitiu no confronto dos objetivos da pesquisa e das características particulares da situação.

Tais operações permitiram a formulação de questões / proposições *específicas* em torno das quais se fundamentou a coleta dos dados e sua sistematização, de forma a possibilitar a articulação teórico-real.

Uma etapa correlata da análise dos dados possibilitou a construção de um conjunto de categorias descritivas, cuja primeira fonte é a teoria que se mostrou

suficiente, mas deixando aberta a possibilidade de que a situação-problema pode pedir novas categorias.

Para a formulação dessas categorias, a leitura recorrente dos documentos levou a uma “impregnação” do conteúdo que permitiu a divisão dos dados e a preservação da sua unidade, com atenção especial para o caráter manifesto e latente do material estudado.

Com esse rever, repensar e reavaliar, procurou-se alcançar *as idéias originais* para o surgimento de novas idéias, que permitissem ultrapassar a descrição e incorporar a análise; fazer abstração e estabelecer conexões e relações que produzissem novas explicações. Esse esforço trouxe como resultado a possibilidade da composição do texto final com a demonstração da tese inicialmente prevista.

Tomando, então, como ponto de partida as primeiras missões protestantes, na primeira parte do trabalho há o processo de instalação do protestantismo em Pernambuco, seus antecedentes, as condições gerais da província que o “acolheu”, desde sua chegada até a sua consolidação institucional às vésperas da república.

Na segunda parte foi investigada a problemática mais específica da tese, quando foram examinados a ambiência, a natureza e os reflexos do conflito ideológico na província, depois de se fixar a identidade social dos agentes no processo e suas principais influências.

A PRESENÇA PROTESTANTE NO BRASIL

Toda a ação missionária protestante se construía sob o imperativo da quebra ou substituição do aparato simbólico da religiosidade católica, na qual se fundava a própria ordem social, como exigência prévia para sua instalação em Pernambuco, o

que, por motivos óbvios, provocaria a reação católica que toma forma de conflito.

Afirma Lopes Filho:

Certamente há momentos em que mudanças religiosas estruturais podem afetar o nível de consciência e de ideia religiosa' (CESAR, 1973:39), e momentos em que as mudanças na forma religiosa de ver o mundo forçam o indivíduo a buscar ou construir novas formas de realidades sociais 'o que exige' continua César, uma compreensão dialética das relações entre religião e sociedade'" (LOPES FILHO, 1992, p. 34).

O Advento das Missões Estrangeiras teve sua primeira iniciativa missionária protestante definitiva no Brasil⁶ por intermédio do Dr. Robert Reid Kalley que, depois de haver sido missionário na possessão portuguesa da Ilha da Madeira, onde enfrentou severas perseguições e de onde saiu fugido. Após uma temporada de descanso desses percalços, veio estabelecer um trabalho independente entre os brasileiros, o que seria a origem das igrejas congregacionalistas brasileiras (Sobre Kaley, ver principalmente, CARDOSO, 2001, EVERY-CLAYTON, 1995, PORTO FILHO, 1987; SILVA Jr, 1972, TESTA, 1963).

Não é incorreto afirmar que o protestantismo brasileiro foi inaugurado definitivamente pelas iniciativas individuais desse homem e fruto dos esforços pioneiros desse médico andarilho e filantropo, cujo trabalho tem sido reconhecido como de valor inestimável para a causa protestante, e cujo exotismo também caracterizou a sua trajetória.

Kalley foi motivado a vir ao Brasil como resultado das suas experiências com as missões entre os povos de língua portuguesa, e também pela suas impressões de uma "deplorável carência espiritual do Brasil". A profunda impressão que essa condição lhe causava vinha dos seus contatos com a União

Cristã Americana e Estrangeira. Segundo Wedemann, um artigo no *Braslian Mission* afirma que o reverendo Kalley foi chamado de Springfield por um obreiro nativo da Ilha da Madeira que atuava no Rio de Janeiro, sob os auspícios da *British and Foreign Bible Society* (WEDEMANN, 1977, p.106).

Porém, os congregacionais no Brasil, “muito conservadores teologicamente” (READ, 1965, p. 202), foram marcados por ambigüidades em suas origens, as quais se perpetuam por toda a sua experiência eclesiástica. César nos indica particularidades dessa igreja no país ao descrever que, ao contrário das demais denominações protestantes, ela não foi fruto da ação de uma agência missionária estrangeira ou dessas denominações, mas de uma iniciativa individual, e que isso foi determinante para as limitações dos seus recursos humanos e financeiros com os quais funcionou, e que marcou o seu modesto desenvolvimento no Brasil (Cf. CÉSAR, 1983).

“Apesar da teologia marcadamente calvinista, o missionário escocês optou por introduzir um sistema organizacional que mistura a sua tradição presbiteriana com a tradição congregacional de D. Sarah” sua esposa (CARDOSO, 1989, p. 327), e amalgamou seu calvinismo com uma soteriologia arminiana.

Robert Kalley tinha certas fobias derivadas da suas experiências eclesiásticas e fazia muita questão de “ênfatar o caráter independente da sua comunidade”. (Id., p. 327). Não quis vínculos com a comunidade presbiteriana, como não os quis com as sociedades missionárias, às quais reputava certo sensacionalismo no anúncio das próprias realizações, sendo ele mesmo vítima desse tipo de noticiário. Explique-se. Quando as sociedades missionárias divulgavam dados mais expressivos do que suas conquistas reais, era inevitável que o clero e

⁶ Os metodistas, que cronologicamente antecederam o Dr. Robert Kaley, não são considerados precursores pela descontinuidade do trabalho iniciado.

certos governos locais, hostis ao protestantismo, aumentassem as iniciativas repressivas. A isso Kalley recusava e temia. Era a descrição *neurótica* da qual fala Cardoso. (Id. p. 27).

Quando foi ordenado no ministério protestante, na narrativa que ele mesmo fez, dizia: “os clérigos que oficiaram a minha ordenação, não o fizeram sob a direção de nenhuma sociedade, nem fui eu ordenado ministro de qualquer seita ou sociedade, mas simplesmente ministro de Cristo” (*apud.* PORTO FILHO, 1987, p. 45). E continua o mesmo ministro indicando o seu caráter eremita ao declarar: *tivesse eu conexão com qualquer sociedade ou com qualquer seita, e me teria dirigido diretamente a esta para buscar assistência, simpatia e orações. Porém não estou ligado a nenhuma delas: estou sozinho [...] unido fraternalmente a todo aquele que ame o Senhor.* (Ib., p. 45).

Essa é mais uma daquelas excrescências paradoxais que faz com que um missionário solitário, seja o “fundador” de igrejas cujo fundamento é o associacionismo. Kalley também não quis nenhuma identificação com o congregacionalismo inglês, e principalmente com o americano, por considerar que aquelas igrejas no século XIX eram expressão do liberalismo teológico, oposto ao seu fundamentalismo. César indica isso quando aponta a “preocupação de que as igrejas congregacionais do Brasil não fossem consideradas similares nem procedentes das igrejas congregacionais da América do Norte”, cujo resultado foi gerar “nos líderes da primeira fase [...] atitudes restritivas ao termo congregacional” (CÉSAR, 1983, p. 19).

Qual a herança que Kalley rejeitava? O congregacionalismo americano que remonta suas origens à chegada dos Peregrinos do Mayflower em Plymouth, Massachussets, em 1620, e cujo desenvolvimento chegou a ser a principal força

religiosa dos Estados Unidos, sendo os seus princípios eclesiológicos adotados pela organização social americana.

Nos Estados Unidos, o congregacionalismo foi também importante força social, situando-se na vanguarda da luta pela emancipação dos escravos no século XIX. Foi ainda importante impulsionador do sistema educacional e organizou a primeira universidade americana, Harvard (1636), e também Yale (1701), abriu as portas para a educação universitária feminina, e no pós-guerra da secessão, para a educação dos negros.

Particularmente no que diz respeito à sua identidade religiosa, teve uma prática evangelizadora especialmente aguerrida, pois oferecem ao protestantismo americano personagens como Jonathan Edwards, Charles Finney e D. L. Moody. Iniciou o movimento missionário naquele país, quando Samuel Mills organizou, em 1810, a Junta Americana de Comissionados para Missões Forâneas (ABCFM), indenominacional, que passou a operar praticamente somente com as igrejas congregacionais, quando as demais passaram a funcionar ligadas as suas denominações de origem e a seus próprios projetos missionários e evangelizadores.

O século XIX foi marcado por mudanças teológicas e parte considerável das suas igrejas ou adotou o unitarismo. Também aproximou sua teologia do evolucionismo darwinista, da alta crítica e do evangelho social. Foi ao longo do século XIX, quando se associou a outras denominações cristãs com sacrifício dos seus princípios eclesiológicos característicos, que desapareceu como denominação em quase todo o mundo, apenas expressa em bolsões de resistentes minorias.

A formação teológica do reverendo Kalley era restrita e uma educação teológica formal mais rigorosa para a época foi recusada por ele, devido ao senso de urgência da sua tarefa missionária. Aparentemente, também foi uma das razões

do seu afastamento do vínculo com a Igreja Presbiteriana da Escócia, para sua ordenação. Segundo Porto Filho assim se colocou a questão: “O problema era a demora. Os presbiterianos requeriam três a quatro anos de estudos teológicos, e isso estava fora de questão [...]” (PORTO FILHO, op. Cit. p. 45).

Muito cioso do controle sobre o seu trabalho, Kalley era criterioso na condução dos negócios eclesiásticos. Cardoso indica que, como os batistas, “seu zelo pelas questões doutrinárias assim como a aplicação da disciplina para purificar a igreja, impedia-o de aceitar pessoas que ele mesmo não acompanhava pessoalmente” (CARDOSO, op.cit. 328) Assim, quando Kalley viajou para Pernambuco em 1873, para a celebração que marcou a organização da igreja ali, ele e sua esposa fizeram o “exame” dos candidatos a membros daquela igreja, e seus comentários ainda se conservam em um caderno de notas daquelas entrevistas (AIEF – Notes of Pernambuco). A Igreja de Pernambuco manteve sempre uma relação subordinacionista em relação à do Rio de Janeiro.

O seu biógrafo Michael Testa afirma que, depois da sua passagem pela Ilha da Madeira, quando da sua chegada ao Rio de Janeiro para fundar nova estação missionária, Kalley não achou nenhuma igreja presbiteriana da qual aproximar-se, conforme acontecera na Ilha da Madeira. Não tendo vínculo com “qualquer outra junta, em tais circunstâncias, o Dr. Kalley achou conveniente adotar uma forma simples de culto e uma estrutura congregacional de organização eclesiástica” (TESTA, 1963, p. 94).

Com a chegada das missões presbiterianas em 1859 e “a mais rápida expansão do trabalho missionário presbiteriano, [isso] serviu somente para confirmar o Dr. Kalley a convicção de que o regime congregacionalista seria a característica das igrejas por ele organizadas” (Id., 94). Tal conveniência estava no

fato de que nenhuma denominação acolheria a sua independência institucional e ele manteria o seu individualismo.

Na verdade, Kalley representou uma ruptura – ao que tudo indica por razões confessionais e teológicas – com o congregacionalismo, e o desenvolvimento posterior desse sistema no Brasil se deu menos pela iniciativa kalleyana e mais pelo esforço de alguns ministros nacionais que procuraram aproximações do governo eclesiástico com a herança congregacionalista, mas não históricas ou teológicas.

Assim, quando 58 anos mais tarde as poucas igrejas dessa tradição tentaram organizar-se como uma denominação dentro do protestantismo brasileiro “quanto ao nome da entidade não se chegou a uma conclusão. O plenário estava dividido em dois grupos: um que desejava que nele constasse o nome congregacional, por causa do regime de governo das igrejas, e outros que se opunham a este nome, alegando que os congregacionalistas ingleses e americanos eram modernistas e batizavam crianças” (PORTO FILHO, op. Cit. p. 36).

A compreensão que Kalley alimentava acerca do catolicismo romano já havia sido expressa quando da sua passagem pela Ilha da Madeira, ao afirmar “a inconsistência do romanismo e sua hierarquia com o governo civil” (WEDEMANN, op. Cit. p. 105). No Brasil, todavia, ele desenvolveu uma estratégia bastante discreta, procurou não opinar sobre a ordem política e, prudente na descrição do catolicismo, na verdade pensou “proceder prudentemente, e mesmo tanto quanto possível, incógnito”(Ib., p. 107) até que espontaneamente lhe viesse algum reconhecimento público.

É ainda o mesmo Wedemann quem fornece um perfil mais elaborado da herança desse empreendimento missionário no Brasil, depois de destacar a sua importância para a hinologia em língua portuguesa.

O corpo de doutrinas aceito pelas igrejas congregacionais do Brasil se baseia nos escritos, sermões e hinos do Dr. Kalley. É geralmente aceito que a formação teológica de Kalley foi limitada. Assim nas suas duas exposições especificamente doutrinárias, ele se limitou a expor apenas pontos geralmente aceitos pela maioria dos grupos evangélicos. Foi fortemente influenciado pelas posições arminianas, como acontecia com os reavivalistas da época. Sua ênfase era na salvação individual. O indivíduo pode aceitar ou rejeitar a salvação, tanto de início como a decidir quanto a sua posição posterior. O pecador é definido como alguém que nada pode fazer por sua própria salvação. A teologia de Kalley não dá ênfase à doutrina da igreja. Ele traduziu para o português e publicou a obra individualista de Bunyan: *O Peregrino*. Dava pouca importância à ordenação, defendendo que a ordenação do Espírito Santo é mais importante. Igrejas surgiam tendo em vista uma congregação local, enquanto o batismo era administrado somente aos que criam (Ib. p. 110).

As igrejas congregacionais foram formadas em sua maioria por gente das classes trabalhadoras. Houve poucos casos de conversão de pessoas de elite [...]. Uma forte separação da sociedade era fortemente recomendada. Ênfase era dada quanto à conduta que devia distinguir o “povo de Deus” do “mundo”. Tal ênfase refletia sem dúvida a formação dos Kalley no ambiente religioso vitoriano. Tal influência bem como as experiências na Madeira, para o seu conceito restritivo da Igreja romana, que sempre foi acusada como responsável pelos vícios e problemas morais da população (Ib. p. 111, 112).

O conversionismo foi um expediente fundamental na atividade de Kalley, como de resto em todas as missões protestantes no Brasil. A conversão, no sentido aqui empregado, implica “requalificação dos atributos de identidade”(BRANDÃO, 1988, p. 46) “O sujeito crente, é a sujeição do sujeito à identidade de crença”(ib., p. 49).

A conversão será constatada por dois sinais: um emocional e outro comportamental, em que o primeiro deve repercutir obrigatoriamente no segundo. A doutrina protestante da “salvação pela graça” obrigou a forjar um sistema de sinais de conversão ou de aderência religiosa, como manifestações exteriores desta “graça”. “A escassa possibilidade de mobilidade social fez com que se recorressem a outros signos indicadores da salvação. O principal desses signos é o virtuosismo moral” (ALVES, 1982, p. 130).

Alves vai acrescentar um ponto relevante: a reta doutrina, ou a ortodoxia religiosa. Sugere que não é tanto o virtuosismo, como o conhecimento da verdade esse sinal. Para Weber, a “coerência intelectual doutrinária” já era conhecida, e típica, sobretudo, das classes intelectualizadas.

Maciel, todavia, afirma ser a insistência nas regras de comportamento e na religião do coração os aspectos fundamentais da vida do crente batista (MACIEL, 1988, p. 66), por isso não julga apropriado dar a questões doutrinárias o peso que sugere Alves.

No nível objetivo, conversão significa a substituição de um universo simbólico incompatível, ou a assimilação de um novo universo simbólico complementar. Entretanto, existe uma ordem interna, e a conversão pode ser a re-arrumação dessa ordem em vez de uma substituição simbólica. O universo simbólico, por sua vez, exerce papel fundamental na construção da identidade, e nessa a base social funciona como estrutura de plausibilidade. “A realidade subjetiva depende, assim, sempre de estruturas específicas de plausibilidade, isto é, da base social específica e dos processos sociais exigidos para sua conservação” (BERGER & LUCKMANN, op. cit. p. 205).

A troca de mundo é um caso extremo de transformação da realidade subjetiva e requer dos que a ela são submetidos uma re-socialização. Por isso, a conversão sempre está atrelada ao estabelecimento de novos laços afetivos, com novos pares.

Nem sempre, no entanto, a conversão está ligada a uma mudança do universo simbólico (alternação). No decorrer do tempo, a conversão em si se torna uma realidade construída, e a experiência da mesma pode ser apenas o cumprimento de um ritual religioso de iniciação. Na objetivação, ela adquire um

caráter de faticidade inexorável, e para o grupo religioso conversionista chega a se transformar em uma espécie de panacéia para todos os *males da alma*.

Para o indivíduo, existir em um determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular, no seio do qual ele possa manter sua plausibilidade. *Essa possibilidade aumenta com o grau de instabilidade ou descontinuidade da estrutura de plausibilidade em questão.*

Em situações críticas, a sociedade pode não dar conta de conservar a realidade subjetiva e o indivíduo fica aberto a outras realidades. Isso porque a religião desempenha um papel legitimador do conhecimento humano objetivado.

Pode-se concluir pela aplicabilidade desses princípios na experiência protestante no Brasil, e acrescentar novos aspectos que remetam à construção de identidades a intencionalidade dos agentes.

Existem dois processos que são fundamentais no campo religioso: a constituição de um campo religioso relativamente autônomo, e o desenvolvimento de uma moralização e sistematização das crenças e práticas religiosas.

O conceito de identidade remete à filosofia, à sociologia e à antropologia. Nessa última se revelam as questões relativas à cultura. Por ser a cultura o conjunto daquilo que os humanos constroem em suas relações sociais, a identidade também se forja socialmente e segue os princípios da construção social da realidade: a exteriorização, a objetivação e a interiorização. No Brasil, o vínculo do catolicismo com a cultura torna isso particularmente digno de nota. “A identidade é fundamentalmente legitimada pela colocação dela no contexto de um universo simbólico” (BERGER & LUCKMANN, op. cit. p. 137).

E o caráter institucional na ação da igreja católica se acentua no comentário de Lopes Flº: “*O universo simbólico é mantido por instituições voltadas para a*

tarefa de assegurar ao indivíduo sua identidade e de legitimarem a si mesmas. Igrejas, e mesmo num sentido, mas amplo, as religiões, podem assumir este papel [...]” (LOPES Flº. op. cit. p. 81), ameaça para a qual se voltava a atividade protestante. Por isso, identidade pode ser “entendida como ideologia, como forma de representação coletiva”. (NOVAES, 1985, p. 47), portanto, ameaça à ordem.

Em sociedades mais tradicionais e unívocas, acontece de o universo simbólico ser monopólio de um determinado grupo de peritos, profetas ou líderes religiosos, essa situação de monopólio é *sustentada por uma estrutura unificada de poder*, como no caso do catolicismo.

A próxima etapa das missões protestantes foi inaugurada com a chegada dos presbiterianos do sul dos Estados Unidos ao Brasil, em 1859, primeiro no Rio, por três anos, e depois em São Paulo, com o missionário A. G. Simonton. Ele não foi o primeiro missionário presbiteriano no Brasil, porque como já foi dito, aqui estivera James Fletcher, mas foi o primeiro pela Junta Presbiteriana de Missões Estrangeiras. (Para o presbiterianismo no Brasil, ver principalmente, FERREIRA, 1959, RIBEIRO, 1987, COSTA, 1990, IGREJA, 1962, MENDONÇA, 1983).

É importante se fazer aqui apresentar o perfil teológico de Simonton, fruto do ambiente religioso americano, e de ampla repercussão na evangelização do Brasil. Converso de uma igreja ligada à Nova Escola, foi estudar no *College* de Nova Jersey, também ligado à tendência da Nova Escola e marcado pelo clima de avivamentos da época. Todavia, Simonton fez a opção de estudar em Princeton, cuja tendência teológica era ligada à Velha Escola, e, de volta, juntou-se aos grupos ligados à Igreja Presbiteriana Inglesa.

Em 1801, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos e a Associação Geral do Connecticut congregacionalista firmaram, com a adesão das igrejas congregacionais

de Vermont e Massachusetts, o *Plano de União*, uma vez que nenhuma das duas reunia, sozinhas, condições para uma ocupação do Oeste. O *Plano* permitia a eleição de pastores pelas igrejas associadas, admitia nos Presbitérios os delegados das igrejas locais e incentivava a fundação de sociedades de caráter missionário, que dentre outras coisas ensejou a criação da *American Bible Society*.

Porém, como era previsível, surgiram problemas de ordem confessional, doutrinária e eclesiástica, e a Igreja Presbiteriana criou unilateralmente agências missionárias e educacionais paralelas, o que gerou insatisfação no grupo associado.

O problema teológico fundamental gerou em torno do arminianismo⁷ mitigado da teologia do pecado – harmatologia – uma tendência que tomou nos debates a alcunha de *Nova Escola*, que teve ampla repercussão nas igrejas presbiterianas locais e foi alçada quase à condição de “teologia oficial” dos avivamentos subseqüentes, principalmente sob Charles Finei.⁸

A reação do agrupamento tradicional que, por sua vez, passou a ser identificado como *Velha Escola* veio, sobretudo, com a organização do Seminário de Princeton, em 1812. A questão sofreu novo influxo com a problemática relativa à escravidão, à *ferrovia subterrânea*⁹ e ao desenvolvimento da eclesiologia da igreja espiritual de Thornwell.¹⁰

Na Assembléia geral de 1837, sendo majoritário o grupo da *Velha Escola* essa promoveu uma tentativa de expurgo do grupo não-conservador arminiano, mas não contava com a resistência desse que, no próprio recinto da Assembléia fez eleger o Moderador e uma Mesa Diretora paralelos, funcionando a Igreja com duas

⁷ Doutrina que assevera a agência humana no processo salvífico.

⁸ Charles Finey foi um dos principais líderes do movimento avivalista americano no século XIX.

⁹ Referência a um esforço clandestino de favorecer o deslocamento de escravos para áreas livres.

¹⁰ J. H. Thornwell, afirmava a abstinência da igreja em questões civis, pela leitura do ensino neotestamentário *dai a César o que é de César e dai a Deus o que é de Deus*.

Mesas até 1868, quando foram finalmente reunidas – com o voto contrário do presbitério brasileiro.

O Seminário de Princeton passou a funcionar como o principal pólo de construção da teologia tradicional da *Velha Escola* que, ao tomar a teologia do teólogo genebrino Torrentini como paradigma, desenvolveu em torno da *Teologia Sistemática* dos irmãos Archibald e Charles Hodge e do *Compêndio de Teologia* de D. S. Clark os seus postulados teológicos fundamentais, nas doutrinas da inspiração e numa epistemologia do senso comum – contra Hume, Berkley e a tradição do iluminismo –, que tomava a experiência religiosa como instrumento de aferição da Graça de Deus.

A importância de tal problemática para o protestantismo no Brasil é, segundo B. Ribeiro, o estabelecimento de um quadro de referência da mentalidade doutrinal protestante e sua utilização nas controvérsias com o catolicismo, ao adotar suas demonstrações polêmicas, apenas como referidas ao que deduzia das Escrituras Sagradas: “[...] a mentalidade conservadora, que revestia a Velha Escola americana domina as igrejas brasileiras [...] a Velha Escola subjaz em nossa mística e em nossa teologia” (RIBEIRO, 1992, p. 199) que, associada a um pragmatismo de resultados (evangelização), delineia o perfil principal do protestantismo brasileiro.

A colocação da Bíblia como sendo uma regra infalível teve uma repercussão fundamental na formação teológica do clero tradicional americano, que forneceu a maior parte dos missionários para o Brasil e conseqüentemente, por serem, no Brasil, os primeiros professores de teologia protestante para o clero nacional. A repercussão se estabelece na medida em que as referências empírico-dedutivas colocava o caráter “científico” dessa formação – em contraste com a opção

dogmática católica –, com a ciência subordinada à teologia, sendo as ciências naturais o delineamento sistemático da Revelação Divina na natureza.

Em função disso, estabelece-se um vínculo inevitável entre o caráter (ética individual) e o destino humano, com a dependência da posteridade em relação às virtudes do passado, e o governo de uma vontade secreta, ordem soberana, sobre as volições particulares.

Esta teologia princetoniana modelou a polêmica, a prédica e a ação pastoral dos precursores do presbiterianismo no Brasil, além de, como já foi dito, estar explícita na formação teológica e na educação religiosa em geral.

Tal expediente pôde ser reconhecido sem dificuldade quando, no estabelecimento no Sínodo Presbiteriano do Brasil em 1988, o reverendo John Boyle, ao propor a estrutura administrativa, sugere que se mantenha sob sua jurisdição nacional não só as igrejas e o clero, mas também todas as escolas, o que era improvável de ser admitido pela matriz americana da Igreja, que não abriria mão de seu principal empreendimento educacional, o Instituto Mackenzie, como bem reconheceu nos debates o reverendo Alexander Blackford.

Simonton, Blackford, Conceição, Schneider e Chamberlain modelaram os primeiros pastores brasileiros, criaram a imprensa, estabeleceram as diretrizes da propaganda, “**selecionaram**” as literatura teológica e popular, implantaram novos usos e costumes no subgrupo social em expansão dos aderentes ao protestantismo. “Parece-me evidente que os missionários da Velha Escola [...] reuniram-se aos nativos para criar o seminário do Sínodo [...] porque temiam que um seminário sob a orientação de New York viesse a ser Nova Escola” (Ib. p. 205) .

Smith e Boyle vieram em 1873. “Vieram modelados pela mesma matriz teológica dos nortistas, pois receberam a poderosa influência de Robert L. Dabney,

professor de Teologia Sistemática no Seminário Union”. “Este provavelmente fez mais para modelar o pensamento da igreja do sul do que qualquer outra pessoa” (Ib., p. 200). Smith é, com justiça, nomeado o pai do seminário presbiteriano e formou a *intelligentzia* brasileira. Trouxe Dabney e seu método pedagógico no qual cabe aos alunos aprenderem e ao professor orientá-los.

A contribuição peculiar de Thornwell foi na eclesiologia, com uma concepção de igreja que nada deve incluir em sua teologia, governo ou culto, que não derive diretamente ou por boa e necessária inferência da Escritura, desenvolvendo a concepção do caráter não-secular da Igreja. “O silêncio da Escritura é proibição tão real quanto a ordem clara de não fazer”. (THORNWEL, *apud* REILY, 1981, p. 203)

Tempos depois, quando o resultado do seu trabalho levou à organização do primeiro presbitério do Brasil, Simonton o vinculou ao sínodo de Baltimore, também ligado à Velha Escola, o que não parece haver tido caráter acidental, e sim obediência a certas identidades teológicas e à proposta missionária ambiciosa da igreja.

Segundo Karl Hahn, Simonton estava situado numa tradição em que a pregação era marcada pela simplicidade, seriedade, fervor e apelo à imediata reconciliação com Deus, altamente doutrinaria, sistemática, filosófica, direta, prática e de ênfase pneumática (Cf. HAHN, 1989, p. 160). Esses elementos contrastantes com as práticas homiléticas e litúrgicas do Brasil representaram sempre um instrumento de atração para a população local, sobretudo pelo seu caráter diferencial e inovador.

Ao dirigir-se para o Brasil, Simonton trouxe sua definição teológica e conceitual acerca do catolicismo romano, aderindo às decisões da Assembléia Geral

da Igreja Presbiteriana, para quem “a igreja católica apostólica romana apostatou essencialmente a religião do nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, e por isso, não é reconhecida como igreja cristã” (ASSEMBLY DIGESTT, *apud.* HAHN, *ib.*, p. 161), também não considerando válido o batismo ministrado por ela, o que caracteriza a homogeneidade da opinião missionária do protestantismo sobre o catolicismo.

Segundo Leonard, “no final das contas a missão de rev. Simonton no Rio de Janeiro constituiu apenas uma concorrência ao médico escocês, e sua legitimidade técnica, se assim podemos chamar, foi bastante questionável”(LEONARD, *op. cit.* 55). Com autorização da Junta americana, os presbiterianos transferiram-se para São Paulo, onde celebraram o primeiro culto em 10 de outubro de 1863, com uma comunidade de treze anglo-saxões. Com algumas adesões essa foi a igreja presbiteriana em São Paulo por muito tempo.

Leonard foi ainda mais incisivo ao chamar de torpe a ocupação do Rio de Janeiro pela Missão Presbiteriana:

Em agosto de 1858 desembarcou o reverendo Simonton a quem se uniu no ano seguinte o seu cunhado, o reverendo Blackford. Cometeram a torpeza de se instalarem no Rio [de Janeiro] e não puderam senão imitar a Kalley, que por seu turno não os via atuar com demasiada simpatia. Rio [de Janeiro] e Petrópolis(residência de verão da Corte) havia dado tudo que podia do ponto de vista da iniciação do trabalho de evangelização (LEONARD, 1967, p. 146).

Para incrementar a missão presbiteriana, foram enviados os missionários J. C. Schneider e Alexander Blackford, que aqui chegaram em abril de 1860. Brackford era cunhado de Simonton, por quem tinha especial devotamento, como ele estava identificado com a teologia da Velha Escola, e trazia as marcas da “evangelização de fronteira”, com seu modelo de culto improvisado em

atendimento às exigências locais. Foi Blackford, apesar dos seus limites com a língua portuguesa, o grande impulsionador do presbiterianismo em São Paulo, dilatando-o até o interior, criando uma ativa rede de colportagem.

Substituto de Simonton em suas ausências, e definitivamente após morte dele, sua prática pastoral incluía o “ensino sólido da doutrina e explicação do catecismo” que “eram extremamente importantes para a vida deste vigoroso missionário” (HAHN, op. Cit. p. 177).

Nesse período, o trabalho em São Paulo sofreu um poderoso influxo com a adesão mencionada do Pe. Manoel José da Conceição, que trabalhava em Brotas. O Pe. Conceição era paulista, nascido em 1822, e foi ordenado padre em 1845, após brilhante desempenho como estudante no seminário diocesano. Atribui-se ao contato ainda cedo com estrangeiros protestantes que desenvolveu em Conceição o interesse pela bíblia. Publicou por uma casa protestante carioca um compêndio de história sagrada do Antigo e Novo Testamentos e o fez sem o *imprimatur* eclesiástico, o que lhe trouxe a alcunha de *padre protestante* e a desconfiança da hierarquia.

Os seus esforços por elevar o nível espiritual da sua comunidade de Brotas refletiam também a sua crise pessoal, quanto à própria salvação e ao valor soteriológico, meritório, das boas obras. Pediu licença – e recebeu – das suas ordens religiosas e refugiou-se no campo, onde, atraído pela sua fama, Blackford foi visitá-lo. Conceição aderiu ao protestantismo e tornou-se membro da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro em 1864, sendo ordenado pastor do mesmo presbitério de dezembro do ano seguinte. Dedicou-se ao ministério itinerante, principalmente nas localidades onde havia sido padre> No final da sua vida em 1873, havia organizado doze igrejas nas localidades mais importantes.

Nova adesão expressiva deu-se com o médico maranhense radicado em São Paulo, Miguel Vieira Ferreira. De família tradicional em sua terra, *cientista e homem de negócios, agrônomo, ideólogo e filantropo* era também articulado com os setores republicanos de então. Em 1874, ele freqüentava a comunidade presbiteriana e o espiritismo. Em obediência a *uma visão* batizou-se em São Paulo no mesmo ano, e “foi daí em diante um dos mais esforçados propagandistas brasileiros do presbiterianismo, quer por suas publicações, quer por suas prédicas” (LEONARD, op. Cit. p. 68) (Para Vieira, ver LEONARD, 1988).

Vieira idealizou um modelo necessário, “assegurando que não há cristão verdadeiro que não tenha recebido a graça de uma visão direta” (ib., p. 69). Essa sua compreensão gerou polêmicas, e o presbitério e a missão foram consultadas acerca da ortodoxia do neófito. A missão, por sua vez, “embaraçada (recordando o exemplo dos quaqueres) deixou-lhe a responsabilidade sem solução”(Ib., p. 69). Vieira não aceitou a contestação e, hesitante, afastou-se da comunidade.

Com vinte e sete membros ele fundou a Igreja Evangélica Brasileira, cujo nome é em si indicativo do distanciamento do determinismo confessional da igreja americana. Uma vez rompido com o protestantismo, ou construindo um protestantismo autóctone, acentuou cada vez mais a sua vocação mística, e ao mesmo tempo aproximou-se do discurso liberal e positivista, pois revelava no “seu pensamento [...] confiança absoluta no progresso da ciência e de um liberalismo individualista mais que fantástico” (Ib., p. 70). Segundo a apreciação de Leonard, Vieira foi um daqueles casos de reconhecida ortodoxia, mas marcado por uma natureza mística.

O protestantismo esbarrou, de início, com dois problemas de natureza endógena. Em primeiro lugar, a relação institucional com as igrejas-mães, isto é,

com suas matrizes americanas, e o segundo nas suas relações interdenominacionais, ou seja, entre as diversas tendências do próprio protestantismo, além da tensão entre os missionários presbiterianos do norte e do sul, particularmente em relação à escravidão.

Nas questões relativas à vivência interdenominacional, sobressai o espírito de concorrência entre os diversos grupos que antes de representarem o inevitável acento no divisionismo, o que significava um esforço em favor do seu próprio grupo religioso, ali no seu cotidiano eclesiástico, em que as dificuldades eram realmente sentidas. Na verdade, os conversos sempre procuravam aquelas igrejas onde mais se adaptavam, de acordo com as suas restrições às organizações de cada associação. Nesse mercado, os batistas, embora mais tardios, levaram vantagem em seu proselitismo, devido aos seus componentes mais acentuados de fraternidade, igualitarismo, e pelo impacto simbólico do seu modelo batismal. Em função disso, segundo Leonard, era com os batistas que se davam as maiores tensões, devido à radicalidade, ao seu poder de atração e às suas provocações polêmicas.

Na tentativa de diminuir os pontos de tensão entre as igrejas, partiu-se para o estabelecimento daqueles acordos regionais, mas eles não conseguiram desempenhos satisfatórios, havendo mesmo quem perguntasse pela legitimidade das denominações e as criticassem quanto à necessidade de diferenciação de cada uma entre os diversos grupos denominacionais, pois se essas não prevaleciam e eram todos iguais, o mais razoável seria que se *fundissem* em uma única organização.

Por outro lado, a proximidade teológica da matriz americana e os planos cooperativos verificados no âmbito continental, acabavam por aproximar mais metodistas, presbiterianos e, às vezes, anglicanos, o que se colocou na gênese da

realização de uma Aliança Evangélica Brasileira, aspiração expressa dos presbiterianos.

Uma segunda etapa nas relações de tensão verificou-se na relação dos pastores e líderes nacionais com os missionários estrangeiros e com as suas próprias igrejas-mães. Após vinte e cinco anos de sua chegada ao país, os presbiterianos já mencionavam uma “maturidade eclesiástica”. Em tese, a nacionalização da igreja era um desejo das lideranças nacionais, mas temiam o caráter precoce de uma emancipação mais completa e total. Evidentemente, não se ignora que esse anseio pela independência revelava a influência do nativismo próprio da retórica republicana, bem como traços culturais nacionais mal compreendidos pelos missionários estrangeiros, sua pretensa superioridade étnica e um certo autoritarismo gestor. A principal expressão dessas tensões crescentes foi a divisão da igreja presbiteriana, com o surgimento da igreja presbiteriana independente em 1903.

Na avaliação de Leonard, houve um fator não menos importante, referente a uma *quebra de qualidade intelectual e teológica* na segunda geração de missionários que vieram para o Brasil, com uma teologia cada vez mais mitigada, distante do seu calvinismo originante, o que fez com que “as igrejas, distante de suas fontes de inspiração – e por isso mesmo mais ortodoxas em verdade do que em espírito, o [que era] importante para estes missionários era a adesão a textos denominacionais” (ib. p. 132), como as confissões e os catecismos.

Outra vez a questão educacional aparece para dividir os que propunham ênfase missionária na evangelização e os que tendiam para a tarefa educativa como estratégia de penetração. Essa dimensão estratégica em todo o processo de inserção remete ao pragmatismo, que produziu instituições de propaganda indireta, numa

forma de “prática adaptada do catolicismo”. A mencionada questão educacional volta a um exemplo possível. Com a precariedade da situação educacional no Brasil (SANTOS, 2005, FERREIRA, 1966, GIRALDELI, 1990, ROMANELLI, 1978, HAYDAR, 1972, 1975), a organização escolar indicada era um processo “necessário” na estratégia de aproximação das elites sócias e políticas, como fórmula de exercer sobre elas alguma influência, de maneira a captar dividendos favoráveis à sua própria inserção protestante. A face ambígua é que esse “êxito social” não se faria completamente imune ao próprio êxito religioso.

As instituições educacionais protestantes obedeceram primeiro a iniciativas individuais para depois se tornarem ação institucional dos *Boards*. Assim, por exemplo, o missionário presbiteriano G. Nash Morton, que veio para o Brasil em 1869 junto com Eduard Lane, enviados pelo *Board* de Nashville,¹¹ fundou em Campinas, no mesmo ano, o que seria dez anos depois o Colégio Internacional quando transferido para São Paulo, até sua extinção em 1884. Foi da Junta de Nashville a iniciativa das missões no Nordeste, com o missionário John Hockwell Smith, em Pernambuco, como ainda será visto.

Outro exemplo é a iniciativa do missionário George Chamberlain em São Paulo, o qual fundou a Escola Americana, iniciada com aulas particulares, onde “recebia crianças que a intolerância religiosa impedia de freqüentar as demais escolas” (LEONARD, op. Cit. p. 134). A partir de 1876, a escola passou a possuir em seus quadros discentes e docentes pessoas que não professavam a religião protestante, e os seus bons resultados acabaram por exercer positiva influência na política missionária dos *Boards* referentes à educação. Tal ação permitiu o

¹¹ A missão presbiteriana que veio para o Brasil tinha duas matrizes, com duas agências missionárias (*Board* e *Commettee*), que representavam o pensamento mais liberal e mais conservador, que eram Nashville e New York, respectivamente.

lançamento da pedra fundamental da edificação própria em 1885, sendo o projeto assumido pela Missão por meio do missionário Eduard Lane.

Eduardo Carlos Pereira foi a liderança mais expressiva desse movimento emancipacionista no presbiterianismo, ao procurar alternativas, mesmo contra os que defendiam as ações educativas como um mecanismo para o estabelecimento de um *clima favorável* à tarefa evangelizadora.

Junto como Remígio Cerqueira Leite, ele criou a mencionada Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos. Iniciou a publicação de uma série de brochuras quase todas de autoria de pastores nacionais, e dedicou-se ainda, a partir de 1886, à organização do Plano de Missões Nacionais, a fim de “despertar as comunidades presbiterianas o sentimento de sua responsabilidade em face de evangelização do país”, como preconizava a filosofia da missões protestantes. O plano previa que sem o auxílio das igrejas estrangeiras, o presbiterianismo brasileiro sustentaria financeiramente o seu próprio ministério ordenado, o trabalho dos evangelistas itinerantes e os professores e estudantes das instituições de formação teológicas e educacionais.

Como parte desse projeto, fez publicar, a partir de 1887, a Revista de Missões Nacionais, voltada principalmente para fornecer subsídios para a execução do Plano. Segundo Lessa, o projeto emancipacionista, e geral “foi recebido com muita frieza por parte de muitos ministros do evangelho” (LESSA, 1938, p. 415) .

A eleição de Pereira para a poderosa Igreja Presbiteriana de São Paulo, em 1888, deu um novo impulso ao projeto, ficando a igreja na vanguarda do processo de independência e nacionalização do presbiterianismo.

Um grande avanço no empreendimento foi a autorização das igrejas americanas para a organização do Sínodo, reunido em setembro de 1888, porém o

hiato temporal entre a realização desse conclave e a emancipação das igrejas foi bastante dilatado. Na visão de Pereira, os ministros nacionais funcionavam como fiel na balança entre as disputas das igrejas americanas do norte e do sul.

A formação dos ministros nacionais também está no contexto da luta emancipatória. A tentativa de Ashbel Simonton em São Paulo, em 1867, teve duração efêmera, optando-se por estudos individualizados dos aspirantes sob a tutela de um missionário, embora o ingresso no ministério ordenado fosse feito mediante exames formais.

O *Board* da igreja nortista pretendeu que formação tivesse um caráter mais formal, num curso teológico a ser oferecido na Escola Americana em São Paulo. Todavia, no Sínodo de 1888 os missionários do sul cooptaram o apoio dos nacionais contra a proposta, porque tinham uma escola que funcionava em Campinas, e também porque desejavam reativar o Seminário que funcionara no Rio de Janeiro.

O reflexo mais imediato foi o agravamento das tensões com a iniciativa da igreja nortista de instituir um campo independente em São Paulo. Como parte desse projeto, foi substituído o rev. J Fernandes Dagama, então pastor em Rio Claro, por um missionário americano, e a reação foi fortíssima, o que reduziu o poder das pressões econômicas sobre missão.

No ano de 1892, John Rokwell Smith, que iniciara suas atividades missionárias em Recife, em 1873, já transferido para o Rio de Janeiro, instalou em Nova Friburgo-RJ um Seminário, simultaneamente com os esforços de Eduardo Carlos Pereira, que tinha no seu Plano de Ação a criação de um Instituto Teológico, o que efetivamente realizou em 1893.

A ação de Pereira passou a atrair mais atenção e o levou a fundir seu Instituto com o Seminário de Nova Friburgo, ao mesmo tempo em que passou a contestar os métodos pedagógicos do Instituto Mackenzie de São Paulo, o que levou a um acordo curto e sem sucesso entre as igrejas americanas do norte e do sul, com vista a pressionar contra o nativismo do qual Pereira era acusado.

Os desenvolvimentos posteriores e que levaram a divisão da igreja presbiteriana já escaparam à demarcação cronológica deste trabalho.

A Igreja metodista foi a primeira igreja a chegar ao Brasil, mas dela não se fala como inaugural, porque nessa primeira etapa sua presença não teve continuidade. Já em 1835 se encontrava o rev. Fountain Elliot Pitt, enviado à América do Sul pela Igreja Metodista Episcopal do Sul para a exploração missionária do continente (Para os metodistas ver, principalmente, SALVADOR, 1982; KENNEDY, 1928; REYLY, 1981).

Nos anos seguintes vieram os missionários Justin Spalding, em 1836, especificamente designado para o Brasil, e depois dele o mencionado Daniel P. Kidder, que se tornou mais conhecido por haver percorrido o país de São Paulo ao Pará, e que interrompeu seu trabalho em função da morte da esposa, regressando aos Estados Unidos em 1840. Spalding também retornou no ano seguinte devido à falta de recursos para a manutenção do trabalho.

Após a guerra da secessão, os metodistas passaram a designar outra vez missionários para o Brasil. Primeiro o fizeram com um pregador do Alabama, que já se encontrava no Brasil, desde 1866, acompanhando colonos que emigraram no pós-guerra, e cujo nome era Junius E. Newman. Dois anos mais tarde foi enviado J. J. Ranson, o primeiro a ser enviado especificamente para a tarefa de fazer conversos protestantes entre os brasileiros.

Os metodistas lograram êxito na ação dos seus missionários ocasionais que estabeleceram importantes canais para as demais agências missionárias que vieram em seguida. Exemplo disso é o próprio Kidder, que estabeleceu uma importante rede de relações entre políticos liberais e alguns amigos no clero, o que favoreceu, inclusive, a adesão de mais de um à fé protestante.

Conforme o exemplo dos presbiterianos, também usaram a educação como instrumento estratégico para sua fixação no país. Em 1881, a missionária Martha Watt fundou o colégio piracicabano, na cidade do mesmo nome, por ocasião do estabelecimento da primeira igreja metodista naquela cidade. Os metodistas já contavam então com sete igrejas organizadas, sendo que três possuíam sede própria, tinham seis pregadores brasileiros, missionários em atividades itinerantes e um total de 209 membros.

Como se verá no capítulo terceiro, os metodistas realizaram importante obra missionária em Pernambuco, de uma iniciativa autônoma sem vínculo institucional com a Igreja Metodista Episcopal do Sul.

Os mais tardios dentre as igrejas do protestantismo de missão a se instalarem no Brasil, foram os Batistas, em 1881. Essa referência diz respeito às agências missionárias americanas, pois, em verdade, os imigrantes americanos estabelecidos em Santa Bárbara do Oeste-SP fizeram funcionar um trabalho organizado sob a liderança do rev. J. T Bowen. (OLIVEIRA, 1985).

Os batistas compensaram perfeitamente esse retardamento com um modelo de proselitismo aguerrido, o mais agressivo dos grupos protestantes, o que fez com que em algum tempo o seu desenvolvimento já superasse as demais denominações que os antecederam.

Então, apesar dessa iniciativa retardatária, os Batistas já consideravam o país importante ponto para a atividade missionária desde 1850, quando a Convenção Batista do Sul deliberou que se realizassem iniciativas no sentido de estabelecer missões na América Latina, optando pelo Chile, Cuba, Panamá, México e Brasil.

Por quase dez anos, discutiram ainda a viabilidade da ação no Brasil, principalmente pelos entraves colocados pela legislação do país, por isso somente em 1859 uma comissão de avaliação encaminhou relatório à Convenção, no qual recomendava o início das atividades pelas vantagens que o país oferecia, sobretudo por ser um país jovem, em desenvolvimento, viável para a evangelização, como demonstrava a presença das outras denominações, deixando ver que os obstáculos não eram intransponíveis, além da proximidade geográfica dos Estados Unidos e as relações políticas entre os dois governos. O relatório conclui: “O Brasil como os Estados Unidos, tem escravos, e os missionários enviados pela Convenção Batista do Sul não podiam sentir-se constrangidos a combater a escravatura e assim envolver-se na política do país” (CRABTREE, *op. cit.*, p. 36).

O relatório da Junta de Missões à Convenção termina com as seguintes recomendações:

Primeira, a junta sente profundamente o dever de continuar os seus esforços na evangelização do mundo e com plena convicção na necessidade absoluta de manter vigorosamente todas as suas missões existentes, deseja ao mesmo tempo estender os seus labores, logo que o possa fazer, a outros campos; segunda, entre os campos não ocupados por nós, parece-nos que o Brasil e o Japão se nos apresentam como os mais necessitados e os mais prometedores; terceira, que os secretários fiquem autorizados a fazer uma propaganda por correspondência e publicações, a fim de interessar os irmãos da Convenção nesses dois campos, e que procurem pessoas idôneas e dispostas, dependentes da direção e do poder de Deus, para entrarem e trabalharem nesses países (Ib., p. 37).

A Convenção nomeou uma comissão para apreciar as proposições, que ofereceu o seguinte parecer:

A comissão ficou especialmente impressionada com a consideração apresentada pela Junta a favor do Brasil como um campo novo, Cremos que os missionários de nenhuma outra parte do mundo cristão poderiam operar tão eficazmente entre aquele povo como os missionários enviados pelas igrejas da nossa Convenção. (Ib. p. 37).

Mas o entusiasmo esbarrou nas circunstâncias. Quando os imigrantes solicitaram o estabelecimento de uma missão no Brasil, não foram atendidos. Assim explica Crabtree: “Por motivos financeiros esse tocante apelo não pode ser atendido, mas não deixou de despertar interesses” (Ib., p. 40).

A partir de 1861, a Guerra Civil Americana impõe a reorganização dos empreendimentos missionários, sobretudo por se terem tornados mais rarefeitos os recursos financeiros. Após a mesma, muitos americanos abandonaram os Estados Unidos e migraram para o Brasil, radicando-se principalmente em São Paulo, na região de Santa Bárbara, como já foi indicado. Foram esses imigrantes que estabeleceram a primeira igreja batista no Brasil, com trinta membros sob a direção de Richard Ratcliffe. Há restrições a essa primazia, por considerar que era apenas uma comunidade de estrangeiros, considerando-se então a primeira a de Salvador, em 1882.

A partir de 1873, esses americanos passaram a solicitar à Junta de Richmond o reconhecimento da sua organização eclesial e da colônia como campo missionário formal daquela Junta. Requereram o envio de missionários para o atendimento pastoral dos americanos e para o início do trabalho entre os brasileiros. Foi esse o “tocante apelo” a que se referiu Crabtree. Mas a Junta mostrou-se reticente devido ao fracasso da experiência do reverendo Bowen. Todavia, resolveu

indicar, em 1879, o reverendo E. Quillin, que já estava em território brasileiro, para assumir aquela responsabilidade.

O ano seguinte foi definitivo devido principalmente às iniciativas do general A. T. Hawthorne, que estivera no país, inclusive com o Imperador, tratando de um espaço a ser ocupado por nova leva de imigrantes, embora Hawthorne não tivesse preocupações relacionadas com a religião. Retardou esse projeto em função da precariedade da saúde de sua esposa.

Um drama pessoal remodelaria tudo. A morte da sua filha provocou em Hawthorne uma experiência religiosa marcante e ele resolveu dedicar-se à evangelização dos brasileiros. Em função dos seus cinquenta anos e das dificuldades com a língua nativa, desistiu de vir ele mesmo para o Brasil, passando a ocupar-se da propaganda sobre as necessidades do Brasil entre os jovens americanos e a provocá-los para o trabalho missionário, sendo nomeado representante da Igreja no Texas.

No mesmo ano de 1880, Hawthorne apresentou à Convenção Batista do Sul um relatório sobre o Brasil, no qual afirmava que entre as vantagens apresentadas pelo país estava um “governo justo e estável, sábio e firmemente administrado e oferece bastante segurança a vida, a liberdade e a propriedade [...] povo educado, liberal e hospitaleiro [...] o clima é agradável” (MEIN, 1982, p. 18), no que foi ratificado por uma comissão especial da mesma Convenção, ao repetir quase os mesmos termos do relatório de 1859, que “não há outro país na vasta esfera dos trabalhos missionários que seja mais convidativo ou que ofereça com o mesmo dispêndio de trabalho e dinheiro mais prontos abundantes e benéficos resultados”(Ib., p.18).

Aqui se verifica uma profunda dicotomia entre a realidade social e o ideal conversionista. O Brasil vivia um caos progressivo no cenário sociopolítico, com as crises do Império que o levariam ao seu fim, mas isso não era levado em conta e o país se mostrava um ótimo convite para a tarefa missionária, mesmo diagnóstico encontrado em Kidder: “Estou firmemente convicto que não há no globo outro país católico romano de sentimentos tão tolerantes e liberais para com os protestantes” (KIDDER & FLECHTER, 1941, p. 148).

Nessa sua tarefa entre os jovens, Hawthorne encontrou William Buck Bagby que fora ordenado pastor batista em 1880 e que desejava vir para o Brasil, para onde de fato foi enviado com a esposa Anne, em 1881, desembarcando após uma longa viagem de 48 dias.

William. Bagby foi convidado pelo reverendo Quillin para assumir o pastorado das igrejas de Santa Bárbara, e lá conheceu o ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque, que se convertera ao metodismo no Recife e que, ao incorporar-se à igreja batista, foi importante agente missionário no Nordeste e no resto do país.

Em 1882, chegou ao Brasil o casal Zacarias Taylor, que havia seis anos se decidira a vir ao Brasil. Começaram por Minas Gerais uma viagem exploratória para identificar a melhor localização para os inícios de uma missão batista. Optando pela cidade de Salvador-BA, que consideravam “depois do Rio de Janeiro é a maior cidade do Império [...] [...] sua grande população [...] a região interiorana limítrofe bem habitada... tem ligações com o mar [...] um campo quase desocupado [onde] há apenas dois presbiterianos do norte dos Estados Unidos” (MEIN, op. cit. p. 2). Lá desembarcaram em agosto do mesmo ano em companhia do casal Teixeira. (Para o protestantismo em Salvador, SILVA, 1998)

No período abrangido por este estudo, as missões batistas situaram-se principalmente em Salvador onde, em outubro de 1882, foi reorganizada a primeira igreja batista, com os missionários vindos do sul e com o ex-padre Teixeira, uma vez que a esposa deste último ainda não professava a fé protestante. A exemplo da presença protestante no resto do país, as reações vieram imediatamente, às vezes com violência, reações agravadas pelo fato de ser Salvador a sede do Arcebispado do Brasil.

Em 1884, a comunidade contava com dezessete aderentes, três dos quais dedicados à propaganda em diversos locais. Naquele ano também a comunidade assistiu à sua primeira dispersão estratégica, com a ida de Teixeira para Maceió-AL, sua terra natal, e com a saída dos Bagby rumo ao Rio de Janeiro, onde em agosto organizaram a primeira igreja fluminense com quatro membros estrangeiros.

A estratégia de Bagby era estabelecer uma base fixa para o seu trabalho e dilatar seu empreendimento nas áreas próximas, “em torno da Baía de Guanabara”, em Petrópolis e em Campos, aproveitado a rota da estrada de ferro Rio-Minas, outra vez ignorando completamente a presença de outras denominações.

Sucessivamente, os missionários que “desde o início estiveram envolvidos em várias áreas de trabalho ao mesmo tempo” tinham em Taylor o responsável pela formação teológica dos ministros batistas, numa classe teológica regular, que ele passou a fazer funcionar no ano seguinte.

O desenvolvimento dos batistas, que contavam em 1886 como sessenta e nove membros, dois pastores nacionais, e dois colportores, investiu muito na distribuição de literatura, desde a sua chegada até então fazendo circular mais de seis mil exemplares da Escritura, e na propaganda na imprensa com a criação, naquele ano, do Jornal *Eco da Verdade*. Incluindo todo o campo nacional, os

batistas tinham três igrejas, dez pontos de pregação,¹² cinco pastores, dois obreiros leigos, quatro diáconos e 120 fiéis. Em 1889, adquiriram uma grande propriedade que pertencera à ordem dos jesuítas, onde faziam funcionar a tipografia, as residências, as salas de aula e o culto.

A implementação do trabalho batista se fez também com o envio de mais mão-de-obra missionária. Em 1885, já chegara ao país o casal Puthuff que trabalhou no Rio de Janeiro e depois em Minas Gerais durante quatro anos. Depois Mina Everet, Maggie Rice – que morreu de febre amarela – num total de vinte e cinco missionários em 32 anos.

Os batistas não se diferenciaram dos demais grupos protestantes no que concerne aos mecanismos de sua inserção no Brasil. A educação como estratégia e objetivo a ser perseguido foi explorada, e em seu desenvolvimento posterior foram os batistas os que mais se envolveram com a tarefa educativa. Richardson nos informa que

[...] com W. B. Bagby, Z. C. Taylor e Antonio Teixeira de Albuquerque surgiu este ideal” de não somente converter mas também educar os brasileiros, como forma de romper o analfabetismo, já que se tinha um “interesse imenso no preparo do povo batista, especialmente obreiros nacionais para o ministério”, onde o “interesse prioritário [...] era a educação teológica, mas muitos desses [missionários] por experiência própria, também reconheciam o valor das escolas primárias anexas (RICHARDSON, 1982, p. 82).

Bagby escreveu à sede da missão nos Estados Unidos para apresentar o seu projeto educacional, afirmando que:

tais colégios prepararão o caminho para a marcha das igrejas [...] colégios fundados nestes princípios, triunfarão sobre todo o inimigo e conquistarão a boa vontade até dos nossos adversários. Mandai missionários que estabeleça colégios evangélicos e o poder irresistível do evangelho irá avante.

¹² Ponto de Pregação é um ajuntamento de fiéis que ainda não adquiriu *status* institucional e organizacional de Igreja.

[...] e movido por um certo idealismo, também viam na imprensa sua aliada, imaginando que “os nossos artigos nos jornais e nossos folhetos abriram os olhos de *muitos* e conseguiram bons resultados. *Os brasileiros lêem muito* e a imprensa é um grande poder. Precisamos de um fundo para publicações porque *não há literatura batista* em português e temos que publicar o que precisamos (CRABTREE, op.cit. p. 50, 60) (grifos nossos).

Naturalmente que os *brasileiros* aos quais se refere era uma elite diminuta. O índice de alfabetização entre a população geral era de 14.8%, incluídos aí o clero e todos os demais que não liam literatura protestante por razões confessionais, o que obviamente depõe contra o diagnóstico de acesso a amplo à imprensa e ao cultivo regular da leitura.

Bagby não se refere, igualmente, a uma literatura protestante, mas, como é próprio ao sectarismo batista, a uma *literatura batista* de que necessita, com certeza mais para fins de propaganda do que instrução aos seus neófitos. Ele não dá conta de uma pequena mas existente literatura e imprensa protestante, presbiteriana na sua maior parte.

Os batistas saudaram entusiasticamente o advento da República, como uma aurora a trazer benefícios para o seu empreendimento missionário. Assim, quando a senhora Taylor escreve à imprensa missionária americana sobre o fato, refere-se a *eventos incandescentes*, e continua:

Nunca foi realizada tão dignamente uma grande revolução – sem violência e sem derramamento de sangue. O governo de uma nação poderosa mudou dentro de uma hora com perfeita harmonia [...] sem os horrores da guerra (...) *o novo governo está se mostrando inteiramente digno de confiança e APOIO*. Todos os seus atos até agora são de contribuir para a prosperidade do país. Esperamos para breve a separação da Igreja e o Estado, a liberdade religiosa, a secularização dos cemitérios, o casamento civil e outras reformas (grifo nosso) (CRABTREE, idem, 72).

Obviamente, não se espera da missionária que tenha a acuidade de um analista político, mas a sua compreensão indica meridianamente uma maneira de ler a ordem política.

Assim, embora chegando ao país quase trinta anos depois do primeiro missionário permanente, R. R. Kalley, os batistas tiveram um notável desenvolvimento como projeto essencialmente urbano, produzido por uma estratégia evangelística incisiva, anticatólica, por uma eclesiologia congregacional simples, um denominacionalismo ferrenho na sua prioridade quanto à tarefa proselitista, o rigorismo ético e o conservadorismo individualista marcante das suas relações com a sociedade.

Com a chegada dos batistas, fecha-se um ciclo de iniciativas de penetração no Brasil das denominações protestantes tradicionais. Até a virada do século, o protestantismo já está superando a sua fase de implantação e inicia sua experiência inevitável de consolidação com 20.000 prosélitos em 1905. Encerra-se também essa identificação sumária da inserção do protestantismo no Brasil que não se fez sem estabelecer um antagonismo radical em relação às estruturas religiosas vigentes no país, em função do espectro que essas possuíam, subjazendo em toda a cultura e na sociedade.

PRIMEIRA PARTE

A INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO EM PERNAMBUCO

Não há como deixar ao largo na compreensão dos processos de mudança social a inserção de novas ideologias, calcadas em valores não-havidos no sistema em mudança pelas fissuras no ordenamento primitivo.

I - PERNAMBUCO NO SÉCULO XIX

São várias as descrições do Pernambuco do século XIX pelos viajantes estrangeiros que por lá passaram, ora mais, ora menos encantados:

Pernambuco está longe de ser tão pitoresca como Baía ou Rio de Janeiro. A cidade tem uma fisionomia mais moderna, parece também mais cuidada mais próspera. Muitas das ruas são esparsas. O rio que se atravessa em pontes elegantes, corre pela parte da cidade onde está o comércio e refresca-a. O plano é mais aberto e mais plano que o sul (AGASSIS, 1878, p. 177).

Um dia e uma noite que apontavam um norte mais distante trouxeram-nos a Pernambuco. A ancoragem dos paquetes do correio se deu a aproximadamente três milhas da costa, porque como o tempo é freqüentemente chuvoso neste período, no porto, o mais oriental de Brasil, os passageiros não podem sempre deixar o navio. Um recife coral dá forma ao porto de Pernambuco, e, como pode ser visto do retrato, tem um farol erigido na extremidade do norte (MILLARD & GUINNESS, 1894, p. 61).

Mas a província de Pernambuco no século XIX, principalmente em sua segunda metade, era bem mais que isso. Importa, portanto, reconhecer sumariamente a estrutura social da província, destino da ação missionária protestante. Na segunda metade do século XIX, a estrutura político-econômica do Estado brasileiro se modificava substantivamente e teve como principal evidência o desequilíbrio regional que se dá em prejuízo das regiões Norte e Nordeste.

Como indicou Mello “o tráfico interprovincial de escravos proporciona o mais antigo dos motivos de disputa entre a grande lavoura do norte e do sul do Império”, sobretudo, quando se lembra que “o norte atingido pela crise econômica do decênio de 1870, tem no tráfico um recurso com o qual pode financiar suas perdas [...]” (MELLO, 1984, p. 28, 32).

Por outro lado, o progresso material durante o Segundo Reinado não se realiza uniformemente no Brasil [...] em prejuízo de outras regiões a exemplo do norte e do nordeste” da ordem de 500% para o Sudeste e 54% para o Nordeste. Sabendo-se que o açúcar e o algodão são os dois únicos produtos de alguma significação na expansão nordestina e que estes mesmos produtos perdem cada dia mais importância em relação ao conjunto das exportações brasileiras [...]” (PERRUCCI, 1978, p. 28).

Desde bem antes da mencionada crise, Pernambuco, interrogava-se sobre seu lugar e papel dentro do projeto colonizador, antes, com as suas insurreições na época da independência, e no segundo reinado não foi diferente. O que nascia das relações econômicas impunha a re-configuração política. É outra vez Mello, apoiado em Silva que aponta:

devido a especialização regional (açúcar no norte, café no sul) a migração do braço escravo de um para o outro setor assumia o caráter predominantemente político, de desequilíbrio regional, irreduzível à análise mediamente econômica, o qual devia ser levado em conta primordialmente pelo Estado (SILVA, *apud*. MELLO, Id. p. 38).

Com a prática da imigração, “o norte não se beneficiou” e três tentativas falharam em Pernambuco nos anos 1970, mesmo que no âmbito nacional nos informe ainda Perruci que no setor demográfico:

[...] com a imigração estrangeira que provoca a melhora no nível da mão-de-obra do país, no estímulo a indústria de máquinas leves destinadas ao tratamento de produtos agrícolas, e finalmente numa maior acumulação capitalista, fruto quase do monopólio do mercado internacional do café [no sul] (PERRUCCI, *op. cit.* p. 28).

Com seus 4.638.500 habitantes em 1872, o Nordeste representava 46,71% da população brasileira. Pernambuco perfazia 8,47% deste total nacional e se constituía em uma situação problemática peculiar, sobretudo no Recife.

O mesmo Perruci lembra que:

O fato mais evidente da repartição da população em Pernambuco é constituído, sem dúvida, pelos desequilíbrios inter-regionais. Assim, o sertão, que ocupa 70% do território pernambucano, acumula somente 15% de sua população, enquanto que a mata, a menor sub-região do estado, abriga mais de 50% da população. Entre estes dois extremos situa-se o agreste onde a relação habitante-superfície parece melhor equilibrada (Id. op. cit. p. 38).

Ou seja, o Nordeste é quase a metade da população do Brasil e tal fato não poderia ser estrategicamente ignorado pelas missões protestantes. Porém, o surto cafeeiro produziu ampla migração em direção ao Sudeste. Assim, já em 1890, o percentual da população nordestina dentro do quadro nacional caiu para 41.87%, e o “Recife apresenta um quadro demográfico muito mais complexo [...] [que] diminui durante vários anos, tanto em números absolutos como relativos [...]” (Id. p. 39), conjuntura que só iria variar a partir do início do século XX. Esse fenômeno era, “aliás, comum a outras capitais” do Nordeste como Fortaleza, Natal e São Luiz.

Os dados de outros municípios açucareiros, em 1857, por exemplo, confirmam a concentração de terra sem poucas mãos, concomitante com o poder político que mantinha sua herança conservada. “Na cidade de Sirinhaém a sudeste do município de Escada quatro famílias produziram 37% do açúcar de um grupo de 773 engenhos, e em Nazaré da Mata, noroeste da Província, seis famílias continham 57.4% de toda a produção de açúcar” (EISENBERG, 1977, p. 151).

A referência à zona da mata é particularmente importante ao longo deste estudo, porque Escada e Nazaré da Mata que foram campos pioneiros nas missões protestantes e protagonizaram feroz e violenta resistência à presença protestante, o que não era de todo estranho, dado que “a oligarquia açucareira de Escada protegia e ampliava seu poder mediante o controle da política local. Os cultivadores de cana dominavam os ramos administrativo e judiciário do governo local e dispunham de representação no legislativo estadual” (Id. p. 113).

Só a classe mais rica economicamente detinha algum tipo de representatividade e de participação no quadro político. Sendo assim, as classes mais pobres como os escravos e os imigrantes, ficavam relegadas a último plano na vida política, o que significava não ter direito algum a participação. O sistema de votos estava diretamente ligado a vida dos Senhores. Juntamente com estes pessoas estava ainda o grupo das mulheres, ou melhor, não tinham direito de voto (SUASSUNA, 1977, p. 26).

Isso insidia diretamente no projeto liberal de “maior garantia das liberdades individuais e políticas”, dorso da política liberal, e dessa maior liberdade se ressentiria o protestantismo na hostilidade que sofreu, sendo essa também uma questão central no seu discurso. Isso é importante porque, além da estrutura econômica, as formações sociais em Pernambuco revelam essa relação com o liberalismo, ideologia que oferecia suporte ao protestantismo, e que no Brasil e em Pernambuco será a direção para onde confluem as *políticas de aliança*” do protestantismo, a ponto de se acusarem os liberais de “darem proteção ao protestantismo”, do que se depreende a relevância das discussões liberais para o projeto protestante.

Ratifica Selaro esta compreensão ao mostrar o impacto do liberalismo, exemplificado na cara questão associada ao protestantismo, que era a educação, que essa filosofia liberal estabelece que “[...] a escola não está a serviço de nenhuma classe de nenhum privilégio de herança ou dinheiro, de nenhum credo religioso ou

político [...] *A educação deve estar a serviço do indivíduo, do homem todo, liberado e pleno*". (SELARO, 1989, p. 160) (grifo nosso), acrescentando:

A educação desenvolvida nos colégios protestantes explorava os limites de uma vocação evangélica, e englobava toda uma concepção de vida, na qual a religião, democracia política, liberdade individual e responsabilidade são concebidas como parte de um todo que está envolvido por inflexível fé na educação (SELARO, 1989, p. 49).

Ao lado daquele perfil político econômico, o Recife apresentava "ativa vida política, intelectual e militar [...], particularmente no que diz respeito à fermentação produzida pela Escola do Recife e seu berço, a Faculdade de Direito do Recife, sobre a qual se voltará a tratar, em diversos momentos ligada ao clima intelectual da província.

Apesar de toda a efervescência que marca o Segundo Reinado, inclusive em Pernambuco, "a estrutura da sociedade pernambucana no decênio final do período monárquico, continuaria basicamente a mesma dos séculos anteriores" (Id. p. 56). Mas "pelos fins da década de sessenta, a imprensa brasileira começaria a ser sacudida pelas idéias de reforma, que embora não se apresentassem como novidades [...] tomavam corpo" (Id. p. 63), sobretudo, em torno das idéias de abolição, federação e república, não coincidentemente apenas, elementos do ideário protestante, que no mesmo período também incrementa sua atividade jornalística com o periódico *Imprensa Evangélica*. Existe, ainda, um componente relevante, ao qual se voltará, da mencionada influência estadunidense, uma vez que segundo a mesma autora, os liberais pernambucanos, "se batiam pelo federalismo calcado no modelo norte-americano" (Id. p. 78).

Mesmo com essa representação conservadora, minimamente majoritária, ocasional, por que não?, a tradição liberal era marcante. Um outro particular que aponta Carvalho está na tendência liberal dos proprietários em Pernambuco, "pelos

maiores contatos com a sociedade urbana [...]” aproximando-se “mais de um liberalismo democrático, sem avançar muito em termos de mudanças social” (Id. p. 152). Mas, para além das desigualdades regionais, que alimentavam o liberalismo pernambucano, seu progressismo pode ser também demonstrado, na afirmação de Pereira:

Lembra José Antonio, que Gervásio Pires Pereira cedo se apercebeu desse tratamento diferenciado (Norte-Sul). Ninguém mais revoltado contra essa discriminação do que Herculano Carvalho de Sá e Albuquerque; senhor-de-engenho em Pernambuco, que, pelo Diário de Pernambuco de 10 de junho de 1878, chegou ao ponto de dizer que as suas “idéias políticas” são a separação do Norte, não para formar um Estado independente, mas sim para fazer parte da Confederação dos Estados Unidos da América (PEREIRA, 1983, p. 179).

Pereira está de acordo com Eisenberg quanto ao crescimento de uma militância liberal ao reconhecer “uma rica literatura constituída por panfletos, revistas e jornais [que] divulgou as queixas dos liberais” (EISENBERG, op. cit. p. 155). Uma vez que Pernambuco tinha uma tradição liberal assim arraigada e invariável, para este estudo importa, em grande medida, a definição programática do Partido Liberal pernambucano, que definia sua missão como compromisso com “a maior garantia das liberdades individuais e políticas [...]” e com a “liberdade de ensino” (AMORIM, op. cit. p. 75). Infelizmente, a conjuntura desgasta e tende a esgotar o apelo liberal nos segmentos esclarecidos, razão porque

ao se aproximar o fim do penúltimo decênio do Dezenove o país parecia convencido que nada mais deveria esperar daqueles partidos que tão pouco havia feito por ele. Nessas condições era fácil o partido republicano aparecer como “salvador da pátria” (Id. p. 112).

Isto não escapou a Gilberto Freyre que diagnosticou: “Nessa sociedade a figura do Senhor de Engenho assoma um poderio econômico, social, e político – que resistiria ao tempo e chegando ao período monárquico sob forma de oligarquias

regionais que dominaram durante todo o Império” (FREYRE, 1990, p. 23), que dava a identidade sociopolítica da sociedade brasileira e operava com principal adversário e principal freio do projeto liberal.

O pensamento liberal pareceu pretender esgotar a um só tempo, a liberdade no seu caráter teórico-jurídico, ao entender que a razão de ser da sociedade é criar condições para o exercício da liberdade. Ora, enquanto antítese do modelo católico, a presença protestante como sistema e modelo para as práticas sociais havia de exigir o banimento ou o confinamento das concepções sociais e religiosas *do catolicismo*. (Cf. BIGO & ÁVILA, 1986).

Não por acaso, Pernambuco foi escolhido como primeiro estado nordestino para as missões protestantes. Com seus 110.000 km² de área, com seus quase 1.500 engenhos, com a sua “extensão de ferrovia reduzindo o custo do transporte [...]” (EISENBERG, 1977, p. 148), ainda era, e apesar da crise indicada, a principal província do Norte, e responsável por 8,52% da riqueza nacional na década de 1980, com representação de 15,16% no Conselho de Estado e 10,40% na Câmara de Deputados. Além disso, os protestantes deveriam estar atentos para o fato de que “o crescimento do comércio daria ensejo para que florescessem as cidades litorâneas [...] Recife, sede dos mascates cresceria em importância econômica e demográfica” (AMORIM, 1978, p. 46).

Ainda assim, havia o *reclamo por uma nova Ordem Social*, numa província onde a composição social era marcada pela aristocracia agrária descontente e por “elementos da classe média, notadamente profissionais liberais e intelectuais, todos eles representantes da burguesia urbana”, voltados agora para a sedução republicana, como ficará amplamente demonstrado no capítulo seguinte, que, no dizer do Deputado José Maria, era a “[...] única forma governativa que mais estava

de acordo com a razão e a liberdade dos povos” (AMORIM, op. cit. p. 181) (Cf. HOFFNAGEL, 1977).

No que se refere ao plano das idéias, ainda sobreviviam ideais do socialismo francês, que influenciaram Abreu e Lima, Borges da Fonseca e Antonio Pedro de Figueiredo, “figura central da vida intelectual da província naquela época”, segundo Amorim, e as idéias filosóficas alemãs estavam na Escola do Recife. A “posse da terra e do escravo seria, portanto, um traço divisor que estratificaria esta sociedade, que nos primeiros decênios mostrar-se-ia eivada de distâncias sociais” (AMORIM, op. cit. p. 41).

A Faculdade de Direito, era o centro da atividade jurídica, e para além desse espaço impactava política, social e filosoficamente a vida provincial, em que o protestantismo não passava despercebido. Nas discussões havidas em 1858, por exemplo, sobre o incremento comercial, com seus conseqüentes, imigração, tecnologia, e novos hábitos sociais, etc., entendia Nascimento Feitosa que:

Tanto quanto a tecnologia entre os novos hábitos sociais arrastaria os imigrantes novos e importantes hábitos teológicos: o protestantismo.

Por seu turno, o protestantismo levado às últimas conseqüências e o livre exame somente poderiam conduzir à anarquia. Negando o protestantismo toda autoridade Religiosa, de logo, seria naturalmente conduzido a negar toda autoridade política.

Segundo Raulica, a história nos revela que todas as revoltas contra os papas se transformaram em revoltas contra os Reis (VEIGA, 1982, p. 317, 164).

Eis porque o protestantismo sempre simpatizou com todas as revoluções e todas as revoluções testemunharam sua simpatia pelo protestantismo. Em resumo, todo protestantismo é essencialmente revolucionário (VEIGA, 1980, p. 164).

Mesmo equivocada a tese do antagonismo do protestantismo em relação à autoridade, essa era a idéia vigente. No contexto de interesse imediato deste trabalho, a história religiosa de Pernambuco, vale a pena realçar as amplas discussões a partir da Faculdade em torno da liberdade de cultos de que tratava o

artigo 5º da Constituição vigente, com teses no sentido de ampliar a liberdade proposta, avançando até sugestão de uma concordata “em que as relações do Estado com a Igreja fiquem assentadas sobre a sólida vara da Justiça” (Id. p. 98). Tal discussão é de todo pertinente por abrir as possibilidades de atendimento das demandas das populações acatólicas, que mesmo na vigência daquele princípio constitucional não estavam imunes às burlas sobre a Lei, e que viam emergir um corpo de juristas comprometidos – e não por razões religiosas – com a salvaguarda do Direito.

Assim, em Pernambuco coincide o favorecimento geográfico e populacional, com uma sociedade sob o influxo de idéias européias inovadoras, além do fato de que essas suas principais influências, vinham de países com marcada tradição protestante. Associe-se a isso a forte presença política das idéias liberais e um *fórum* jurídico com elementos inovadores, contestatórios e fortes, e ter-se-á traçado outro perfil de facilitação para o advento do protestantismo, também ele calcado em idéias modernizadores e liberais.

A CIDADE DO RECIFE

Uma vista panorâmica, apenas ilustrativa, ainda que de uma perspectiva física sobre o Recife oitocentista não é menos importante, quando se pensar sobre a ocupação territorial pelo protestantismo, e que parte da sua dificuldade de fazer prosélitos estava na separação entre o espaço de culto e a moradia dos aderentes, como se vai observar.

O Recife tinha quatro freguesias: a de S. Frei Pedro Gonçalves, no bairro do Recife, a de São José, e a de Santo Antônio, no bairro que tem este último nome, e a da Boa Vista. Abrigava, do ponto de vista religioso, trinta e uma igrejas e duas

pequenas capelas. O referente protestante estava na rua da Aurora, no bairro da Boa Vista, onde existia um “edifício mandado construir pelos ingleses onde eles se reúnem para celebrar seus atos religiosos” (FIGUEIREDO, 1857, in MELLO, 1975, p. 171).

A burocracia do Estado contava com “[...] poucos edifícios públicos”, alguns de grandes dimensões [...], notadamente o palácio episcopal – Soledade, o cemitério público, o Hospital D. Pedro II e o Militar, a Fundação de Starr & C., a Faculdade de Direito, o Colégio das Artes, o Ginásio Provincial, a Casa de Detenção, o Palácio do Governo, o Teatro Santa Isabel, a Fortaleza das Cinco Pontas, a Alfândega e o Arsenal de Marinha.

O bairro da Boa Vista era o foco do comércio e da atividade mercantil. Na década de 1850, das nove horas da manhã até as quatro da tarde “o movimento é notável”, mas depois “cessa todo o bulício e estrépito”. Lá estavam estabelecidas todas as casas de comércio de “grosso trato”, nacionais e estrangeiras, grande parte das chancelarias dos cônsules residentes na cidade, a caixa filial do Banco do Brasil, a Associação Comercial Agrícola e a Associação Comercial Beneficente, cujo edifício, decentemente decorado, é pequeno e não lhe pertence. “No mesmo bairro existem uma Caixa Econômica e os escritórios de várias companhias de seguro: o da companhia Northen, contra o fogo, o da Aliança, também contra o fogo, o da Companhia de Seguros Marítimos, e os da Indenizadora e da Seguridade, ambas igualmente de Seguros Marítimos” (Id. p. 174).

Com suas vinte e sete ruas, treze becos, e sete travessas, todo o bairro tem mil duzentas e vinte casas: de um andar, cento e noventa e três; de dois, cento e noventa e oito; de três, cento e sessenta e seis; de quatro, dezesseis, e, térreas,

seiscentas e quarenta e sete. “*Os nomes das ruas não remontam a nada glorioso são geralmente indiscretas e absurdas [...]*” (Id. p. 75) (grifo nosso).

A rua do Pilar é a mais extensa do bairro do Recife, onde mais tarde se instalaria a primeira das igrejas protestantes em Pernambuco. Continha cento e quarenta e duas propriedades, “a saber: dezenove de um andar, onze de dois, duas de três, e cento e doze térreas [...]. Depois vem o Largo do Pilar com treze casas térreas. É neste lugar que está fundada a Igreja de Nossa Senhora do Pilar, a primeira que se encontra ao entra para o Recife pelo lado norte” (Id. p. 178).

Por outro lado, o bairro de Santo Antônio era onde estava a maior parte das repartições públicas [...] *várias tipografias e diversas lojas de livros [...]* (Id. p. 180) (grifo nosso), e Amorim completa: “Numa cidade tão limitada como Recife em meados do século XIX existissem duas livrarias onde poderiam ser encontrados estoques dos mesmos livros” (CHACON 96, *apud.* AMORIM, *op cit.* p. 8). Por razões que ainda serão expostas, esse fato é importante. Aberta à literatura, a cidade restringiu até os limites da violência, a literatura protestante. Por isso afirma Mota que: “Serão as formas mais atenuadas, das ideologias importadas, ou aqui elaboradas, que se imporão no transcorrer desse século” (grifo do autor). “O sistema [social] poderá absorver as idéias importadas que o modernizem, mas nunca as que o neguem [...], nesse sentido serão as idéias reformistas que prevalecerão na primeira metade do século XIX, mas não as revolucionárias” (MOTA, 1972, p. 228) (grifo nosso).

São agora trinta e três ruas, vinte travessas, sete becos e sete largos [...] tem mil setecentas e uma casas [...] o café chamado do Paiva, o maior e mais freqüentado de toda a cidade. A Rua Nova [...] estabelecimento de pianos pertencente a M. I. P. Vogeley, “preparado com distinção e gosto onde se

encontram excelentes instrumentos desta espécie, e como à noite costuma está aberto e iluminado, *já vai sendo bastante freqüentado por senhoras. Na Rua Nova, que é muito freqüentada [...]* (Id. p. 183) (grifo nosso) e onde, estrategicamente, também se abrirá outra igreja protestante nos anos setenta. Lá também ficava a Rua da Roda, que abrigou por algum tempo a primeira igreja protestante.¹³

Finalmente, Figueiredo, quando descreve sumariamente o bairro da Boa Vista com suas quarenta e quatro ruas, dezenove travessas, três largos e três becos [...] mil oitocentos e trinta prédios, a saber: cento e trinta e seis de um andar, oitenta de dois, vinte e um de três, e mil quinhentos e noventa e três térreos e a ponte que liga Santo Antonio à Boa Vista [...] Desde as cinco horas e meia da tarde até dez ou onze horas da noite, os bancos se enchem de gente, que vão espaiar-se naquele lugar, indica suas fontes de descrição: “Os dados estatísticos, com que temos feito este trabalho, são extraídos de documentos oficiais e não pertencem a indivíduo algum em particular” (Id. p. 187, 188).

O movimento normal da vida da cidade era também o responsável pela inauguração de novas regiões, “os seus arrabaldes”, ao quais se refere a crônica de Evaldo Cabral de Melo, e tinham “inicialmente um caráter sazonal”, porque era praxe dos abastados “abandonar a vila nos meses de verão para fugir à doenças ou para beneficiar-se das virtudes curativas e dos deleites edênicos dos banhos de rio” (MELO, in MELLO, 1975, p. 196).

Do ponto de vista espacial, a cidade do Recife tem de norte a sul, “isto é desde a ponte dos afogados até as últimas casas da rua da Aurora, a extensão de duas mil braças, de leste a oeste, isto é, desde a costa do conde, mil braças, e sua

¹³ A Rua da Roda dos Enjeitados ganhou seu nome por abrigar uma casa de religiosas, na qual um dos muro possuía um cilindro que se movimentava, onde mães que enjeitavam seus filhos os colocavam (no cilindro) para serem recolhidos pelas religiosas, sem que houvesse possibilidade de se avistar quem estava na parte interior e na exterior.

superfície total é de dois milhões de braças quadradas. Está a 8° 3'2" de latitude sul; 34° 51' 54" de longitude ao oeste de Greenwich" (FIGUEIREDO, 1987, p. 69).

Mas, para além da dimensão geográfica de espaçamento territorial urbano, a dimensão da cultura também estava no Recife oitocentista em plena efervescência sob a influencia européia. Lembra Amorim:

Na década de oitenta do Dezenove, porém, já existiam no Recife, estabelecimentos de ensino particular dedicados ao sexo feminino, permitindo as sinhazinhas pernambucanas o desenvolvimento dos seus dotes intelectuais [...] leitura e escrita, gramática portuguesa, aritmética, história, geografia, francês e música [...] [e completa:] Em relação à mulher de classe pobre, entretanto, não existia nenhuma preocupação em lhe ensinar ofícios que assegurassem seu sustento quando lhe faltasse pai ou marido sem fortuna (AMORIM, op. cit. p. 55).

Esse quadro também importa na composição deste trabalho, porque os dados a serem observados mais à frente hão de apontar uma surpreendente adesão de mulheres entre os primeiros conversos do protestantismo, e nem sempre, ou poucas vezes, como acompanhantes dos seus maridos e pais. Ao mesmo tempo, a condição da mulher dessa segunda metade do século XIX, em Pernambuco, marca um nítido contraste com o quadro da primeira metade, assim descrito por Mello-Leitão:

Pelas ruas não se vêem mulheres, exceto as escravas, o que lhes dá aspecto tristonho. As mulheres brancas e mesmo as mulatas forras, ouvem missa de madrugada e só ouvem missa de madrugada e só saem em cadeirinhas, ou em passeio com toda a família, nesse cortejo solene de que falam todos os visitantes do Brasil no século passado. (MELLO-LEITÃO, 1937, p. 72).

Mas as mudanças atingiam todas as esferas da vida, para o bem ou para o mal, como na salubridade, mas modificava-se social e economicamente, e em pouco tempo também religiosamente.

O desenvolvimento da zona do café atrai uma grande massa de população [...] Recife constitui-se também destino para as migrações provocadas pela desorganização da economia da

Zona da Mata [...] colabora para a migração da mão-de-obra em direção ao sudeste [...] condição sanitária da cidade *particularmente deplorável* nos fins do século XIX contribui certamente para a elevação da taxa de mortalidade local (PERRUCCI, op. cit. p. 40)

2. ANTECEDENTES DA INSERÇÃO PROTESTANTE

É fato que há algum excesso em falar em protestantismo em Pernambuco nos três primeiros séculos anteriores ao século XIX. Mas não é de todo preciso ignorar que, durante o período colonial, elementos de uma presença protestante não lhe eram completamente alheios. O período holandês ainda está sob debate da durabilidade ou não da sua radicalização nesta terra, mas efetivamente esses elementos nele estiveram, e traços, ainda que considerados exíguos, se mantiveram, como sugere Hoornaert.

Apesar dos acontecimentos políticos terem logo interrompido a obra missionária dos *predicantes* temos provas históricas de que, mesmo depois da expulsão dos holandeses do Brasil, certas noções calvinistas ficaram profundamente arraigadas na mente dos índios nordestinos. (HOORNAERT, 1983, p. 140) (grifos nossos).

2.1. PRIMEIRAS INDICAÇÕES DA PRESENÇA DE PROTESTANTES EM PERNAMBUCO COLONIAL

Todavia, e de um modo ainda mais incidental, é possível uma remissão ao final do século XVI, observada nas *Confissões de Pernambuco 1594-1595, Primeira visitação do Santo Ofício às partes de Brasil*. Incidente, porque não se trata de protestantismo ou de conversão religiosa, mas os fatos são bastante instigantes. O primeiro é a interpelação, pelo inquisidor aos depoentes, sobre eventuais relações com o protestantismo ou os protestantes. Ora, a interpelação se já haviam travado contato com escritos luteranos é em si mesma reveladora porque indica a possibilidade desse contato, da propaganda entre os brasileiros por parte de

um eventual simpatizante com o que ouvira na Europa, e de uma eventual fissura da ordem religiosa colonial, ou da sementeira de primitivas dúvidas produzidas pela inovação religiosa.

O auto inquisitorial parece seguir uma rotina, as mesmas questões, e no que não se referia à moral sexual, mas à pretensa heterodoxia religiosa, sempre arguiu o referido contato como protestantismo, mais genericamente chamado de *luteranos*.

Em Olinda, Pedro de Albuquerque, mameluco, em 15 de junho de 1594 afirma:

Disse ele o confessante que o estado e ordem dos casados era melhor do que a dos religiosos [...]
E foi perguntado pelo Senhor Visitador de que aprendeu ele a dita proposição, e se andou já por terra de luteranos e hereges e se já tratou com eles, ou se leu seus livros [...]
 [...] que nunca saiu deste Pernambuco [...] e que nunca comunicou com luteranos e hereges, que ele saiba, e nem leu seus livros (MELLO, 1970, p. 44,45) (grifo nosso).

Gaspar Francisco, cristão velho, em 26 de outubro de 1594, comentara também sobre o sacramento do matrimônio, “*e perguntado mais*, disse que nunca leu livros defesos de luteranos, e que nunca andou por suas terras nem com eles se comunicou (Id. p. 54).

João Afonso, cristão velho, em 9 de novembro de 1594, relata contato com os hereges, e narra em que termos:

E confessando disse que o primeiro dia de outubro próximo passado partiu ele da Bahia com a frota, vindo por piloto de um navio de Francisco de Araújo, em que ia para o Reino. E depois de sair da Bahia há quinze dias, andando na mesma altura da Bahia oitenta léguas ao mar, foi tomado dos luteranos franceses arochaleses. E logo, como os tomaram, mudaram a ele e a mais seis dos que vinham com ele para a sua nau capitânia e os trouxeram em sua companhia quatorze dias, até os lançarem em terra na Ilha de Santo Aleixo, na qual nau traziam já consigo Domingos Luiz, o Matosinhos, português natural de Leça, marinheiro, o qual tinham tomado havia já alguns meses. E logo no primeiro dia que o tomaram, quando foi a hora em que os ditos luteranos antes de jantar costumavam fazer as suas salvas luteranas, estando ele confessante, com os mais seis

portugueses companheiros, do mastro grande para a proa, e começando os luteranos da polpa de cima da tolda a fazer a sua salva, lendo por livros, desbarretados, sem cruz nem imagem alguma, se chegou a ele o Matosinhos e disse que tirassem todos os chapéus das cabeças naquele tempo em que os ditos luteranos faziam suas salvas, porque em dias passados houveram de matar com um pau um português que não queria tirar o chapéu se ele não lhe valera [...].

E por não dizer mais foi perguntado se constrangiam os ditos luteranos com pancadas ou ameaças a ele e aos sobreditos a estarem em cima desbarretados assim como ele faziam as suas ditas salvas, respondeu que nunca lhes viu dar pancadas nem fazer ameaça por isso. Perguntado que se os luteranos os não espancavam, nem ameaçavam, nem constrangiam para se desbarretar nos tempos de suas salvas por que se desbarretavam, respondeu que por quanto o dito Matosinhos lhes tinha dito que os ditos luteranos haviam de matar um homem com pau por não se desbarretar, por isso com medo se desbarretavam, e que no mesmo tempo em que estavam desbarretados, ele confessante estava rezando consigo a Deus como bom católico [...] e nunca interiormente consentiu nem aprovou o luteranismo nem as coisas suas (Id. p. 63-66).

Mesmas circunstâncias são narradas no inquérito de Antonio Rodrigues, Cristóvão Luís, Baltazar André, etc., e o próprio Domingos Luiz de Matosinhos, cristão velho, narra sua versão em 22 de novembro do mesmo ano.

E fazendo eles uma vez a dita salva, deixou-se o dito contador Rodrigo de Vargas ficar com chapéu na cabeça e os luteranos lhe lançaram então fora o chapéu da cabeça e lhe deram duas bofetadas, dizendo-lhe que eles quando iam a Portugal ou a Espanha entravam nas igrejas e se desbarretavam, e que, portanto, se desbarretasse eles também nas suas salvas da religião deles os luteranos pelo que, com medo, eles cinco se desbarretaram [...] (Id. p. 80).

[...] quando os ditos luteranos tomavam as ditas embarcações [...] parecendo-lhe que lhes fazia boa obra de os avisar e nisso não tinha intenção de favorecer o luteranismo e assim não teve nunca em todo o discurso do dito tempo que com eles andou, quando fazia tudo que aqui tem dito e confessado, e nunca em seu coração aprovou nem lhe pareceu bem o luteranismo nem coisas suas, mas antes muitas vezes no dito tempo que andou com os luteranos debateu e porfiou que melhor era a nossa religião cristã da santa fé Católica que a sua seita deles luteranos, e lhe alegava com a história pontifical, e os luteranos diziam que não era verdade o da história pontifical e que São Pedro que não fora Papa e diziam mais que os Papas não tinham poderes para dispensarem e fazerem o que fazem, e diziam mais que não se haviam mais de confessar a confessores e que o sacramento do altar e pão e vinho e que não estava ali a carne e o sangue de Cristo, e que não se deve adorar imagens e a um dos

luteranos viu ele o confessante dar com uma faca a um menino Jesus de um retábulo de madeira (Id. p. 85)

O segundo elemento indicativo do que aqui se indica de resquícios antecedentes de uma “presença” protestante, se dá com o depoimento de Baltasar da Fonseca, cristão velho, em Itamaracá, no dia 15 de dezembro de 1594, porque, contrariando a praxe de apenas defender-se e negar as acusações, faz uma *declaração de fé* cujo conteúdo se aproxima muito, da doutrinação protestante do período. Diz Fonseca:

E confessando disse que de vinte anos a esta parte, em Portugal e neste Brasil, e em outras partes e por muitas vezes, em muitos e diversos lugares em diferentes dias e tempos, perante muitas e diversas pessoas disse que não cria nem adorava em Nossa Senhora, nem em São Paulo, nem em São Pedro, nem em santo outro algum, e que não cria na Cruz nem a adorava, e que somente cria e adorava em um só Deus todo poderoso. E que estas palavras disse grande número de vezes [...].

Confessou mais que em todo o tempo de vinte anos a esta parte, teve sempre consigo no entendimento por certo e verdadeiro que não se há de adorara a Crus, nem Nossa Senhora, nem santo algum. E assim ele confessante nunca creu na Cruz, nem a adorou nem creu na Virgem Nossa Senhora, nem a adorou, nem creu nos santos, nem os adorou e que tem que somente se há de crer em um só Deus todo poderoso e a ele só se há de adorar. E que isto tem para si, porquanto que no credo não se diz mais que creio em Deus Padre todo poderoso, e não se diz no Credo creio na Cruz, nem creio na Virgem Nossa Senhora, nem creio em São Pedro, nem nos outros santos e que bem crê ele e não tem dúvida que na Cruz morreu Cristo Nosso Senhor, e que nossa Senhora foi sempre virgem e é mãe de Deus e alcança dele mais que todos e que São Pedro e outros santos são santos que estão no paraíso e alcançam de Deus muito, mas que Deus nosso Senhor é o centro e o fito de onde mana tudo e que só a ele adora e nele crê.

Perguntado pelo Senhor Visitador que entende ele por Deus Nosso Senhor, respondeu que entende Deus Padre, Deus Filho, Deus Espírito Santo, três pessoas em um só Deus todo poderoso. E perguntado se vê ele e tem visto que geralmente todos os católicos adoram a Crus, e adoram a Virgem Nossa Senhora e aos santos, respondeu que tinha para si que os que isso fazem não o entendem tão bem como ele.

[...]

Perguntado por que não se aquietava com o conselho do seu vigário Simão Proença para crer na Cruz, respondeu porquê lhe parecia que não era letrado lhe não deu crédito.

Perguntado de quem aprendeu [...] *respondeu que ouviu não se lembra a quem na sua mocidade que assim dissera em algumas pregações em púlpitos [...]*

[...] ouviu ele uma penitência do que arrenegara da Cruz e dos santos, e que dali ficou logo ele suspenso, e por isso se vem ora acusar a esta mesa, e que daqui por diante crerá e terá o que nessa mesa lhe for ensinado [...].

E perguntado mais se leu alguns livros de luteranos ou hereges, ou comunicou com eles ou andou em suas terras, respondeu que não (Id. p. 110-114) (grifo nosso).

Isso posto, ratifica-se, que embora a historiografia religiosa do Brasil em geral afirme a ausência de uma presença protestante no período colonial, essa não foi tão hermética, e os indicadores acima sugerem que, ainda que por vias transversas – o contato com corsários, as relações (transitórias) interpessoais com confessantes protestantes no além-mar, e o mais improvável, o acesso a uma literatura daquele credo era possibilidade concreta, a ponto de interessar ao inquisidor certificar-se do seu alcance, sem se esquecer ainda, que o inquisidor trabalhava sob o mecanismo das *denúncias*, ou seja, havia quem reconhecesse no seu âmbito social a heterodoxia religiosa que podia, ou não, ser de matriz protestante.

Em outro trabalho a ser considerado, Gláucio Veiga, ao investigar a relação entre a ética católica e protestante no século XVII, anterior à dominação holandesa, lembra logo de saída que “ [...] a invasão holandesa jamais foi uma surpresa, pois os flamengos já conviviam entre nós desde o findar do século 16º”. (VEIGA, 1982, p. 13). (grifo nosso). Depois de indicar as razões econômicas da fragilidade da dependência portuguesa e a ascensão comercial dos holandeses, afirma que “por estas e outra razões, não eram os holandeses tão estranhos no Brasil” (Id. p. 15) como também já indicara Mello, uma “presença de navios flamengos em Olinda e Recife e de mercadores holandeses *detectados pelo santo ofício*” (MELLO, 1987, p. 37) (grifo nosso).

Doze anos, ainda, antes da invasão holandesa, lembra Evaldo Cabral de Melo, que tantos eram os estrangeiros, incluído flamengos, que a Carta Régia de Felipe II os mandava retirar do Brasil, o que deu lugar em 1618 ao *Memorial de todos os estrangeiros que vivem nas Capitâneas do Rio Grande, Paraíba, Tamaracá (sic), Pernambuco, Bahia dos quais não se pode ter suspeita*, dentre os quais Gaspar Domere, “que vivia em Pernambuco há mais de vinte anos”.

No rastro de *Nordeste 1817 e Idéia de Revolução no Brasil*, volta-se Veiga a certa altura para a questão das expressões vocabulares como instrumento de compreensão da mentalidade e das práticas sociais, ao sugerir a necessidade de distinguir *vício* e *heresia*, tanto na teologia católica quanto na reformada. E, seguindo Vieira, informa que “vícios se acha também nos católicos: as heresias só nos infiéis” (VEIGA, op. cit. p. 17), mesmo porque *crime teologal por excelência*, na medida em que representa uma contestação básica, a heresia estava fora da esfera imediata da absolvição regular que legitimamente possuíam os vigários, discussão teológica que ultrapassa este trabalho.

Avançando para o universo menos confessional, doutrinal, na direção da vida social, informa o mesmo autor que “ [...] o casamento de brasileiros com calvinistas oficiado por predicantes da religião reformada [...] andou bastante espalhado” (Id. p. 17), o que na verdade era uma violação dos dispositivos fixados em Trento sobre o sacramento do matrimônio, e conclui:

O que se quer destacar com a transcrição do dispositivo do ‘Regimento das Praças Conquistadas’ é a não ortodoxia do modelo da ética protestante, flexibilizada no Brasil, ao mesmo tempo em que *a ética católica absorvia, em transação e compromisso, a ética [social e econômica] calvinista* (Id. p. 18) (grifo nosso),¹⁴

¹⁴ Regimento Geral das Praças Conquistadas, baixado pela Companhia das Índias Ocidentais em 1629. “que fosse respeitada a liberdade dos espanhóis, portugueses e naturais da terra, quer sejam católicos romanos, que judeus, não podendo ser molestados ou sujeitos a indagações em suas consciências ou em suas causas”, dispositivo que excetuava o clero, mas que no Brasil foram aceitos ainda que com restrições.

consequência do fato que “o colonialismo luso-espanhol, como aliás todos os colonialismos, construíram uma ética de permissividade, onde todos se absorvem mutuamente” (Id. p. 20).

Pode-se encerrar esta sessão em dois registros: observando como Mello oferece um quadro mais nítido da flexibilidade interativa das relações sociais, daquilo que Veiga também chamou “ética da permissividade”, melhor entendido como tolerância circunstancial na questão dos casamentos entre confessantes de credos díspares, que era circunstanciada, e

[...] admitiam pastores calvinistas e reformados casarem holandeses e brasileiras católicas, bem como a inversa: padres católicos casando brasileiras e holandeses sob os protestos dos predicantes calvinistas. E às vezes, também esses padres brasileiros recusavam-se a casar brasileiras com estrangeiros (MELLO, 1954 p. 246),

e o casamento *misto* permanecerá como um ponto de tensão entre católicos e acatólicos até o fim do Império, como ainda se verá.

E o segundo ponto, é uma descrição de Antonio Vieira, citada por Veiga: “*No Recife de Pernambuco que era a Corte do Empório de toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdã, protestantes da Inglaterra, calvinistas da França, luteranos da Alemanha e da Suécia e todas as outras seitas do Norte*”. (VEIGA, op. cit. p. 21) (grifo nosso).

O fato é que uma presença tão ostensiva como a descrita acima, e com a fixação de relações definitivas por meio dos casamentos,¹⁵ não havia de esgotar-se

¹⁵ Por precaução contra expedientes inquisitoriais e sanções papais, já que a Coroa Portuguesa era católica, e da sua ortodoxia dependia a manutenção do Padroado, o art. 5º do Termo de Rendição dos holandeses foi mantido como secreto. Dizia o artigo que “consentia aos vassallos dos ditos Senhores Gerais casados com mulheres portuguesas ou nascidas na terra, que fossem tratados como se fossem casados com holandesas”, o que na prática significava que portuguesas e brasileiras, abdicavam da nacionalidade portuguesa e apostatavam da religião católica.

completamente com o fim do colonialismo holandês no Nordeste resquícios de crença ou de uma ética protestante, um calvinismo mitigado, não havendo como concordar integralmente com Araújo, quando sugere que, das adesões ao protestantismo – doutrinas ou práticas – “depois, esqueceram totalmente a religião calvinista” (ARAÚJO, op. cit. p. 9), principalmente se lembrarmos como Mota que, uma vez que “a alfabetização era, mais do que nunca, reservada aos setores dominantes da sociedade: o Clero, as burocracias urbanas, os grandes proprietários e os comerciantes [...] nessa medida, *será a oralidade a característica básica da sociedade brasileira dos começos do século XIX* [...] ” (MOTA, op. cit. p. 229), sendo bastante factível que, mesmo sob a pesada mão das restrições religiosas e sociais da Coroa portuguesa em relação à dissidência religiosa, essa se tenha mantido, minoritária, silente, mas viva.

A afirmação de Hoornaret indicada no início desta discussão é ratificada por Araújo e Vieira, ao dizer aquele que “entre os indígenas algum tempo perdurou os efeitos (sic) da propaganda calvinista”, como reforça Araújo que “ainda que entre os portugueses (reinóis nascidos no Brasil) a propaganda calvinista não teve resultado apreciável” (ARAÚJO, op. cit. p. 8, 9). Essa tendência é acompanhada por Siepierski ao afirmar que “os reformadores holandeses deram bastante atenção a evangelização e muitos índios se converteram ao calvinismo” (SIEPIERSKI, 1988, p. 25) (Cf. SANTOS, 2001). Na mesma compreensão dos resquícios calvinistas, afirmava o padre Antonio Vieira que:

Pela comunicação que haviam tido dos holandeses [...] batizaram-se todos os hereges e se reconciliaram com a Igreja muitos, que estavam casados ao modo de Holanda, e se receberam com os ritos católicos. Enfim, as duas povoações que eram compostas de gentios hereges ficaram de todo cristãs[...]. Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes, dos sacerdotes e dos sacramentos estavam muitos deles tão calvinistas e luteranos como se nasceram na Inglaterra ou Alemanha. Eles chamam a Igreja, Igreja de *Moanga*, que quer

dizer igreja falsa; e à doutrina *morandubas abares*, o que quer dizer *patranhas de padres* (BARROS, 1736, *apud*. RODRIGUES, 1930, p. 42) (grifos do autor).

Mas Araújo também lembra a peregrinação de um português, o padre Manoel Moraes.

Entretanto, houve um católico notável, que abjurou aceitando doutrinas de Calvino. O padre Manoel Moraes, que no princípio do domínio holandês o combatera, num posto próximo a Santo Amaro das Salinas, onde comandava *índios disciplinados na religião e nas armas*, depois converteu-se ao calvinismo, ficando, na frase do frei Rafael de Jesus, *refinado herege por obediência e por observância, pregando e defendendo os erros de Lutero e de Calvino*.

Moraes, ciente de que o poder holandês ou ante a Companhia das Índias estava em patente declínio, sabendo perfeitamente que [João Fernandes] Vieira o era bem capaz de entrega-lo a inquisição, onde iria figurar em algum auto de fé, achou melhor *re-converter-se*, voltar ao seio da religião católica [...]” (ARAÚJO, *op. cit.* p. 10) (grifos do autor).

E como ele, em escala menor, pois não *viveu pregando e defendendo os erros de Lutero e Calvino*, o vigário da Paraíba, Frei Gaspar “aceitou determinações do governo holandês que feriam pontos da ortodoxia católica” (MELLO, *apud*. VEIGA, *op. cit.* p 23).

Finalmente, outro fator pode ser mencionado aqui como antecedente relevante da presença protestante, que foram os movimentos insurrecionais, notadamente o de 1817 e sua aproximação com os Estados Unidos protestantes, de onde viria a onda missionária posterior.

No perfil de Pernambuco no século XIX, encontra-se elementos que operariam em favor do estabelecimento de um novo credo, de uma nova ideologia: a herança liberal das revoluções de Pernambuco, a influência estrangeira que se consolidava no século XIX, o americano do norte ganharia ascendência, e o debate de idéias aconteceria na Faculdade de Direito do Recife.

Os americanos entendiam como seu Destino Manifesto¹⁶ o *prestígio* weberiano, a conquista continental, para espalhar os *benefícios da civilização cristã*, protestante, e dos valores democráticos.

Segundo Leonard, era opinião generalizada entre os viajantes protestantes do início do século XIX que “o Brasil precisava de Bíblias e civilização protestante”, o que explica o envio dos primeiros colportores, como os metodistas americanos Justus Spaulding e Daniel Kidder.

A literatura sobre a presença protestante no Brasil confere majoritariamente aos ingleses o confinamento a interesses comerciais, privando-se da intervenção religiosa por prevenção contra prejuízo nos negócios.

A começar pelos traços mesmo da mentalidade global das “classes baixas” cuja credulidade estava “acima de qualquer juízo”: a religião dominava o universo mental do sertanejo, atravessando as consciências rústicas e, em certo sentido, *colocava-as num plano pré-político* (Id. p. 47) (grifos nossos).

Muniz Tavares atribuiu o *fracasso* no movimento de 1817 à inabilidade na condução do processo, ao ignorar valores prevaletentes nas populações, no interior.¹⁷ A Lei Orgânica preconizava a liberdade de cultos e a igualdade para todos. Foi explorada por adversários da revolução de 1817 como abjuração da fé católica. O sistema “*poderá absorver as idéias importadas que o modernizem, mas nunca as que o neguem*” (Id. p 228) (grifo nosso).

Em carta de 14 de abril de 1817, Francisco de Sales Curado escreveu que se vivia: “ [...] a marcha da civilização dos povos, a qual não consegue (sic) distinção de indivíduos em um mesmo país, quanto ao nascimento *e religião* [...]” (*apud.*

¹⁶ Destino Manifesto era a crença na eleição divina da nação americana para abençoar o destino dos povos por meio da pregação da sua fé religiosa e das virtuosidades do seu modelo civilizatório.

¹⁷ Dentre os princípios estabelecidos, são expressivos os de liberdade de consciência (É proibido a todos os patriotas o inquietar e perseguir alguém por motivos de consciência no art. 23 e o de imprensa (sendo proibidos, entretanto, os ataques à religião e à Constituição etc., art. 25) (Id. p. 54).

MOTA, op. cit. p. 122) (grifo nosso), então Mota conclui: “As múltiplas transformações aceleradas [...] após a chegada da Corte acarretaram [...] *tentativas de ajustamento em vários níveis, sendo mais notáveis* aqueles referentes [...] *ao comportamento religioso* (Id. p. 95) (grifos nossos).

Como foi proposto como tese para este trabalho, não sendo o protestantismo fenômeno completamente estranho, era reconhecido em duas dimensões: como sistema religioso e como ideologia sociopolítica. Numa sociedade de ordem, era um expediente de caráter revolucionário, quando não anárquico, ao apontar que o protestantismo se situava dentro das tais *idéias livres*, mas definitivamente não estava *de acordo com as conveniências sociais* [...] do Pernambuco oitocentista. Mota então afirma que “o entrecruzamento de critérios desde o funcional até o religioso não deixa de ser expressivo para indicar quão vagamente as elites dirigentes diagnosticavam os problemas sociais do seu tempo” (Id. p. 110),¹⁸ para concluir que esse entrecruzamento “não atinge nenhuma autoridade civil ou religiosa” (Id. p. 128) (grifo nosso) “[...] embora haja interesse em discutir *a natureza do republicanismo e da ‘influência’ norte-americana*.

O discurso era sedutor, mas as cadeias culturais e a tradição ainda eram excessivamente rijas. “As idéias [políticas] adquiridas nos primeiros anos ficam mui impressas no espírito humano, têm um grande império no homem; *obram do mesmo modo que as de religião*” (VASCONCELOS, *apud* MOTA, op. cit. p. 222).

A ordem foi obrigada a se modernizar, o que trouxe uma moderada liberalização do sistema, a realização parcial dos ideais da segunda tendência. Na afirmação de Tollenare, há um ponto crucial de todo esse aparato de mudanças e

¹⁸ À cúpula interessava a continuidade da ordem, a regeneração e não a revolução, mantendo o ideário da *espécie branca* em nome da *fraternidade de todos os homens que aqui vivem e vierem a habitar, seja qual for sua pátria, religião, e profissão* (DHBN, IX p. 9, *apud* MOTA p. 102) (grifo nosso).

demandas. Diz o autor francês que “ [...] *o Rei estava pronto a expedir um edito sobre a tolerância de cultos, quando ocorreu a revolução. Teme-se que este último acontecimento não suspenda o efeito dessa medida e de outras igualmente liberais* (TOLLENARE, op. cit. p. 257) (grifos nossos).¹⁹

Então partia do próprio poder real a iniciativa de quebrar uma das principais barreiras à presença de protestantes no Brasil, senão a principal, e a esgotar parte do discurso revolucionário, e também do discurso liberal: “a liberdade de consciência e culto”. A Coroa não tomaria a iniciativa por diletantismo. Tinha na verdade de haver uma *pressão* e uma demanda e irresistíveis para tal procedimento.

Na Província de Pernambuco, tais condicionamentos seriam flexibilizados, mas arraigados, balizariam a forma e a extensão da adesão à nova ideologia religiosa. Embora não tivesse vingado integralmente *a revolução provocara por outro lado notável abalo na consciência religiosa, e a participação significativa de elementos do clero* (MOTA, op. cit. p. 173) (grifos nossos). No sertão, e em alguns segmentos litorâneos nordestinos, como fizeram mais tard, os missionários vão se deparar com “*a presença de uma civilização rústica, em que os elementos do Clero se destacavam não apenas pela sua autoridade religiosa*” (Id. p. 223) (grifos nossos),

Na verdade, não apenas o republicanismo foi difundido no Nordeste – como no resto do Brasil, a essa época – mas também todas as outras ideologias. (grifo do autor) [associadas ao republicanismo].

A tensão das estruturas atingia todos os níveis, *inclusive o da religião.* (Id. p. 224). (grifo nosso)

As convicções religiosas e tradicionais se perpetuavam, inclusive, como forma de evitar um processo de anomia, mas a religião estava *sub judice*. A

¹⁹ Tentativas de confirmar essa afirmação de Tollenare sobre as intenções de D. João não tiveram sucesso, inclusive na Cátedra Jaime Cortesão, na Universidade de São Paulo.

importância dada pelos homens do começo do século XIX brasileiro à dimensão religiosa “era necessariamente primordial, uma vez que a própria estruturação da sua vida social era regida – segundo eles – por critérios religiosos”. (Id. p. 225) (grifo nosso). Os ânimos estavam exacerbados [...] “*os sentimentos religiosos alimentados durante três séculos de colonização se acentuavam*”, e, por vezes, os caminhos da revolução e da religião se entrecruzavam. *A consideração das realidades cultural, política, e religiosa como pertencentes a planos relativamente distintos já começa a se delinear* (Id. p. 223) (grifo nosso).

Deve-se então encerrar essa narrativa das variações sócio-religiosas que favoreceram o advento do protestantismo em Pernambuco voltando a questão do atrativo norte-americano, como ainda será visto sobejamente no último capítulo.

D. Marcos de Noronha e Brito, Conde dos Arcos, coordenador da repressão ao movimento, na ação de desqualificar os revolucionários, afirmava que “os Estados Unidos, e todas as mais nações do universo, desprezam o Patriota Martins”. Neste contexto, os Estados Unidos surgem como um paradigma para a ação política. Mota conclui: “A idéia de que os Estados Unidos representavam um foco de irradiação revolucionaria, aliás, não perturbava somente o Conde de Arcos [...]” (Id. p. 196).

O padre Muniz Tavares impõe outro aspecto que não pode ser negligenciado:

Os Estados Unidos da América do Norte constituíam-se no modelo principal para muitos “diretores da revolução”.
Se o modelo francês contara tanto para os revolucionários de 1817, mais que o modelo norte-americano, já para Muniz Tavares, escrevendo na década dos anos trinta, o modelo a ser valorizado era decididamente o norte americano (Id. p. 266).

Na mesma escola, e moderado, escrevia José Gonçalves da Cruz, o Cabugá:

[...] a Constituição [...], deveria ser modelada pela dos Estados Unidos. Mas “com aquelas alterações ou modificações análogas

aos costumes do país: o governo, o povo, o clero e finalmente todas as classes de cidadãos formam uma só família” (Id. p. 200).

E na mesma linha, afirma Mota que “não foi por acaso que uma das idéias mais caras às elites pensantes do século da Ilustração continuou ecoando nas formulações de Muniz Tavares: a idéia de progresso” (Id. p. 248), tema dos mais presentes nos discursos protestantes, na fixação dos seus antagonismos com o catolicismo.

O movimento de 1817 em Pernambuco por propugnar princípios liberais, nacionalistas e descolonizadores, significou um abalo no sistema colonial “*e terminou por gerar múltiplas linhagens de reflexões*”, não homogêneas, “é de duvidar a eficácia da difusão dos valores do sistema nos sertões [...] a penetração no interior sertanejo da ideologia do sistema deve ter sido bastante ineficaz, *da mesma forma que a penetração de qualquer outro tipo de ideologia*” (Id. p. 192), (grifo nosso). A advertência era importante, porque “*neste momento, no Brasil, já começavam a surgir alguns segmentos na sociedade onde visões menos rígidas e integradas das coisas iam se elaborando*” (Id. p. 219), inclusive o protestantismo.

Como já foi discutido no capítulo primeiro, o protestantismo sempre teve como estratégia a distribuição de literatura, daí a sua demanda pela alfabetização e o letramento do povo. Essa preocupação estava na arena dos debates do século XIX em Pernambuco:

As transformações de mentalidade do sistema começavam a exigir uma atenção maior sobre o papel das idéias na explicação dos fenômenos sociais.

Vivendo intensamente tal *desagregação de um sistema de valores*, e precisamente por estar imerso nos assuntos das “*comoções populares*” a revolução nas letras “por meio de estudos”, por meio de lição de livros, estas revoluções não têm feito mal ao gênero humano, porém sim bem (Id. p. 221)

Neste contexto afirma Pereira:

A religião [...] é o elemento de cultura humana que tem por fim unir todos os elementos de civilização na suprema vocação de realizar o verdadeiro fim espiritual da vida [...] [por isso os batistas] reconheceram logo a necessidade imperiosa da literatura [...] os nossos artigos em jornais e folhetos abriram os olhos de muitos e conseguiram bons resultados (PEREIRA, 2001, p. 59, 60).

Os antecedentes do contato pernambucano com o protestantismo não se restringem à presença incidental expedicionária francesa no século XVI e à holandesa no século seguinte, mas assistiram essas inquietações no plano das idéias, no modelo estrangeiro, estadunidense, sobretudo, como foi demonstrado.

IV - ATIVIDADE PROTESTANTE EM PERNAMBUCO: AS MISSÕES

O estudo do início do protestantismo em Pernambuco, superadas as iniciativas incidentais apontadas, pode ser desenvolvido em cinco momentos principais: os precursores (1822-1850), a implantação (1860-1873), a expansão (1870-1880), a consolidação e as crises internas (1880), e o período republicano (1889-), esse, além da periodicidade fixada para esta investigação.

A abertura dos portos, em 1808, teve entre as cláusulas do tratado celebrado com a Inglaterra em 1810 uma limitada liberdade de cultos para os súditos ingleses, fato que permitiu que viessem para o Brasil alguns agentes do serviço diplomático e outros ativistas, comerciantes, missionários que, uma vez chegados, também se dedicaram à colportagem, como já foi visto anteriormente.

No período posterior, veio para o Nordeste, em 1839, o missionário Daniel Parish Kidder, que testemunhou que a distribuição de bíblias aqui já datava de 1823. Segundo Lessa, os registros que usou apontavam para a colportagem, por intermédio de *“um cidadão norte-americano que teria distribuído gratuitamente*

cerca de cinquenta testamentos” (LESSA, 1938 p. 341), que seria o primeiro, e a mesma iniciativa é registrada em 1833 e em 1836, por parte de súditos ingleses, até a visita com o fim específico de distribuição de literatura religiosa protestante feita pelo mesmo pastor metodista Daniel P. Kidder.

Todavia, ao contrário da suposição de Lessa, já se sabe pela documentação reunida por Reily que, sem a atividade formal de uma “agente”, as Sociedades Bíblicas Estrangeiras²⁰ já distribuía exemplares da Escritura Sagrada e outros panfletos de propaganda protestante, ainda mesmo antes da Independência.

No primeiro dia de 1821 o Comitê (da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira) deliberou [...] “que doze Testamentos em português sejam apresentados ao capitão [do navio] que está a caminho de Pernambuco”.

Esta decisão ilustra bem a natureza da disseminação da Bíblia no Brasil na década, que dependia da boa vontade de capitães de navio, de negociantes, de pessoal diplomático e militar e, naturalmente dos capelães britânicos radicados nos importantes portos do país.

As atas e correspondências da SBBE em Londres são ricas em nome de leigos cuja cooperação [...] tornou possível a larga distribuição das Escrituras no Brasil [...]” (REILY, 1982, p. 69, 75).

Tal ação nos pródromos da Independência já foi explicada a partir do ambiente pombalino de anti-clericalismo e pela influência do jansenismo²¹

que dominava as cortes de Lisboa e Madrid [...]. Esse clima foi transferido para o Brasil durante todo o meio século que antecedeu a chegada da família real [...]. Todos estes fatores combinaram-se para fortalecer o regalismo e anti-jesuitismo dos imperadores brasileiros [...] (HAHN, 1989, p. 249).

²⁰ As Sociedades Bíblicas eram associações voluntárias e independentes que se destinavam à distribuição de bíblias e de tratados religiosos.

²¹ Parte expressiva desse jansenismo está fixado no Catecismo de Montpellier, que em uma seção afirmava *a leitura da Sagrada Escritura, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento deve ser a ocupação diária dos fieis*, e isso teve como consequência produzir um clima intelectual [em que] os padres simpáticos ao jansenismo mostraram-se muito dispostos a cooperar com Kidder nas suas primeiras tentativas de distribuir Bíblias, como já foi observado.

Outro dado que merece consideração, e é quase unânime entre os visitantes estrangeiros no início do século XIX, refere-se à existência de uma demanda, curiosidade, disposição de brasileiros em torno de uma aproximação com as Escrituras. Por isso o registro: “Como foi visto no documento [...] os observadores protestantes que visitaram o Brasil no começo do século XIX sempre notaram a ausência da Bíblia e o conseqüente *descontentamento dos brasileiros*” (Id. p. 68) (grifo nosso). E no mesmo período, às vésperas da proclamação da Independência, nova indicação da distribuição de literatura no Brasil, no caso outra vez em Pernambuco.

Deliberações do Comitê da SBBE

Foi lida uma carta do Sr, E. R. Fletcher, datada de [Recife] Pernambuco, 11 de maio de 1822, mencionando que os habitantes de todas as classes daquele lugar, estão ávidos por receber as Escrituras, e que o governo permite sua importação livre de imposto alfandegário. O Sr. F. deseja ter uma quantidade de Bíblias e Testamentos que julga pode distribuir com vantagem. Em alguns casos, altas ofertas foram feitas por um só exemplar, e ainda muitos outros pedidos.

Resolve-se que quinhentas Bíblia e mil Testamentos em português, versão [Antonio] Pedro [de Figueiredo] sejam colocadas a disposição do Sr. Fletcher para venda ou distribuição gratuita, e pede-se que ele preste conta disso. [Ata da SBBE, 15 de ju. de 1822; vol. 13, p. 30, (*apud* REILY, p. 77).

Ainda no mesmo período se relata uma segunda remessa de bíblias e outros escritos para Pernambuco.

Em Pernambuco e Rio [...] *o espírito de uma nova era acordara*, [estamos após a Conferedaração do Equador] e as mentes dos homens estavam começando a se libertar do jugo das *tradições medievais* [religiosas], e da escravidão eclesiástica. A distribuição informal das Escrituras, *que durante muitos anos tinha sido o único meio de acesso da Sociedade*, estava produzindo seus frutos. É impossível dizer até onde estes volumes penetraram, e o número de almas trazidas à luz da verdade [...] *Em 1822, 1.4000 Testamentos e 676 Bíblias em português chegaram a Pernambuco* [...].

Que *existia um desejo generalizado* para com a Palavra da Vida, não há dúvida. Em Pernambuco as bíblias foram admitidas isentas de tarifas de alfândega e distribuídas “a multidões de

pretendentes” (CANTON, *apud*. EVERY-CLAYTON, 1998, p. 17, 18) (grifos nossos).

Outro indicativo, dessa vez marcado por certa atipicidade, é a carta do reverendo Karl Leopold Voges, um agente consular alemão, à *Sociedade Bíblica de Londres*, em 4 de abril de 1827, referindo-se a uma colônia alemã instalada na Província de Pernambuco naquele período.

V. Exia. bem como a mui respeitável sociedade [Bíblica de Londres] tem manifestado o desejo de saber a respeito dos membros da minha comunidade e o número de suíços no Brasil. Por isso, passo a relatar em seguida o número total conforme os meus registros: no Rio de Janeiro há 2.500 militares, dos quais 2 mil professam a religião evangélica; não conheço ainda o número de alemães no Rio de Janeiro; *em Pernambuco há seiscentas pessoas, das quais 581 se professam evangélicas este número está sempre aumentando por causa dos novos colonos que estão imigrando, os militares demitidos são enviados à colônias.* (Id. p. 77) (grifo nosso).

Esse documento não confirma a informação de Every-Clayton de que “em meados do século passado, os únicos protestantes no Recife eram uns quatrocentos ingleses” (EVERY-CLAYTON, *op. cit.* p. 18). Segue o missivista:

Por isso aceito a oferta benévola, pedindo mais oitocentas bíblias e oitocentos Novos Testamentos de que necessito muito para a divulgação da religião cristã, a fim de poder suprir cada família com uma Bíblia ou com um Novo Testamento. Pois, no coração de todos os alemães, protestantes e católicos, se faz sentir penosamente a falta de livros de edificação espiritual, e nas famílias, as quais possuem uma bíblia, as Sagradas Escrituras estão sendo lidas muito mais, e lhe está sendo atribuído um valor muito maior do que na Alemanha [...].

Nisto consiste seu culto. [na leitura da bíblia em família]. Pois é impossível assistir a prédica todos os domingos, em parte por causa da distância da casa do pastor, em parte por causa do tempo frequentemente chuvoso, e outros impedimentos, *mas assim mesmo a religião de Jesus vai se propagando* (Id. p. 52) (grifo nosso).

Esta referência é particularmente importante porque, em regra, como aconteceu principalmente no Sul do Brasil e no Rio de Janeiro, os alemães

voltavam suas atividades religiosas para a comunidade germânica, ou seja, o atendimento das suas colônias. Mas, nesse caso, a idéia de que *assim mesmo a religião de Jesus vai se propagando*, sugere que ao lado da vida religiosa devocional é possível, sim, alguma atividade proselitista.

É óbvio que essa inferência possui limites. O primeiro é que a ambigüidade da expressão não permite inferir se *a religião de Jesus vai se propagando*, somente entre os próprios alemães ou se incluía nativos. Em segundo lugar, que nos anos vinte do século XIX a propaganda religiosa estava sob severa restrição, embora não fosse hermética. Todavia, o pedido de bíblias em português permite bastante segurança na ilação de que a solicitação visava à propaganda religiosa protestante entre os nacionais.

Segue o diplomata:

[...] também desejam saber se porventura há membros da comunidade alemã que podem pagar uma certa quantia por uma Bíblia ou novo testamento. Notifico [...] que a grande maioria dos colonos pode pagar uma certa quantia.

Sobretudo, peço duzentos Novos Testamentos em *língua portuguesa* para acender a luz verdadeira da Sagrada Escritura entre os pobres portugueses. Porque nas cadeiras dos apóstolos e profetas estão assentados líderes cegos que não pensam segundo os apóstolos. Entre os sacerdotes do Brasil, raras vezes se acha um Novo Testamento, e muito menos ainda uma Bíblia inteira. Entre os leigos nenhum Novo Testamento, nenhuma Bíblia, só um rosário, ignorância e muita superstição (grifo nosso).

O mais atencioso servo de V. Exa.,

Karl Leopold Voges

(Superintendente) das comunidades protestantes [alemãs] no Brasil. (Id. p. 54).

Sobejam os relatos sobre a divulgação de livros, bíblias e tratados religiosos protestantes, a ponto de os relatos por vezes parecerem inverossímeis, mas em que pese uma inflação ou outra por parte dos relatórios dos propagandistas junto aos seus superiores nas Sociedades Bíblicas, estamos convencidos que esse trabalho foi

o mais eficaz na assimilação da fé evangélica nos primórdios da protestanização do Brasil, superando as agências de particulares envolvidas. Típico é o depoimento de Hanh, referente à proposta de estratégia missionária metodista para o Brasil.

Em muitos lugares tem-se espalhado numerosos exemplares das Escrituras Sagradas, e há muitos que desejam culto simples, *racional*, puro, e agradável a Deus. Há lugares onde não visitou pregador algum, onde, contudo, há quem deseje um Culto Dominical em língua inteligível. A todos esses fazemos a seguinte PROPOSTA:

Onde houver qualquer cidade, vila, aldeia ou vizinhança, dez pessoas que se comprometam a congregarem em um lugar conveniente, de manhã, ou de manhã e de tarde, obtenham este livro, e uma delas *faça as vezes de ministro*, dizendo no competente lugar as partes que lhe pertencem, e as outras dando as *respostas*, e juntamente com a primeira, fazendo as confissões gerais, etc. [...] (RANSOM, J. J. *O culto dominical*. Corte, 1878, *apud* HAHN 1989, p. 244, 245)²² (Grifo nosso)

De tal convencimento, recolhe-se o apoio no depoimento do historiador escocês quanto às adesões religiosas ao protestantismo:

O padrão foi comum, isto é, primeiro a pessoa ficava insatisfeita com a Igreja Romana *por causa de sua falta ética*, depois começava a ler a Bíblia distribuída por algum colportor ou missionário, em seguida algum contato com o missionário e, finalmente, a pública profissão de fé seguida de ocasionais visitas do missionário. Nos intervalos dessas visitas, que às vezes demoravam anos, o pequeno grupo de crentes mantinha o culto doméstico extenso todas as manhãs de domingo, para o qual os vizinhos eram convidados (Id. p. 257). (grifo nosso).

Como foi visto, anos depois o missionário Daniel Parish Kidder estava em Pernambuco exercendo a mesma atividade. “ [...] Kidder viajou por todo o Brasil distribuindo Bíblias com tanto ardor que os historiadores geralmente têm entendido, erroneamente, que ele fosse agente da ABS²³ e não missionário metodista” (REILY, op. cit. p. 78).

Na narrativa de do mesmo Hahn:

²² Hanh comenta sobre o livro: “O único interesse do livro é constituído pelo seu prefácio”(p. 243).

Kidder conta que, em 1823, um norte-americano que visitava Pernambuco deixou no escritório da alfândega uma grande caixa de Bíblias à disposição de quem quisesse tomar conta dela, isto sem nenhuma oposição. Isso aconteceu cerca de 16 anos antes de Kidder chegar aquela região. Ele dá detalhes de um padre de Pernambuco com quem jantou e que estava muito interessado em que a Bíblia fosse largamente distribuída ao povo.

Houve alguma resistência a Kidder e seus companheiros metodistas, mas elas se limitaram a alguns padres no Rio que publicaram artigos violentos em suas revistas. No entanto, os principais padres do interior, receberam com prazer seus livros, talvez para mostrar independência, ou pela escassez de material de leitura, mas “recebe-los com prazer” foi um relato comum (HAHN, op. cit. p. 250).

É importante lembrar que a resistência à distribuição de literatura protestante não foi somente de *alguns padres*, nem aos *metodistas*, nem no *Rio*. A prática foi universal no Império do Brasil. Curioso é que, muitas vezes em relação à tarefa de colportagem feita por estrangeiros, ministros religiosos ou não, a restrição não ganhava foros de violência como acontecia com os nacionais, e como se verá ainda, tantos foram os casos em Pernambuco.

Por outro lado, é fato que muitos ministros e leigos católicos recebiam e perscrutavam mesmo as escrituras protestantes pelos mais diversos motivos, que iam além da *independência* ou da *escassez de material de leitura* disponível. Também se indica que os padres tinham expectativas religiosas e existenciais em relação à sua fé.

E em um desses episódios no relato próprio Kidder, encontra-se a sua impressão:

Este clérigo tinha cerca de 50 anos de idade e era extraordinariamente parecido com o ex-Regente Feijó. Parte dos seus estudos fê-los em Portugal e parte no Brasil. Fora capelão do presídio de Fernando de Noronha. Devido as suas recentes mudanças de opinião acerca de pontos relevantes, sofrera considerável perseguição por parte do bispo e de colegas, mas não se mostrava abalado por tais circunstâncias. *Em sua opinião*

²³ *American Bible Society.*

a distribuição pura e simples de publicações e Escrituras entre as pessoas ou famílias que se dispusessem a lê-las e estima-las, era, no momento, a melhor maneira de ajudar o país. E com toda firmeza prosseguiu nesse programa, procurando-nos de vez em quando a fim de receber nova remessa de publicações evangélicas. (KIDDER, 1980, p. 112).

Em resposta a um relatório de missões realizadas por frades capuchinhos na sua diocese, o Arcebispo da Bahia publicou, em 1839,

uma carta na qual, não contente em fazer o mais caloroso elogio dos capuchinhos, atacou os protestantes num estilo em que fizeram bem triste figura tanto os seus sentimentos como inteligência.

Depois de acusar as Sociedades Bíblicas de lançar em circulação exemplares adulterados ou mutilados das Escrituras e de afirmar que os missionários protestantes pouco ou nada fizeram pelo bem da humanidade, pôs-se a proclamar que os da sua igreja saíam para suas missões “sem outra bíblia que os seus breviários”.

Em sua carta fez também alusão ao nosso trabalho no Rio de Janeiro, dando a entender que não tinha gostado muito da distribuição de folhetos que fizéramos em sua presença, no aniversário do colégio da emulação. Todavia, se tivesse lido os folhetos, poderia ter se furtado de fazer uma afirmativa, que sabiam ser falsa todos os brasileiros que leram, isto é, que “todas as palavras neles impressas eram blasfêmias contra a Igreja Católica Romana”. Nenhum dos folhetos que publicamos ou distribuimos no Brasil atacava a religião predominante no país. Em todos os casos, *tais publicações limitavam-se a expor os deveres cristãos e a exortar o leitor à prática da religião pura* (Id. p. 63) (grifo nosso)

O fato de se referir à Bahia e ao Rio de Janeiro, não intervém na relação com nossa província, pois aparece na declaração do mesmo missionário que “quanto ao estado religioso, a Província de Pernambuco não difere em muito das demais regiões do Império”. (Id. p. 107).

Em Pernambuco de igual forma, em 1836, o anglicano Charles Adye Austin exerce um papel importante também pela distribuição de literatura e leva à conversão ao protestantismo o Pe. Antônio José de Souza, fato que não se tornou incomum, que se tornou em meio a muitas perseguições, membro da Sociedade

Bíblica Americana²⁴ em 1840, na distribuição de literatura protestante. O nome de Austin não aparece, provavelmente por trabalhar com verbas do chamado fundo secreto.²⁵

Resolve-se recomendar ao comitê geral que faça uma doação de cem livros seletos em português e duzentos Novos Testamentos, em favor do Sr. Robert Landell, em Porto Alegre nos Brasil para serem ali distribuídos (14 de outubro de 1843; vol. 32, p. 65. *apud* REILY, p. 77).

Importante papel também foi desenvolvido pelo agente da Sociedade Bíblica Americana e companheiro de Kidder em vários empreendimentos, James Fletcher, que já estava no Brasil a partir dos idos de 1850. Fletcher tinha, dentre outras vantagens que lhe facilitavam a tarefa, a amizade do próprio Imperador (Cf. VIEIRA, 1980).

Mas esse trabalho tinha caráter eminentemente propagandístico, cujo resultado mais imediato era *apresentar* o protestantismo, diminuir as resistências e demonstrar a realidade de sua presença – ainda que incipiente e ocasional – na sociedade pernambucana.

Todavia, a sua relevância foi sempre registrada, e anos depois dos primeiros esforços, diz Hahn:

Este é importante e revelador documento a respeito da extensão e dos efeitos da distribuição de Bíblias no Brasil. Cerca de 1878 as Bíblias e Novos Testamentos eram vendidos, distribuídos, doados em muitos lugares do Brasil onde os missionários ainda não tinham chegado. Centenas e milhares de pessoas receberam a Bíblia, leram-na e compreenderam o suficiente para desejar um culto tal qual descrito em suas páginas. Formaram-se pequenas congregações leigas para ler e estudar este livro antes mesmo

²⁴ As sociedades Bíblicas eram associações voluntárias e independentes que se destinavam a distribuição de bíblias e tratados religiosos.

²⁵ Esta questão continua em aberto quanto à existência, ou não, de um “fundo secreto” gerado pelos protestantes para a produção de sua literatura. Segundo sugere a bibliografia disponível, imprecisa quanto à intencionalidade, ou não, do efeito, era impedir que a igreja de Roma soubesse com precisão o quantitativo de literatura distribuída universalmente.

que qualquer ministro ordenado chegasse. (HAHN, op. cit. p. 244).

Com o progresso da penetração da literatura religiosa protestante, à figura do vendedor ambulante e do distribuidor de livros juntou-se um aspecto formal, com locais específicos para a distribuição desses textos. Documenta Reily:

Vende-se por 1\$000 M., na rua direita 114 o Novo Testamento de N. S. J. C., traduzido [...] pelo padre Antonio Pereira de Figueiredo, este livro é muito recomendado a todos os mestres e diretores de aulas e colégios do Império do Brasil, para o adotarem como livro de instrução para os seu alunos, porque nele se acha o tesouro mais precioso que o homem pode exigir neste mundo, ele é a fonte de luz, a fonte de moral, a fonte de virtude, a fonte de sabedoria. Nele é incluído tudo quanto é necessário para fazer o homem sábio, e para está pronto para toda boa obra; este livro é a base da instrução [*nos países protestantes prósperos e adiantados*]. (Id. p. 78).

Segundo Vieira, a crise havida em Pernambuco nos anos setenta que culminou com a prisão de seu bispo, tem vários antecedentes, que incluem “clérigos insatisfeitos, bíblias, *ministros protestantes e colportores*”.

Em 1858, Flechter foi substituído por Robert Corfield, primeiro agente da Sociedade Bíblica Britânica nos estados do Pará, Amazonas, Maranhão, Pernambuco e Bahia, “fornecendo bíblias a Sociedade Missionária Americana de Pernambuco”.

Mediada ainda em seu início pela estratégia de colportagem, nova etapa da presença protestante em Pernambuco tem início a partir da década de 1860, e esse deve ser considerado efetivamente o momento da implantação do protestantismo na Província, colportagem conjugada à pregação e à ação proselitista que redundam na organização da primeira igreja protestante, a Igreja Evangélica [congregacional] Pernambucana, em 1873.

Every- Clayton, em referência já comentada sugere equivocadamente que:

Em meados do século passado, os únicos protestantes no Recife eram uns quatrocentos ingleses, que construíram uma igreja anglicana Holy Trinity Church, em 1838 [...] *Boa parte da comunidade inglesa freqüentava a Igreja.*

Mas, ainda na primeira metade do século passado [XIX], nada havia de culto em Português, embora a colportagem continuasse (EVERY-CLAYTON, 1998, p. 19) (grifo nosso).

Mas essa vivência religiosa anglicana no Recife parece pouco segura, ao tirar dos ingleses a atividade missionária tomada da citação anterior de Canton, de ser *impossível dizer até onde estes volumes penetraram, e o número de almas trazidas à luz da verdade*, porque, ao contrário das expectativas da colônia alemã, os ingleses não eram muito devotados às questões da militância religiosa, sendo mais crível o testemunho-diagnóstico do missionário John R. Smith, em 1873, quando fazia os levantamentos da sua nova base missionária:

A cidade é grande e populosa, com cem mil habitantes ou mais. *Encontrei aqui residentes ingleses e americanos.* São hospitaleiros e vivem sem formalidades. Existe aqui uma capela e um capelão do Consulado inglês, mas *infelizmente encontrei a capela com pouca freqüência.* (TM, abril, 1873) (grifos nossos).

Every-Clayton menciona o contato do missionário pioneiro Robert Kalley com agentes radicados há muitos anos em Pernambuco, dedicados à propagação de literatura. Diz a autora que, em 1859, “Kalley conversou com um vendedor de bíblias, chamado Schroeder, que lhe contou que chegara em Pernambuco vinte anos antes, isto é, em 1839” (EVERY-CLAYTON, op. cit. p. 19). Mas, para além dos aspectos incidentais, o pioneirismo da atividade proselitista, conversionista cabe à denominação congregacional.

Os congregacionais brasileiros são frutos da iniciativa particular do missionário andarilho Robert Reid Kalley, que depois de um período de atividade da Ilha da Madeira, de possessão portuguesa, dali expulso dali após forte

perseguição religiosa, migrou para o Brasil após curto interlúdio nos Estados Unidos. (EVERY-CLAYTON, 2000, CARDOSO, 1990, FORSITHY, 1986, 2006).

Robert Kalley fixou seu trabalho no Rio de Janeiro a partir de 1855 e de lá estendeu a sua ação para Pernambuco, que visitou “após a enérgica insistência dos seus colportores”. (TESTA, 1961, p. 10). Sobre Robert Kalley diz Cardoso, que era uma figura excêntrica e o apresenta, citando Braga, como o “*típico britânico não-conformista, individualista, espírito independente que caracteriza os puritanos [...]*” (CARDOSO, 1990, p. 202), fez o congregacionalismo pernambucano, como de resto o brasileiro, absorver muitas dessas suas características.

Essencialmente, ele “enfatizava o caráter independente de sua comunidade [...]” (Id. p. 327). Sua resistência ao vínculo com agências missionárias era devido, sobretudo, ao caráter sensacionalista com que as informações sobre os trabalhos missionários eram divulgadas por aquelas entidades no exterior, o que para ele não era estratégico, por chamar a atenção dos adversários sobre a atividade religiosa, e, apoiado pela sua condição financeira que lhe permitia independência e autonomia em relação a elas, também refletia aquilo que Cardoso chamou de “discrição neurótica”.²⁶ “Apesar da teologia marcadamente calvinista o missionário escocês optou por introduzir um sistema organizacional, que misturava sua tradição presbiteriana com a tradição congregacional de D. Sarah [sua esposa]” (Id. p. 327).

Mais tarde, o “Dr. Kalley, *incitado pelos trabalhos dos presbiterianos* que chegaram ao Rio de Janeiro em 1859, empreendeu o estabelecimento de uma missão evangélica permanente, neste estado [Pernambucano]”, mas eram “uns poucos, queriam-no ouvir” (ARAÚJO, 1906, p. 60) (grifo nosso).

²⁶ Referente às perseguições sofridas na Ilha da Madeira e a não despertar a hostilidade da religião dominante.

De sua sede no Rio de Janeiro, o reverendo Kalley, ao contrário das missões presbiterianas que se irradiaram primeiro para o eixo Rio-São Paulo-Minas, voltou sua atenção para Pernambuco, talvez como resultado de sua passagem por aquela província em 1855. A sua atividade missionária consistia essencialmente na “distribuição de bíblias, livros e folhetos de conteúdo evangélico e no contato pessoal com as populações”.

Para esse tipo de atividade, o reverendo Kalley contava com uma rede de alguns auxiliares nativos e portugueses, o que por motivos óbvios facilitava o contato com os populares. Manoel José da Silva Vianna era um desses agentes de venda e distribuição de tratados, e foi enviado a Pernambuco algumas vezes, já em meados dos anos 1860, sendo que o próprio Kalley esteve na província para inaugurar a primeira igreja protestante do Nordeste, em 1873.

Nos anos seguintes em 1860, o reverendo Charles Holden, então associado à Igreja Evangélica Fluminense de Robert Kalley, enviou a Pernambuco os madeirenses João A. de Souza e Antonio Marinho da Silva, que ali ficaram até 1868 para distribuir literatura (Cf. VIEIRA, 1980).

Kalley utilizou primeiro para os trabalhos de colportagem o próprio Antonio Marinho da Silva da Silva, converso de sua igreja no Rio, ali batizado e recebido como membro em junho de 1860, que vendia Bíblia aos ingleses em Pernambuco. Já nomeado colportor da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira em 1861, agora se vê trabalhando para o Missionário Kalley e para a Sociedade Bíblica, e “também vendia bíblias em Pernambuco em 1864”.

Mais tarde, em 1868, o mesmo Richard Holden, missionário representante da Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, relatava à direção da sociedade:

Nestes últimos seis meses, o colportor Antonio Marino da Silva, Pernambuco, tem vendido 156 Bíblias e 326 Testamentos, um

total de 482 volumes. Silva tem trabalhado com perseverança, exceto uns dias quando ele ficou parado devido a uma inflamação crônica no joelho. Ele tem problemas com isso. Como no caso do seu colega, Souza, ele tem enfrentado muita oposição nestes últimos dias, pois o Vigário-Geral tem feito tudo para impedir o seu trabalho (EVERY-CLAYTON, 1998, p. 21).

Como já foi mencionado, o modelo idílico dos padres que acolhiam irrestritamente a divulgação dessa literatura era uma perspectiva bem particular, e equivocada de Karl Joseph Hanh. O depoimento de Veiga é definitivo, ao referir-se ao Deão Joaquim Francisco Faria, governador do bispado nos anos 1860, é um dos principais protagonistas da história religiosa da província no século XIX: “embora liberal, segundo ele próprio se confessava e maçom, *moveu terrível campanha contra os protestantes e respectivas bíblia* (VEIGA, 1980, p. 21) (grifo nosso).

Vieira também lembra que o vigário da Sé mandou carta a todos os padres sobre as bíblias e os panfletos e, apesar de a autoridade civil não agir, começa uma intensa propaganda ultramontana no Jornal católico *A ESPERANÇA*.

Continua o relatório de Holden:

O colportor João A. de Souza, Pernambuco, tem vendido 77 bíblias, e 253 Testamentos, um total de 330 volumes. Eu enviei de Souza a Pernambuco em agosto para cooperar com Silva, e tenho motivo para crer que foi do SENHOR. Ele tem sido bem sucedido desde a sua chegada, o que mostra que há espaço para os dois trabalharem.

No ano seguinte, também em seis meses:

da Silva vendeu 52 Bíblias e 249 testamentos [...] e deu 1 Bíblia 29 testamentos. Foi-me uma surpresa agradável constatar que ele tem distribuído mais do que nesse período do ano passado – eu jamais esperava isso, dadas às circunstâncias atuais (Relatórios da SBBE. *Apud.* EVERY-CLAYTON, 1998, p. 22).

A perspectiva que Marinho oferece da situação religiosa de Pernambuco é pessimista: “Aqui em Pernambuco – escreveu ele – não se encontra pessoa alguma

que tenha gosto pelas coisas de Deus de sorte que é muito difícil persuadir alguém a comprar uma bíblia” (ROCHA, 1941, p. 256). Parece que a dificuldade estava mesmo em Marinho, porque a remessa de bíblias para Pernambuco continuava, e as informações dão conta da permanente procura, por razões diversas, dos exemplares dos tratados religiosos, como de resto também o atesta a reação católica. Havia uma diferença no acolhimento da distribuição de literatura quando partia dos estrangeiros ou dos propagandistas nacionais.

No ano de 1865, para fazer uma reação ao clero romano, o general José Ignácio Abreu e Lima, filho de padre, homem livre pensador e de idéias pré-socialistas, político opositor, promoveu a distribuição de volumes da Palavra de Deus entre várias famílias recifenses, e por esse motivo, caiu no desagrado do cônego Pinto de Campos que também era político brasileiro de muita projeção no Partido Conservador. O cônego saiu a público declarando que as bíblias editadas em Londres e Nova Iorque eram falsas (CÉSAR, 1972, p. 2).

A recorrência das ações o atesta Crabtree lembrando que “na década de 1860 e 1870, demonstrou Abreu e Lima que a religião recebia influxo do liberalismo que se manifestava no sentimento do povo brasileiro” (CRABTREE, 1906, p. 24). O papel desempenhado pelo seu livro *Bíblias Falsas, ou duas respostas ao Sr. Cônego Pinto de Campos, pelo Cristão Velho*, pode ser aquilatada pela sua inclusão no *Index Prohibitorum*. Isso produziu uma involuntária propaganda protestante; e dois anos mais tarde já se fizera o registro do “ajuntamento de algumas pessoas” em torno da novel congregação protestante (ARAÚJO, op. cit. p. 41). Com certeza isso foi um estímulo suficiente para que o substituto de Marinho tentasse fixar residência em Recife no ano seguinte.

Kalley, que mandara Marinho para Recife considerando o relatório de Holden que “Antonio Marinho andava doente com poucas forças para trabalhar e pouco fizera no mês anterior[...]” e estava para ser removido para tratar da saúde e

voltar posteriormente, optou pela sua substituição. Lembra Ferrer Araújo, quanto à propaganda protestante, foi “[...] o ano de 1864 justamente o período mais intenso” (ARAÚJO, op. cit. p. 41).

A oposição do clero, já mencionada no capítulo anterior, ainda será retomada na última seção deste trabalho. Em 19 de outubro de 1865, foi expedida uma longa circular ao clero sobre o procedimento quando aos colportores, e em 21 de novembro de 1865 circulou a Carta ao Vigário de Escada, dessa vez pretendendo estabelecer como deveria ser o procedimento policial, o que implica uma queixa a fim de apreender toda a literatura, bem como um processo, a fim de que pudessem ser condenados, segundo a compreensão que se tinha do Código Criminal, nos seus artigos 276 e 278, que entre outras coisas caracterizava como crime a negação de Deus e da imortalidade da alma, que obviamente não era o caso. Tal referência esclarece as menções anteriores ao controle político sob as diversas esferas do ambiente social, como já foi indicado em Escada e Nazaré da Mata.

O substituto de Marinho foi o mencionado diácono Manoel José da Silva Viana, que se tornou colportor ativo e conhecido na província. Viana, que foi iniciado na fé protestante pelo português José Gomes, teve a sua mente “violentamente abalada e despertada, aderindo à nova fé” em virtude da morte de sua filha única em Portugal, (ROCHA, op. cit. p. 50). Frequentou a Congregação em Niterói, filial da Igreja Fluminense organizada por Kalley, e foi batizado em 1866.

Como Kalley precisava de alguém para “trabalhar no importante campo da Bahia e Pernambuco” Vianna foi para Pernambuco, em 14 de agosto de 1868, onde passou seis meses, e relatou em princípios de 1869 que “vendia muitos volumes”. “O trabalho do irmão Viana [...] [influenciou] o Sr. Antônio Gonçalves da Cruz,

cognominado de Cabugá, que promoveu uma larga distribuição gratuita de exemplares da bíblia” (ARAÚJO, op. cit. p. 49).

Gonçalves da Cruz era personagem conhecido, tendo relacionamento direto com os movimentos insurrecionais do começo do século, e “livre pensador”, como já foi dito. No depoimento de Mota acerca do padre Muniz Tavares na Revolução de 1817, afirma: “Inversamente, seu liberalismo, mesclado com nacionalismo, não deixara de entender positivamente que *Antonio Gonçalves da Cruz, o Cabugá, só era detestado pelos portugueses por causa da sua afabilidade e livre maneira de pensar*” (MOTA op. cit. p. 257) (grifos nossos).

Nas suas passagens por Pernambuco, antes do seu estabelecimento definitivo, Vianna não restringiu sua atividade propagandista à capital, mas fez incursões pelo interior, principalmente pelas cidades de Garanhuns, Canhotinho, Limoeiro, Escada, Paudalho, Nazaré da Mata e Jaboatão, e por províncias vizinhas, vindo daí os seus primeiros contatos com o protestantismo na Paraíba (Cf. SANTOS, 2006).

Viana passou quarenta dias percorrendo o Nordeste entre abril e maio de 1874, e vendeu vinte e uma bíblias, quarenta e sete Novos Testamentos, cento e noventa e sete porções, num valor de pouco mais de dez libras. No mês de julho a notícia é que Vianna está em Pernambuco. Durante o mês passado ele vendeu 764 porções. (EVERY-CLAYTON, 1998, p. 52).

Parece que não era tão radical a considerada indiferença das populações locais que Marinho sugeriu, pois a venda de escritos religiosos se mantinha de forma invariável. O relatório de José Carvalho, abaixo, também se refere paradoxalmente à *indiferença do povo*, relatando, paradoxalmente como foi dito, o sucesso de Vianna.

Visitas ocasionais, assistemáticas, geograficamente restritas, não era exatamente uma “evangelização”, mas serviu para aquilo que as missões modernas chamam de “rede de contatos”, com o fim de iniciar uma aproximação com as populações, como hodiernamente se faz com populações indígenas. Como agravante, os provincianos não eram indígenas e tinham já arraigada sua tradição sociocultural e religiosa; portanto, qualquer coisa que atentasse contra a catolicidade nativa era objeto de marcada hostilidade.

Em 1874, o Sr. José de Carvalho, secretário da Sociedade Bíblica desde 1872, relatava à sua Missão:

Vianna tem feito algumas viagens para o interior [...] e tem sido mais bem sucedido ali do que na cidade... Ele é um colportor que trabalha muito para vocês. Se ele não é mais bem sucedido é devido a indiferença do povo [...] as vendas dele não têm estado de acordo com o meu desejo [...] eu esperava que ao envia-lo para aquela cidade, as vendas aumentassem, mas até agora isto não tem acontecido [...] tenho encomendado [...] cem bíblias para o depósito de Pernambuco (EVERY-CLAYTON, 1998, p. 52).

Segundo Gomes da Rocha, a atividade de Vianna não era proselitista, mas propagandística, porém, apesar do seu aparente sucesso, os limites financeiros fizeram Viana retornar ao Rio de Janeiro. As vendas não garantiam o provimento necessário nesse trabalho de Vianna, como ele mesmo descreve:

desde a minha visita a Pernambuco por duas vezes em tenho enviado um colportor para vender bíblias e outros livros ali [...] ambos sentiram a mesma dificuldade que Vianna na venda das Escrituras, e atribuíram seu relativo fracasso a grande falta de dinheiro entre os pernambucanos devido ao comércio parado (Id. p. 52).

A Sociedade Bíblica Britânica resolveu ajudar financeiramente Vianna que já colocara a situação em março de 1876, em carta à esposa do missionário Robert Kaley, Sarah Kalley:

A senhora sabe que a Sociedade [Bíblica] queria que eu saísse daqui devido as vendas pequenas. Eu pensei que vocês queriam que eu ficasse aqui para convidar almas a virem ao Senhor Jesus e ajudar os crentes neste lugar. Se a única razão para permanecer fosse a venda de livros, eu não ficaria nenhum minuto mais, pois o nosso irmão J. está empregado por Sr. Smith (um pastor americano) e ele tem testamentos de Lisboa a venda por 300 reis e Bíblias por um mil reis e folhetos muito baratos, e *ele* vende nada ”.

Já que não vendo nada em Pernambuco [?] eu viajei por conta própria para Escada e Gameleira [**Pernambuco**] [...] no dia 10 eu cheguei a um lugar *onde se encontram duas enormes famílias de crentes*. No dia 11, andei... ao lugar chamado Lagoa Seca. Fui à casa de uma família de crentes onde deixei meus livros... No dia 13 nos reunimos para o culto a Deus, pela manhã éramos 26 pessoas, à noite 30. Tivemos um domingo muito feliz. No dia 14... à um lugar chamado Nazaré... Graças ao Senhor Jesus Cristo vendi todos os livros que eu tinha, e o povo ainda queria mais (Id. p. 52) (grifo dele).

Todavia, “em 28 de outubro o Sr. Carvalho [que tinha um depósito de bíblias na Corte], resolveu mandar o Sr. Viana a Pernambuco”, em 1872. Em novembro, “o senhor Viana esperava para partir para Pernambuco com sua senhora e duas filhas [...] ia ganhar 80\$000 mensais quando estava acostumado a ganhar o dobro”; (ROCHA, v. 3, op. cit. p. 202), fato ilustrativo do desprendimento do novo colportor e que caracterizou as missões protestantes. Assim, ele foi para Recife em 1872, com a família, e usou as dependências da sua casa como ponte de propagação do protestantismo.

A origem dessa igreja merece ser exaltada por significar, eloquentemente, a atuação poderosa em favor de um *pequeno grupo de crentes que, sem ter quem os guiasse pastoralmente, dedicava-se com muito amor, a divulgação das Escrituras e se congregava informal e habitualmente para o culto a Deus* (CÉSAR, 1972, p. 1) (grifo nosso).

Viana foi particularmente perseguido. Diz Ferrer Araújo que “nas localidades do interior o povo apupava-o, vigários e autoridades policiais o seqüestravam e queimavam os livros nas feiras e os hotéis lhe negavam

hospedagem [...] Quantas vezes foi injustamente preso e espancado?” (ARAÚJO, op. cit. p. 18).

Em 14 de novembro de 1872, Vianna partiu para o Recife e de lá escreveu:

Aqui encontramos muita alegria entre os irmãos. Os alugueis são caros assim como os comestíveis e tudo mais. No domingo 1.º de dezembro tivemos uma reunião no lugar de costume, pois ainda não tinha minha própria casa para ser a nova sede dos cultos. Na semana comprei 6 bancos, 3 lâmpadas, etc. Ontem, 8 de dezembro foi a primeira vez que nos reunimos para render culto a Deus (na nova sede). Estiveram presentes 19 pessoas de manhã e 27 de tarde. Dezesete pessoas deram seu nome para matrícula na Escola Dominical. (a) Manoel José da Silva Viana – Doze Patos do Paraíso, Pernambuco. (ROCHA, op. cit. p. 314).

A comunidade inaugurada pelo diácono Vianna apontou importante distinção em relação a outros grupos. Mesmo com os intervalos da presença do colportor no Recife, e ao contrário dos metodistas e batistas mais tarde, a comunidade não se dispersou e foi achada congregada quando da organização formal da igreja, em outubro de 1873, mesmo havendo na cidade o trabalho já iniciado pelos presbiterianos.

Quando o missionário presbiteriano chegou para iniciar suas missões, em 1873, relata em 28 de fevereiro sobre o trabalho de Vianna:

A obra começara aqui. Uma carta do irmão Lane [missionário em São Paulo], há poucas semanas informou-me a respeito de um colportor nesta cidade. Contudo já ouvira falar dele [...] É um homem de certa idade; seu nome é Manoel José da Silva Vianna. É português viveu no Rio perto de vinte anos, e é diácono da igreja do Dr. Kalley ali. [...] por três vezes visitou esta cidade. A primeira em 1869, quando permaneceu aqui seis meses *sem obter resultado algum*. Na segunda visita, de nove meses, chegou a reunir dez a doze pessoas ao seu redor. Voltou agora pela terceira vez em novembro último e trouxe a família. Tem um grupo que julgo ser de uns trinta, consistindo de *brasileiros, mulatos, mestiços de índios e negros, mulheres e crianças*. Dr. Kalley prometeu-lhe vir aqui em maio. Ele está certo que seis ou sete serão batizados, e pensa que talvez até uns quinze ou dezesseis.

Tem ele culto duas vezes por domingo e às quartas-feiras à noite, além de uma reunião de cânticos de hinos, segundas-feiras, à noite. *Assisti várias reuniões.*

O pequeno auditório, com suas bíblias abertas, estava bem disposto, atento, parecia bem devoto.

No encerramento da reunião, quase todos, senão todos os presente, vieram apertar-me a mão.

O senhor Vianna parece muito satisfeito com a minha chegada. Disse-lhe que estou esperando o Sr. Boyle e esposa. Ele me disse que há lugar na cidade para três igrejas. (TM, fevereiro de 1873) (grifos nossos).

Apesar desse diagnóstico quanto às possibilidades para o estabelecimento do protestantismo, o missionário Robert Kalley, num gesto extemporâneo a ser considerado, quase desistiu do trabalho em Pernambuco em 1877, mandando encerrar as atividades da congregação no Recife, quando ela já se radicara em outras cidades da Província.

Apesar de Pernambuco assistir à efervescência trazida com o clímax da Questão Religiosa, que foi a prisão do Frei. D. Vital, diocesano de Pernambuco, não havia tranquilidade para o trabalho de Vianna, que sofreu diversas ações hostis por parte do clero e de autoridades subalternas. Era de se esperar que a Questão Religiosa catalizasse toda a atenção das hostes eclesiásticas.

Depois da minha última carta, o inimigo levantou a pequena oposição à verdade. Pouco mais de duas semanas atrás fez com que as autoridades interferissem nas reuniões do Sr. Vianna.

[...]14 do corrente, o sub-delegado e um polícia [inspetor] de quarteirão [...] interromperam-no ...proibindo-o de continuar as reuniões. Ele apelou ao Chefe de Polícia, mas este negou-se a tomar providências. Ele está agora empenhado junto ao Presidente da Província. Se nada conseguir vai apelar às autoridades no Rio.

Parece-me que o presidente está demorando muito a responder-lhe; mas, *paciência é a palavra de ordem dos brasileiros.*

As acusações contra o Sr. Viana são que ele se apresenta como enviado de Deus e que combate a virgindade da Santa Virgem.

Não querendo provoca-los o Sr. Vianna não continuou tão logo recebeu a intimação.

É apenas uma questão de direitos: a Constituição e as leis estão do lado dele.

A interferência da polícia foi ótima propaganda do culto. Dois ou três jornais já o noticiaram. A *União*, o órgão jesuíta, publicou artigo contra o Sr. Vianna, a que o Sr. Ciríaco, um

membro da igreja do irmão Chamberlain em São Paulo, publicou uma resposta em que apresenta os pontos principais da fé professada pelo Sr. Vianna [...] o credo protestante vem ao conhecimento público. (TM, 01.73)

No mês seguinte, no dia 30, são examinados²⁷ os primeiros candidatos ao batismo, já em função da vinda esperada do missionário Kalley, que na cidade realizou conferências públicas sobre a Palestina no Teatro Santo Antônio, e também celebrou três casamentos.²⁸ As atividades que haviam sofrido interrupção eram agora reiniciadas na mencionada Rua do Pilar, 3. Os relatórios que Vianna enviava davam conta de que o trabalho continuava promissor.

O Barão de Lucena, então Governador da Província, liberou reuniões apenas na casa de Viana para sua família. Novo incidente teve lugar em 19 de junho, e nova reação da imprensa se verificou. Dessa vez, também devido à ação anterior, conforme pedira o Barão de Lucena (que ficara insatisfeito com a ação da polícia no episódio), esse decide outra vez a favor dos protestantes.

Em setembro, num clima de "histeria religiosa", em plena tensão católico-maçônica, o Dr. Kalley chegou ao Recife para realizar algumas cerimônias previstas anteriormente. Kalley registrou-se como ministro religioso e já no dia 17 realizou o primeiro casamento, sem maiores problemas. No dia 19, realizou os batismos, ocasião em que fundou a igreja Evangélica Pernambucana. No dia seguinte, apresentou a mencionada conferência pública sobre a Palestina no Teatro Santa Isabel, para grande assistência, inclusive de autoridades locais. No dia 22, quando realizava um outro casamento, foi atacado por uma turba que o obrigou a

²⁷ Examinar é o processo pelo qual a autoridade eclesiástica interroga o converso sobre questões de fé e ordem, para admiti-lo ao batismo.

²⁸ Os casamentos de acatólicos haviam sido regulamentados principalmente pela lei 1.144, de 11 de novembro de 1861, e regulamentados pelo decreto imperial 3069 de 17 de abril de 1863.

procurar o cônsul para relatar os fatos e pedir providências. No dia 26, novos incidentes foram dispersados pela cavalaria da polícia.

No dia 19 de outubro, o reverendo Kalley organizou a primeira igreja na cidade com doze membros, ocasião em que o diácono Vianna se obrigou a mudar com a comunidade para um lugar maior, acomodando-se na Rua Augusta, 190.

A igreja Evangélica Pernambucana não pertence a nenhuma denominação estrangeira; não é presbiteriana porque essa considera válido o batismo romano e pratica o batismo de crianças; aproxima-se mais da denominação batista, mas prefere ter a liberdade de admitir a comunhão qualquer crente fiel obediente ao Senhor [...] É, pois, uma igreja brasileira... A igreja Evangélica Pernambucana considera-se filha da Igreja Evangélica Fluminense e convêm conservar esse sentimento e estreitar o laço entre as duas igrejas, através de uma correspondência regular [...] e por quaisquer outros meios. Será conveniente formar uma associação das igrejas que aceitam os 28 artigos da Breve Exposição.

Era assim que Kalley via a identidade denominacional das igrejas por ele iniciadas, conforme um texto de seu filho adotivo e biógrafo, João Gomes da Rocha (EVERY-CLAYTON, 1998, p. 69).

O caráter que Kalley e seu temperamento ficaram impressos nas comunidades que organizava, como já foi mencionado. Afirmando a dependência da igreja Pernambucana *filha da Igreja Evangélica Fluminense*, não indica *a quem convém conservar esse sentimento*. O comentário de Every-Clayton também parece incompleto, referindo-se a *um texto de seu filho adotivo e biógrafo*, apontando o perfil das comunidades, sem a indicação de *qual* seria tal texto.

Os novos incidentes que se verificam no dia 22, quando, durante o casamento de João Fonseca e Francisca Tereza de Jesus, o local foi alvo de um tumulto popular que acabou em apedrejamento, sendo necessário outra vez que o missionário instasse junto às autoridades pelo seu direito de celebrar os casamentos acatólicos, conforme a legislação vigente desde 1863. Cessados os primeiros

inconvenientes, o reverendo Kalley voltou para o Rio de Janeiro em 10 de novembro do mesmo ano.

Kalley mesmo descreve a sua estada em Pernambuco:

Durante a primeira semana tivemos quatro reuniões [...] 20 a 30 pessoas [...] à noite a Ceia do SENHOR, quatro comungaram. Quarenta expectadores.

Durante a segunda semana, 5 reuniões, além de conversações, pedidos para informação acerca dos casamentos [...]

Durante a aquela semana tivemos 7 reuniões [...] a igreja [...] decidiu unanimemente receber 12 pessoas como membros [...]

Sexta-Feira dia 17 [...] 3 casais se casaram [...] os corredores ficaram superlotados.

Na segunda-feira entrei com um pedido para usar o pequeno teatro, e fui aceito. Mas quando fui lá na sexta-feira o dono hesitou, porque ouvira falar que eu era jesuíta.

Dia 19 [...] dentro dela [na congregação] e na rua perfeita ordem e silêncio.

No dia 20, reunião no teatro [Sta. Isabel]. Número tremendo. Muitos saíram – mas talvez uns 200 e 300 ficaram e ouviram com muita atenção. Entre eles, o vice-presidente, o chefe de polícia, juizes, advogados [...].

[No casamento do dia 22] o Sub-delegado avisado antes da reunião, e mandamos busca-lo. Quando a multidão começou a tumultuar, ele não tinha nenhum plano de ação. Entrou e acusou de pecado, de termos feito não um casamento e, sim, um ato de prostituição. Ele nada sabia da lei do Império que autoriza o casamento acatólico e não queria acreditar. Quando o sub-delegado saiu, como eu pensei, para espalhar a multidão e manter a paz, eu segui imediatamente com a Sr^a. Kalley. Nenhuma autoridade da polícia perto da praça, mas ruas cheias de ralé. Mal começamos a andar quando a gritaria, os brados e os assobios começaram. Talvez um número de não menos 600 pessoas e parecia uma situação muito alarmante. Procuramos refúgio em casas, mas as portas eram fechadas. Jogaram tijolos, pedras e lama. Durante todo o episódio alguns do nosso povo e seus amigos ficaram nobremente ao nosso lado, e tendo ido uns 500 ou 600 metros, acompanhados pelo motim [...] (o texto de Kalley termina aqui).

Finalmente, uma casa na rua do Caldereiro ofereceu abrigo ao casal.

Em Pernambuco eu e minha esposa estávamos expostos a um ultraje semelhante [no contexto, a um outro ocorrido no Rio de Janeiro/Joyce] nas ruas e corremos grande risco, ao ponto de ter eu que pedir proteção ao Capitão Doyle, cônsul de Sua Majestade Britânica ali (EVERY-CLAYTON, Id. p. 30-33).

Em toda essa conjuntura “a autoridade diocesana de Pernambuco não silenciou”.

Procurou impedir a difusão da bíblia e livros evangélicos até com “atos violentos praticados pelas autoridades e particulares contra os vendedores e distribuidores de bíblias” (ARAÚJO, op. cit. p. 18).²⁹

A repercussão, porém, foi negativa e a imprensa tomou a defesa dos protestantes:

inqualificável atentado, praticado pelo Sr. Sub-delegado do 1º distrito de São José, impedindo ilegal e arbitrariamente práticas religiosas que em sua casa fazia o Sr. Manoel José da Silva Vianna. Apesar de exercer o Sr. Vianna um direito que a nossa Constituição confere a todo estrangeiro foi ele contestado por um agente da autoridade que contava com o apoio do seu superior, o Sr. Dr. Chefe de Polícia, que entendeu deve sancionar tudo quanto fizera seu arbitrário sub-delegado [...] Sempre esperávamos que [...] encontraria o Sr. Silva Vianna apoio e garantia na preconizada independência e enciclopédica ilustração do Sr. Dr. Lucena. (OL, 23.04.1873).

Parece incrível que esta lamentável ocorrência se tenha dado em uma terra em que, não há muito, feridos de indignação, seus habitantes anatematizaram a pena imposta por um bispo católico ao distinto cidadão Abreu e Lima, vítima do fanatismo.

Parece incrível que homens que louvaram naquela época os protestantes por terem aberto seu cemitério para dar sepultura decente ao cadáver daquele ilustre pernambucano condenado a ser pasto de cães e corvos – apedreje hoje um venerando pastor da igreja evangélica. (VC, 25.10.1873).

Nova etapa da inserção do protestantismo se inaugurou com a chegada da missão Presbiteriana, em janeiro de 1873, que seria liderada por John Rockwell Smith. Para o bem ou para o mal, a chegada dos presbiterianos representa uma variação completa na atividade missionária em Pernambuco.

²⁹ Essa consideração de Ferrer Araújo deve ser lida com cautela. Que a autoridade diocesana teve iniciativas no sentido de obstruir o proselitismo protestante, isso é verdade e compreensível, principalmente a distribuição de literaturas. Quando à ação violenta, que de fato existiu, a cumplicidade da autoridade diocesana precisa ser assinalada com prevenção.

Todas as indicações sugerem que a impregnada subordinação cultural existente no país, como notou Veiga, seria fator determinante nesse processo. A percepção que se acomodara na mentalidade brasileira da “diferença qualitativa”, ou da superioridade da figura do estrangeiro em relação aos nativos é definitiva.

Já houve a oportunidade de fazer uma indicação no que refere à colportagem. Os propagandistas brasileiros eram em geral vítimas do expediente da violência física e legal na resposta às suas atividades, enquanto os estrangeiros sofriam, via de regra, a interpelação pela imprensa, ou os pronunciamentos da igreja católica, confisco rarissimamente, tendo a seu lado o *status* legal resguardado por seus representantes diplomáticos.

Isso também fica evidente na reação da imprensa contra os atentados sofridos por Vianna, quando menciona que “apesar de exercer o Sr. Vianna um direito que a nossa Constituição confere a todo estrangeiro foi ele contestado por um agente da autoridade [...]” esquecendo que esses direitos também estavam estendidos aos nacionais, o que já era amplo objeto de debate.

Em segundo lugar a presença presbiteriana tinha o respaldo de uma sólida estrutura institucional, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos da América, com seu aparelho burocrático, seus mecanismos de formação dos agentes e o aporte financeiro. Os missionários americanos obedeciam a uma estratégia definida, operacionalmente fixada, como fica evidente, por exemplo, nos relatórios do missionário Smith, não sendo diferente com os demais religiosos da missão.

Sob o influxo desses elementos, o estrangeirismo e o aporte institucional-estratégico, a missão presbiteriana, principalmente, e depois os metodistas e os batistas, alteraram definitivamente as fórmulas de intervenção religiosa, o que

eventualmente também beneficiou o núcleo autóctone da pequena igreja congregacional fundada por Vianna.

As referências públicas – autoridades, imprensa, população – se referem a Smith e aos demais estrangeiros como “o americano” “o inglês”, por vezes por causa de seus dotes físicos, ao passo que Vianna é tratado como “o bufarinheiro Vianna”. Exemplarmente, pode-se apresentar os diálogos atribuídos aos incidentes que aconteceram à fundação da Igreja Presbiteriana do Recife, em agosto de 1878:

- Até que o americano é bonito e garboso! Adoro homens de barba!

E suspirando e revirando os olhos dizia:

- É uma pena, um homem tão bonito metido nesse negócio de crente. Eu vou terminar indo a uma reunião deles [...]

Enquanto a outra beata retrucava:

- Estás doida mulher? Logo você elogiando este gringo grandão. Eles são perigosos, são crentes, inimigos de Roma, da Igreja. Não visse o que o padre disse? Onde está tua cabeça, mulher? (SOARES, GUEIROS, PEREIRA, 1979, p. 7).

Crabtree, por sua vez, descreve a estrutura e o perfil da comunidade de Vianna:

A grande personalidade do Dr. Kalley contribuiu para o desenvolvimento de independência e individualismo. As igrejas são nacionais e foram desenvolvidas sem auxílio e a influência de missionários³⁰ estrangeiros. *As pesadas responsabilidades econômicas dificultaram o desenvolvimento do espírito missionário das igrejas e conseqüentemente a denominação crescia lentamente.* [Embora valorize sua espiritualidade afirmando que:] [...] sempre exercia uma forte influência espiritual em proporção ao número dos seus membros (CRABTREE, 1937, p. 32) (grifo nosso).

John Rockwell Smith nasceu em 29 de dezembro de 1846, em Lexington, Kentucky, “provinha, pois de fidalga e culta extirpe americana, e disso tinham ciência mui poucas pessoas das suas relações, porque o Dr. Smith não tinha por

³⁰ A afirmação de Crabtree deve ser entendida como a ausência de vínculo com uma agência ou igreja estrangeira, porque efetivamente a igreja congregacional que se estabelece no Brasil, foi sim objeto de auxílio, e particularmente, de missionários estrangeiros.

hábito alardear os privilégios de que era dotado, socialmente falando [...]” (VIANA, 1978, p. 06). Dos pais de Smith, diz o mesmo Vianna, “era a sua têmpera e envergadura em tudo idêntica à dos puritanos, ou dos santos peregrinos que povoaram a grande República, *para fruírem desembaraçadamente a liberdade de consciência pela qual estavam dispostos a verter o seu sangue [...]*” (Id, p. 06) (grifo nosso).

Apontando cedo a tendência para o ministério religioso,

freqüentou primeiro a Universidade da Virgínia. Primava este estabelecimento por dar aos seus alunos *sólido preparo, hábitos de estudo, e como diadema de tudo isso, independência de caráter*. Nesse ambiente, *impregnado de responsabilidade individual*, foi forjado o caráter do ínclito pioneiro do presbiterianismo no Nordeste. (Id. p. 07) (grifo nosso).

O esboço biográfico do pioneiro importa, sobretudo, porque a tarefa e a estratégia são impregnadas da visão de mundo do homem, e como toda sociedade apresenta um sistema e um modelo sobre o qual repousa sua concepção e prática, Smith herdara a sua, que agora se debateria com um universo antagônico ao seu.

No Union Seminary onde foi estudar após graduar-se em Virgínia, Smith foi aluno de Robert Dabney, de quem também o foram Eduardo Lane e Jonh Boyle, dentre outros missionários presbiterianos no Brasil, e de quem “receberam as marcas da rigorosa ortodoxia que os distinguiu por toda a sua vida ministerial”. Graduado em 1871, foi ordenado em dezembro do ano seguinte, vindo então para o Brasil. Com 26 anos, já havia resolvido devotar-se à obra missionária no exterior.

No mesmo período, quatro meses após a chegada de Smith, outro missionário presbiteriano, John Boyle, aportou no Recife, em 15 de abril, com sua esposa: “não puderam suportar por muito tempo o clima nordestino [...]” (FERREIRA, 1992, p. 158). O clima e outros aspectos geográficos e de salubridade

foram sempre um problema para os missionários estrangeiros, apesar do otimismo de Smith, indicado a seguir.

A primeira carta de Smith é definitiva em relação à compreensão que desenvolveu da sua tarefa, e oferece o seu primeiro diagnóstico de Pernambuco, por isso, apesar de mais extensa, vale a pena ser transcrita.

[Na vinda passou pelo] Pará [...] não há sequer um ministro evangélico [...] um escocês que mora ali há muitos anos distribui bíblias [...] e se diverte muito escrevendo artigos nos jornais a respeito dos sacerdotes.

[Em Recife] Um grande número de navios entra e ancora no porto interno assim formado. Corre pela cidade um rio tortuosos, o capibaribe, dividindo-a em três setores [...] Recife, [...] Santo Antonio, [...] Boa Vista [...] atravessado por um grande número de pontes [...]pavimentadas com pedras desiguais.

A parte mais importante da cidade é densamente construída. Muitas das ruas são bem estreitas [...] desconexas e tortas.

Muitas das casas aqui são brancas [...] telhados de cerâmica [...] residências cercadas de grandes terrenos, cheios de uma profusão de folhagem tropical. Altos muros de pedra ou tijolos cercando estes terrenos tiram muito da beleza geral do conjunto.

Em torno da cidade existe um bom número de Vilas poucas milhas de distância, acessíveis por trem. *A província de Pernambuco é densamente povoada*; nela existe um grande numero de cidades, algumas delas com alguns milhares de habitantes. Temos uma estrada de ferro estendendo-se por 80 milhas para interior e mais algumas em estudo (grifo nosso).

A percepção da distribuição física, também apontada anteriormente, importa porque lhe fornecia uma noção parcial da tarefa a ser enfrentada.

O clima deste local é bom.³¹

O sol é muito forte, mas há uma brisa fresca e agradável durante o dia e as noites são confortáveis. Uma proteção contra o sol é um artigo necessário do trajar.

Fui informado que a saúde no lugar em geral é muito boa; a minha tem estado boa desde a minha chegada. Minhas impressões das coisas externas são muito boas.³²

A cidade é grande e populosa, com cem mil habitantes ou mais. Encontrei aqui residentes ingleses e americanos.

³¹ Embora tenha sido razão de retorno de muitos missionários que o sucederam, alguns chegando a óbito ao provar o nível de insalubridade trazida pelo clima como afirmamos.

³² Para Recife eram trazidas pessoas dos estados vizinhos, onde o serviço médico era mais precário.

São hospitaleiros e vivem sem formalidades. Existe aqui uma capela e um capelão do Consulado inglês, mas *infelizmente encontrei a capela com pouca freqüência* (grifo nosso).

Depois Smith passa a descrever o cenário religioso, provavelmente ajudado por residentes anteriores, pois o escasso período entre sua chegada e seu relatório não lhe permitiriam uma análise mais acurada.

Esta cidade conhece pouco do cristianismo evangélico, apesar de suas muitas igrejas.

Os padres têm vida escandalosamente aberta³³, e o povo não esconde seu desprezo por eles. A religião católica não tem domínio sobre o povo, exceto em sua herança ancestral [...] porque seus pais o foram. Insultam seus sacerdotes, mas (alguns deles) tiram seus chapéus quando passam pelas igrejas onde estes sacerdotes desempenham seus ritos idólatras. As mulheres estão sob maior influência dos padres. Os homens não se importam; não sendo fanáticos, mas totalmente indiferentes. Desacreditam de qualquer dos dogmas de Roma que lhes agrade, mas rejeitam o nome de protestantes.

Não têm qualquer concepção da religião verdadeira. Creio podermos achar em sua triste situação atual, além da ordem geral do mestre, um exemplo forte em seu exemplo para pregarmos a eles.

Um cavalheiro presbiteriano escocês, que reside aqui a alguns anos, e parece ter estudado os sinais dos tempos, deu-me a opinião que alguns missionários zelosos e ativos poderiam mudar o caráter dessa terra, pela benção de Deus. Diz haver uma evidente insatisfação, e o uma avidez por algo melhor na mente brasileira [...] Pensa ser essa uma grande necessidade desse país; os primeiros a chegar terão que lançar a semente, e outros introduzir-se-ão em seu trabalho. Diz que os brasileiros odeiam os britânicos, ele sabe, embora o neguem, mas gostam dos americanos.

A referência à educação como estratégia missionária é importante porque, somente tardiamente, no fim do período aqui estudado, os presbiterianos vão se voltar para esse modelo de intervenção, apesar de ser o expediente preferencial dos

³³ Nogueira informa: “Mas na cidade episcopal de Olinda, no ano de 1865 ‘vivia com sua amante em sua casa em Bultrins, atual Bairro Novo, o monsenhor Joaquim Francisco de Farias, Deão do Cabido de Olinda, governador da Diocese das vacâncias de D. João Marques Perdigão e de D. Manoel de Medeiros. Por pouco não foi bispo da cidade”. E mais adiante, citando nota do *Diário de Pernambuco*, “‘O nosso clero é o que é, não tanto por culpa própria, mas porque assim o fizeram’. Não era necessário explicar, a má fama era pública; não havia qualquer intenção de denegrir ou caluniar, ou maldizer, até pelo contrário, com boa vontade e esperança se louvava a reforma introduzida pelo bispo [Cardoso Ayres, em 1869]”. (NOGUEIRA, 1986 p. 55 e 61).

protestantes, principalmente no Sudeste e no Norte, e objeto das primeiras recomendações dos exploradores protestantes ainda no período da Independência, como se infere da seguinte observação: “sob a recomendação *e pedido* de alguns amigos daqui, abri uma escola diária [...] *geralmente* crê-se que o estabelecimento de uma escola de aprendizagem *sobre princípios largos e liberais*, será um dos meios *mais diretos* de acesso ao povo desse país” (SPALDING, 1836, *apud*. SELLARO, 1987 p. 155) (grifos nossos).

É possível entender a referência aos “mais diretos”, porque era crença mais ou menos universal entre os protestantes que em grande medida a oposição que se manifestava e as condições gerais da sociedade brasileira derivavam da ignorância. Além disso, a prática religiosa do protestantismo, com acento sobre o uso da bíblia nos cultos, sua leitura devocional, a utilização de hinários, imprensa e literatura em geral, demandavam a prática da leitura, o que a tornava a educação um elemento imprescindível para solidificar a confessionalidade dos conversos, além dos seus efeitos sociais e ideológicos, esses discutidos no capítulo final.

Mesmo que o instrumento principal para a alfabetização e o estudo fosse a Escritura Sagrada, a questão acerca da prioridade do instrumento educativo ou do modelo tradicional de propaganda a catequese dividiu, em vários momentos, os protestantes no Brasil. A alocação de recursos humanos e financeiros estava na base da discussão, entre os que afirmavam que homens e dinheiro deveriam ser gastos na atividade religiosa e os que insistiam na dilatação dessa última em aspectos sociais.

Smith continua seu relato:

Exatamente neste momento o bispo, um moço de 26 ou 27 anos, está em discussão com os maçons. Essa discussão vem correndo há alguns meses, e torna-se calorosa.

As irmandades são o principal poder da igreja – o poder monetário.(grifo nosso).

Até onde pude me certificar, não conheço nada desfavorável ao nosso estabelecimento aqui. De outro lado, também não sei de

qualquer coisa especialmente favorável, a não ser que a discussão entre o bispo e os maçons assim se desenvolva. [Favoravelmente].

É verdade que temos tido muita febre amarela atualmente entre os navios [...] Nessa cidade existe pouca ou nenhuma, i. é, nenhuma a que se possa dar importância, talvez um caso ou dois. Este me parece um lugar realmente saudável.³⁴

Associando-me tão pouco aos brasileiros como tenho feito, creio ser melhor ter um professor por algum tempo, por causa da minha pronúncia (TM, set. 1873) (grifo nosso).

A esses comentários preliminares de Smith, soma-se a descrição de Crabtree, a partir dos relatórios enviados pelo general H. T. Hawthorne, representante americano para a imigração em São Paulo, que enfoca a conjuntura *favorável* oferecida pelo Estado brasileiro. Em que pese que nem tudo era tão simples como supunha o relato, é importante apreciar a expectativa que se lançava à sede da missão batista em Richmond:

Primeiro, o governo é justo e estável, sabiamente administrado, oferecendo ampla segurança de vida, liberdade, e propriedade; governo que reconhece os méritos e pune prontamente os criminosos. São recebidos com corações abertos imigrantes industriais de todos os países estrangeiros, e especialmente os da América do Norte, oferecendo-lhe toda facilidade e proteção necessárias para o seu progresso e prosperidade (HAWTHORNE, *apud*. CRABTREE, *op. cit.* p. 42)

O diagnóstico de Smith precisa então ser observado com mais vagar, assim como contido o entusiasmo de Hawthorne, aparentemente despercebido, que em matéria de religiosa, não se “pune prontamente os criminosos”. Embora afirme que *as mulheres estão sob maior influência dos padres*, é entre elas, como já foi indicado, que o protestantismo alcançou razoável resposta à sua pregação, como mostram os dados estatísticos (LT-IEP, 1873-).

³⁴ “[Recife] colabora para a migração da mão-de-obra em direção ao sudeste... condição sanitária da cidade *particularmente deplorável* nos fins do século XIX contribui certamente para a elevação da taxa de mortalidade local”. (PERRUCCI, *op.cit.* p. 40) (grifo nosso).

Ao mesmo tempo, *os homens não se importam, não sendo fanáticos, mas totalmente indiferentes. Desacreditam de qualquer um dos dogmas de Roma*, mas também não se deve esquecer que as confrarias, principalmente as irmandades, eram segmento fortíssimo dentro da igreja pernambucana, *o principal poder da igreja – o poder monetário*, como o revelou também a Questão Religiosa, muito embora o seu caráter associativo, de grêmio social, tivesse acento às vezes maior do que seu caráter religioso.

Após a sua chegada, Smith escreveu regularmente relatórios à sede da missão nos Estados Unidos.³⁵ Conhecia a atividade de Vianna e curiosamente declarou: “pode parecer estranho me reunir com este grupo mesclado [...]”, mas informa que “muito aprecia” fazê-lo. O sentido do comentário de Smith é uma postura geral entre os missionários, ao atribuírem um ponto de (des)qualificação a esses nativos, devido àquela ideologia de subordinação cultural, que se estabelecia no anverso do desenvolvimento civilizatório, e inevitavelmente na polaridade católico-protestante.

Passou a implementar um ritmo mais intenso às suas atividades, pregando um auditório regular de 20 a 25 pessoas aos domingos, dando cursos bíblicos nas quartas-feiras e realizando “leitura bíblica” nas quintas, como parte dos exercícios religiosos da congregação nascente.

Finalmente iniciei meu trabalho normal de pregação. Tomamos uma casa na parte central da cidade, em Santo Antonio [...]. Li meu primeiro sermão [...] no dia dez deste mês, para um público de dez adultos, creio, incluindo o Sr. Boyle e duas ou três crianças. Por enquanto, prego somente nas manhãs de domingo. Meu público no dia 17 foi de sete ou oito adultos, no início do culto, e quinze no final. A frequência do dia 24 foi de aproximadamente vinte e cinco adultos, sendo pelo menos metade, rostos novos. *Até agora só duas mulheres estiveram*

³⁵ Parte desta correspondência de Smith foi publicada, primeiro em *The Missionary* (1873-) e depois no jornal *Brasil Presbiteriano* (1978).

presentes, uma foi à filhinha do Sr. Cyríaco, e outra *uma mulher mulata* [...] (grifo nosso).

Na Rua do Imperador, 71, ficava a Casa de Cultos, com a precariedade que a inserção protestante vivenciou, em parte pelo condicionante financeiro, em parte pelos fatores inibidores da legislação, restritivos à edificação de templos protestantes. Não é difícil reconhecer que tal aspecto tinha efeito direto sobre a pregação protestante no que refere ao aspecto simbólico. Se o culto católico contava com templos providos de aparatos litúrgicos, as “casas de culto” protestantes, quando essas havia, não traziam a idéia de Igreja, constituindo-se em salas de reuniões, o que não era atraente. As outras precariedades estão no relato:

Mobiliário modesto, mas faltava-lhe uniformidade. As cadeiras da frente eram de melhor qualidade, uma mesa com uma pequena estante fazia as vezes de púlpito. Nos dias de comunhão [eucaristia] uma mesa estreita e cumprida era trazida para frente do auditório. As paredes eram guarnecidas de estantes de livros. Era parte da biblioteca do Dr. J.R. Smith, então ausente nos Estados Unidos. Não havia órgão (FERREIRA, 1992, p. 301).

Segue a descrição do relatório, sobre a atuação específica a que se propunha o missionário presbiteriano:

Não gostaria que pensasse que desempenho bem e com fluência minha parte. Meus manuscritos têm que passar por correção, e minha pronúncia é imperfeita. Não estando satisfeito com o meu progresso, *pensei que o melhor lugar para aprender seria no trabalho*, e esperei que pudesse fazer alguma coisa. Não posso tirar conclusões sobre o resultado provável até o momento. Embora não esteja confiante quanto aos resultados imediatos, sou levado a ter esperanças, principalmente, pelas aparências do último domingo. Notei alguns novos quando me cumprimentaram no final do culto. Havia um ar de independência neles, um aspecto de determinação, como se pretendessem voltar. (grifo nosso). *Tenho a impressão que o trabalho será difícil. Odiar Roma não é amar a Cristo.*

Tendo conseguido outra casa, o Sr. Vianna iniciou seus cultos no primeiro domingo de agosto. Por enquanto está tudo calmo (TM, abr. 1873) (grifos nossos).

O casal Boyle, como já foi dito, chegou “ele de Kentucky e ela da Virgínia”. Não puderam suportar o clima nordestino [...] “de setembro em diante Smith já pregava *ex-tempore* aos domingos e as quintas feiras a auditórios variáveis” (FERREIRA op. cit. p. 158).

Meses antes Smith havia visitado o presidente da Província, quando, além de apresentar-se e discutir o direito de exercer sua atividade religiosa, procurou resguardo legal para sua atividade. Informa:

Procurei o Presidente da Província [...]. Disse ao presidente sobre o meu propósito nesta cidade. Respondeu que eu tinha direito a tudo que me propunha a fazer, a saber: pregar o evangelho em particular, dentro de casa (desde que a casa não tenha aparência de templo), exercer todas as funções do ministério, ensinar em escola, de acordo com os regulamentos do Conselho de Instrução Pública, e vender ou distribuir bíblias e livros. Finalmente perguntei se podia pregar em uma sala tomada para este fim em casa particular? Respondeu que sim. Não mencionei a incoerência entre esta expressão e a decisão tomada no caso do Sr. Vianna. Descobri que para desenvolver qualquer assistência que tenha relação civil, deve-se primeiro registrar o nome e o título com as autoridades civis competentes (TM, set. 1873).

No que se refere ao imperativo cultural subjacente à mentalidade brasileira, a questão se evidencia com nitidez nesse ponto. Vianna não possuía nenhuma dessas credenciais que o missionário americano oferecia como legitimante da sua atuação, que lhe desse *direito a tudo que propunha fazer*, nem sequer ao registro como ministro religioso, pois efetivamente não o era.

John Boyle também oferece sua primeira impressão após a chegada a Pernambuco.

Sr. Smith tem escrito para você, naturalmente, sobre os senhores Vianna e Cyríaco, um colportor de um oficial superior na igreja

do Dr. Kalley, Rio, e agora como um dos agentes da Sociedade Bíblica Britânica; o outro, um membro da igreja do Sr. Chamberlain, São Paulo, e agora trabalhando na tesouraria aqui. Ele (Cyriaco) está pronto para estabelecer um pequeno jornal semanal aqui, chamado por sugestão do Sr. Smith, *A VERDADE CATÓLICA*. Sua intenção é opor-se a ignorância e a intolerância romana. Ele editará o jornal e outro cavalheiro o publicará. Eles esperam começar a publicação, assim que eles obtenham 120 inscrições, \$3,50 uma cópia. (TM, set. 1873)

Nessa mesma época, diz Ferrer de Araújo “é fundado o jornal *VERDADEIRO CATÓLICO*, pelo jornalista e funcionário do tesouro Ciríaco Antonio dos Santos e Silva”, membro da Igreja Presbiteriana de São Paulo e tio do futuro pastor congregacional Leônidas Pereira da Silva.³⁶ Seu jornal foi caracterizado pelo mesmo Vicente Ferrer como um *jornal protestante*, que se distinguia dos demais (sete jornais haviam sido fundados no Recife) por não usar insultos contra o bispo. Cyriaco, homem religioso, acalentava o sonho de Feijó de uma igreja nacional (Cf. VIEIRA, 1980).

Smith, que se voltaria depois para o instrumento jornalístico, não se entusiasmou com a idéia de Cyriaco no sentido de ligar-se diretamente ao empreendimento, porque guardava outra perspectiva, como se verá. Smith não queria uma literatura polêmica nem informativa, mas apenas doutrinal. Para essa questão informativa e “polêmica”, já contava com a atividade do jornal *IMPrensa EVANGÉLICA*, editado pelo seu companheiro de São Paulo Ashbel G. Simonton. E mesmo com o testemunho oferecido da moderação de Cyriaco, um contraste no jornalismo de então, Smith não se vinculou ao projeto.

Continua o missionário Boyle:

O Sr. Smith mencionou ao Sr. Vianna e o número de pessoas que tinha reunidas em sua casa, e que a polícia tinha proibido de continuar aquelas reuniões, e ele apelara ao presidente da província. O Presidente replicou que ele tinha o direito de adoração em sua própria casa, com sua própria família, sem mais

³⁶ Leônidas Filadelfo da Silva

ninguém presente. Assim o problema estaria resolvido. Cyríaco diz que ele continuaria as reuniões e desrespeitaria a decisão do presidente, mas ele parou com as reuniões.

Duas ou três semanas atrás, um artigo apareceu no *O LIBERAL*, desta cidade no qual o escritor, ridicularizava, como sendo este um homem imbecil interprete da lei, o qual afirma que quaisquer pessoas não ligadas a Santa Igreja Católica Romana tem permissão de orara a Deus conforme lhe agrade, em uma casa destinada para este propósito; desde que ela não tenha a forma de um templo; não seja construída como igrejas romanas, com sino e torre (TM, nov. 1873).

Nos dois anos seguintes e com melhor domínio da língua, Smith pregava em português e com as portas abertas na Rua do Imperador, já tendo um grupo de doze conversos e “fizera muitos amigos em diversas camadas sociais [...]”, mas sem adesões ao protestantismo.

Como foi visto, o catolicismo passava por um processo de crescente crise, o que favorecia o trabalho de proselitismo protestante. Da mesma forma como os demais protestantes que fizeram missão no Recife, Smith foi objeto de insultos populares várias vezes, com a cumplicidade do poder público. Smith, o mesmo que

[...] fizera amigos em todas as camadas sociais e vinha regularmente pregando em *vários pontos* da cidade [...] e é também professor respeitado de inglês com alguns filhos de políticos e proprietários [...] Mas apesar disso, quando pregava era geralmente vaiado, apupado e insultado [...] (SOARES; GUEIROS, PEREIRA, op. cit. p. 5) (grifo nosso).

Apesar das hostilidades manifestas, o trabalho presbiteriano, ao contrário das atividades de Vianna, não sofria interrupções e se desenvolvia, mesmo que não no ritmo desejado, como Smith mesmo o aponta:

O número de presentes não tem sido tão bom ultimamente quanto no início. A freqüência é geralmente de dez ou doze pessoas, homens na maioria, e *muitos destes vindos do rebanho do Sr. Vianna*. A maioria não vem com regularidade. Mas devido ao fato de muito terem vindo muitas vezes, espero que se tornem ouvintes do evangelho com disposição; e que sendo visitados em suas casas possam, pela bênção de Deus, ser

induzidos a se tornarem freqüentadores constantes do culto. (grifo nosso).

O Dr. Kalley pensa que Pernambuco apresenta perspectivas mais prometedoras que o Rio de Janeiro. O espírito do povo aqui é mais tolerante que no Rio. Lá os crentes são apontados desdenhosamente nas ruas até hoje. Ainda não se ouviu falar em tal coisa aqui (TM, set. 1873).

Smith não registra que a migração de conversos da igreja congregacionista para o seu ajuntamento não representava o crescimento do protestantismo, apenas ampliava *a sua* comunidade. Não deixa de chamar a atenção as relações entre Kalley e Smith, que trocavam impressões sobre a atividade a ser desenvolvida, ecumenismo que marcará o início do protestantismo pernambucano. Mas a perspectiva kalleyana parece em si contraditória. Três anos depois de dar essa diagnose promissora a Smith, Kalley, por razões que serão depois apontadas, mandou encerrar as atividades congregacionistas em Pernambuco, apesar das *perspectivas mais prometedoras*.

Também não deve escapar que Smith não parece haver compreendido completamente a situação. Na verdade, Kalley completava dezoito anos de atividade no Brasil e já tinha sido alvo de muitas hostilidades, inclusive aquelas vistas em Pernambuco, além de suas experiências pregressas em Funchal, na Ilha da Madeira. Além disso, Smith ao afirmar que *ainda não se ouviu falar em tal coisa aqui*, parece ter esquecido todas as situações vivenciadas pelo diácono Vianna na organização da igreja congregacionista entre 1868 e 1873. Depois, no mesmo relato, Smith informa sua intenção de “fazer uma viagem missionária pela costa”, e continua sua radiografia, agora ampliada: “Prefiro me ver como missionário para o mundo primeiro, e depois como um missionário para o Brasil. Três homens em Pernambuco e dois no Pará seria uma pequena força para tal território. Com uma força assim poderíamos fazer algo por várias pequenas cidades intermediárias” (TM, jan. 1874).

Nesta última afirmação há uma questão fundamental, a razão dos estremecimentos entre Smith e o Comitê Missionário americano ao qual estava subordinado, que foi educadamente minimizada, porque e Smith se debatera até a exaustão para que a missão atendesse a estratégia que ele engendrou para o desenvolvimento do presbiterianismo em Pernambuco, e de resto no Nordeste. Eis o plano de ocupação *outra vez* discutido:

Agradeço ao comitê [...] reforço tão bom a esta missão.

Nem sei se tenho queixa justa contra o comitê, a não ser que seja a bela ocupação de uma cidade de vinte mil habitantes e território adjacente, com quatro missionários casados, ordenados, e duas senhoras solteiras [refere-se a cidade de Campinas-SP], e que uma cidade com cem mil habitantes e com imenso território e milhares de habitantes, foi deixada aos cuidados de solitários trabalhadores por tanto tempo.

Animado pelos encorajamentos de recente reforço, tomo esta oportunidade, *antes que me desencoraje outra vez*, de colocar diante do comitê da missão e da igreja, alguns pontos que exigem consideração urgente por parte da igreja, e que se não forem atendidos, causarão dolorosa preocupação e reflexão aos seus missionários (grifo nosso). [Smith pedira 4 missionários ara o Nordeste]

[...] um para se encarregar da igreja nativa e congregação, o segundo para evangelismo itinerante, e o terceiro como professor para a classe de trino para o ministério, etc, e o quarto como editor e para preparar literatura cristã. Creio que esta era substancialmente minha proposta e plano.

Sei que não puderam cumprir sua promessa. *Não recuo um milésimo do meu plano* [...] (grifo nosso).

Naquela carta [de 10.1878] insisti na ocupação de vários pontos em torno da cidade (em alguns dos quais congregações já estão formadas) por auxiliares nativos. Jamais pude fazer isto. Também insisti no treino de vários moços para o ministério. Ambos estes pontos são tão importantes como foram um ano e meio atrás, e hoje a necessidade é mais premente.

Em dois destes lugares existem congregações formadas há mais de um ano e meio, refiro-me a Goiana e Nazareth, nesta Província [...]. Em uma terceira, Paraíba, existe uma congregação quase por um ano e meio. Estes são núcleos para se formarem congregações em outros lugares.

Os três lugares mencionados acima pedem atenção imediata. O chamado é tão urgente que estou formando meus planos para visitar todos os três, se possível a uma só vez, demorando mais ou menos dois domingos em cada. Prometi voltar a Goiana em março ou abril para abrir uma igreja ali, se Deus assim indicasse, e meus cuidados aqui permitissem minha ausência. Atendendo ao meu pedido especial a Igreja mandou o Sr. Pontes, um dos nossos membros, (um dos colportores do Sr. Blackford, sob

minha direção), para Goiana por dois ou três meses antes da minha volta para ali. Foi no final de fevereiro (TM, abr. 1880).

Em 26 de agosto, novo missionário aportou no Recife, o reverendo DeLacy Wardlaw. “O Ceará veio a ser o seu campo de atuação por vários anos, sendo organizador da igreja em Fortaleza”. Depois o Dr. *G. W. Butler* chegou em 1883. Só encetou a obra, propriamente, depois de “estágio de *dois anos em Recife*”. “Até a ocasião em que foi o Dr. Butler removido [do norte] para Recife, em 1893, não havendo se poupado no trabalho no Maranhão, havendo entrado no Piauí”. Finalmente, em 1884 o rev. *Joseph H. Gauss* chegou ao Recife para o estágio inicial. “No ano seguinte passou a residir em Maceió” (LESSA, op. cit p. 188, 231, 232) (grifo nosso).

Como se vê, *três homens em Pernambuco e dois no Pará seria uma pequena força para tal território*. É uma solicitação de 1874, e a carta de “agradecimento” é de 1880, daí a queixa de Smith pelos seis anos de espera do que julgava ser necessidade imediata. Por outro lado, os colegas vieram, mas todos se destinaram ao Nordeste em geral. Não permaneceram no campo pernambucano, como também o desejava Smith.

Outro obreiro aproveitado por Smith foi William Calvin Porter, nascido em 1855, no Alabama. James, seu pai, já visitara o Brasil, para onde migrou com a família após a guerra. Apurara seus bens e tinha recursos. Morreu, porém, de febre amarela, e um patrício e “amigo” cuidou dos seus negócios e deixou a viúva desamparada.

Ela foi para Campinas, onde abriu uma pensão para americanos e ingleses. O contato com obreiros do Colégio Internacional, presbiteriano, foi providencial. Carolina, a filha, estudou e veio a casar-se com Smith. William, depois de estudar

com os missionários Lane e Morton e de auxiliá-los no colégio em São Paulo, foi em 1884 para o Recife, a fim de ajudar seu cunhado Smith na obra de evangelização. “Pregou, como missionário ajudante, ainda leigo, *em todos os pontos da penetração no Nordeste*. Falava português sem sotaque” (FERREIRA, op. cit. p. 296).

A moléstia que acometeu Mrs. Porter, o impaludismo, obrigou-a a ir aos Estados Unidos, provocando novos desentendimentos entre Porter e Houston, o secretário de Nashville. Porter foi buscar a esposa depois de restabelecida, e, ao regressar, encontrou a situação já alterada. Ele devia ir para o Ceará e o Dr. Butler fora removido do Maranhão para o Recife (Id. p. 297).

Diz Paulo Viana que, “sem auxiliar missionário, [Smith] começou a valer-se de auxiliares nativos”. Teve ele a habilidade de escolher “homens idôneos”. Nesse momento Smith introduz outro ponto fulcral da sua concepção missionária: a formação de um ministério nacional.

Smith continua sua carta:

Devido a uma mudança na Missão aqui, pude, a 11 de fevereiro, formalmente abrir uma classe de treino para o ministério, composta de três dos nossos membros jovens, um deles, entre vinte e seis e vinte e sete anos de idade, outro entre vinte e quatro e vinte cinco anos, e o terceiro entre dezenove e vinte. Os dois mais velhos estão agora casados. Estes três estão em nosso escritório constantemente.

Os dois mais velhos estão empregados pela missão como colportores, com meio salário, a quarenta mil reis (mais ou menos \$US 20) para dedicarem metade do seu tempo (cinco ou seis horas diariamente) para o escritório ou o trabalho de colportor, e as outras cinco ou seis horas para o estudo.

Meu plano é o seguinte: *primeiro, não posso permitir que sejam treinados rapidamente e postos no trabalho em dois ou três anos*, para serem substituídos por obreiros mais novos e melhor preparados em mais cinco anos. O material é bom demais para ser desperdiçado.

[...] *disse a eles que queria quatro ou cinco anos para este trabalho de preparo*. Proponho treinamento em campo *pari passu* ao treinamento em classe.

Gostaria de ter mais dois ou três de preparo eu mesmo; diria a qualquer jovem missionário vindo de além mar que se assegure de todo o preparo que possa – precisará de todo. Proponho reservar para os moços aqui toda a hora que puder (grifos nossos).

Em parte pela sua própria formação acadêmica e missionária, em parte pelas condições intelectuais da Província de Pernambuco, Smith colocou um acento bastante sólido na qualificação dos auxiliares nacionais que formava. Em que pesem eventuais limites, o clero católico instruído também era uma arena de luta a ser considerada. Smith continua:

Vamos ao ponto [...]

Primeiro, proponho a igreja que esta Missão seja reforçada imediatamente. É de vital importância hoje. Dois homens não podem incumbir-se oficialmente do trabalho que tem aberto rapidamente em nossa frente, a congregação na cidade, as aulas dos rapazes, congregações ao redor de nós, e locais que poderiam ser abertos. [Inclusive o Maranhão em que insiste].

Terceira, um de nosso jovens membros, um protestante suíço, está atualmente no sul, um colportor do Sr. Blackford. O Sr. B. o tem sob condição de liberá-lo quando eu chamar, e provavelmente vai liberá-lo muito breve, devido a uma mudança no trabalho do Sr. B.

Uma carta do Sr. B. hoje, em resposta a uma outra carta minha sobre o assunto, me diz que tem “entusiasmado” o rapaz diferentes vezes a considerar seu estado preparatório para o ministério. Peço ardentemente a igreja por quarenta ou cinquenta mil reis – por mês – para nos permitir empregar o rapaz, para que ele possa estudar [...] parece ser agora ou nunca.

Considerando a sua idade [30 anos], capacidade e habilitações, provavelmente não precisará de tanto tempo de preparo como os outros. Quero tê-lo nessa classe.

Quarto, é nosso desejo que o Sr. Pontes, agora em Goiana não volte ao trabalho de colportor. Precisamos do seu trabalho em relação à missão, para nos ajudar a cuidar melhor dessas congregações que nos rodeiam, melhor cuidado que puderem ter, mesmo com a ajuda dos alunos nas férias. O Sr. Pontes pode ir de lugar a lugar, ficando dois ou três meses de cada vez. É casado, mas não tem filhos (TM, jan. 1881).

Smith já desenvolvera uma perspectiva definitiva sobre o campo, e o principal diagnóstico era a demanda por quadros. O trabalho ampliado abria novas frentes, e ele já tinha maior visualização dos seus recursos humanos, como indica no caso de Pontes, cuja eficácia se voltava mais para a ação pastoral do que para a ação de propaganda, o que podia ser feito por agentes com menor experiência e formação.

O processo formativo desses quadros também já reunia seus elementos diferenciadores, inferidos dos próprios atributos dos sujeitos, que já se aproximavam de Smith com maior ou menor experiência, além de, no caso específico do jovem suíço, ter a referência ou indicação do seu cunhado, missionário em São Paulo, Alexander Blackford.

O testemunho de Lessa identifica a escolha do “bom catequista” Filadelfo Pontes. “Blackford tornou-se agente da Sociedade Bíblica e usou os serviços de Filadelfo Pontes”, que trabalhou posteriormente na Paraíba, Piauí e Maranhão. “Pontes foi bom catequista. Lembro-me de tê-lo ouvido algumas vezes no púlpito do Recife. Seus sermões eram singelos e de caráter expositivo” (LESSA, op. cit. p. 279).

Pontes fazia parte da mesma geração de João Batista de Lima e José Primênio. Os três se haviam filiado à Igreja Presbiteriana, tendo sido batizados quando da sua organização em 1878, “[...] e no período de estudos fizeram largo tirocínio como colportores e catequistas” (Id. p. 290).

Em 1875, Smith empreendeu a mencionada viagem costeira, “tendo pregado pela primeira vez em muitos lugares”, visitando da Paraíba até o Maranhão, e nesse ano devota-se mais especificamente a essa exploração e à organização de sua atividade na imprensa religiosa, mediante a publicação do jornal *SALVAÇÃO DE GRAÇA*, do qual foram publicados doze números, interrompidos com o falecimento do seu auxiliar, o reverendo LeConte, responsável pelo jornal, e que, tendo chegado a Campinas em 1873, veio para o Recife em fevereiro de 1875, ali adoeceu e faleceu um ano e nove meses depois. O jornal era uma publicação doutrinária, avesso à polêmica, como era a idéia de Smith, e sem caráter noticioso (Cf. NASCIMENTO, 1973).

As comunidades protestantes em formação sofriam, além da sua segregação, a precariedade cultural dos seus membros, elemento agravado pelas dificuldades intelectuais do período. Por isso, uma ação importante foi realizada por essa imprensa protestante no que diz respeito ao caráter noticioso, por vezes a única via de acesso ao ambiente externo para essas comunidades.

Os propagandistas do novo credo “ [...] reconheceram logo a necessidade imperiosa da literatura [...] ” (CRABTREE, op. cit. p. 59), e essa experiência foi generalizada na imprensa protestante, a maioria trazendo seções de notícias religiosas, seculares e internacionais, quando do interesse da causa protestante, e a conclusão, como sentença o mesmo autor: “os nossos artigos em jornais e folhetos abriram os olhos de muitos e conseguiram bons resultados” (Id. p. 60), além do caráter de “auxiliares na doutrinação e no proselitismo”, como confirma Selaro.

Quanto ao *SALVAÇÃO DE GRAÇA*, informa também Lessa nos *Anais da Imprensa Protestante*:

O jornal saiu em Pernambuco sob a direção do Rev. J. R. Smith. *Salvação de Graça* era o título. Primícias do jornalismo evangélico no Norte. O primeiro número é do mês de outubro de 1875. Saíram 12 números, sendo os últimos sem data. O rev. Lê Conte era companheiro do Dr. Smith no jornal. Sua retirada e morte deram motivo para suspensão do periódico, que ocupou o nº 601 no Catálogo de Jornais Pernambucanos. O jornal era impresso em Lisboa e distribuído em Recife [...] *Era exclusivamente doutrinário*” (LESSA, op. cit., p. 126) (grifo nosso).

William LeConte, que já foi mencionado, falecido em 1876 nos Estados Unidos, tendo estudado também na Europa e era reconhecido pela solidez de sua formação. Chegou ao Brasil em 1872, estudou português em Campinas durante dois anos, vindo para o Recife no início de 1875, onde permaneceu por um ano e meio, trabalhando, sobretudo, na imprensa protestante. Sua biografia foi assim resumida:

Necrologia

A 4 de novembro do ano próximo passado. , faleceu, na cidade de Washington , capital dos Estados Unidos, o Ver. Sr. W. Lê Conte, com cerca de 30 anos de idade.

O Sr. Le Conte era natural dos Estados Unidos, onde e na Europa, foi educado. Dotado de uma inteligência vigorosa tinha recebido uma educação esmerada: foi um homem de instrução variada e exata e de uma ilustração clara. Foi notável pela amabilidade e delicadeza de seu caráter; foi de fato um verdadeiro cavalheiro cristão.

Mas o que mais o distinguiu era sua fé inabalável e firme de discípulo humilde e dedicado de Jesus Cristo. Por essa fé vivia e nessa fé morreu. Chamada (sic) pela graça de Deus a conhecer a Cristo como seu Salvador, consagrou ao serviço dele seus talentos, sua instrução e seus esforços, em uma palavra, sua vida. Nos fins de 1872 chegou ao Brasil com o fim de trabalhar aqui na propagação do puro Evangelho daquele que o tinha remido com seu próprio sangue precioso.

Durante os anos de 1873 e 1874, residiu na cidade de Campinas, onde se ocupava do estudo da língua portuguesa e em auxiliar seus irmãos nos trabalhos da missão ali estabelecida. No princípio de 1875 foi morar em Pernambuco, onde por ano e meio dedicou-se com todo o zelo possível ao que ele entendeu ser a sua missão especial de anunciar o evangelho de salvação de graça pelo sacrifício de Cristo. Ali se desenvolveu a moléstia fatal de que morreu.

Deus lhe permitiu ir passar os últimos dias no seio de sua família, que o amava externadamente: e dali Jesus o levou para o lugar que tinha prepara na casa de nosso Pai celestial.

Ele, bem aventurado no Senhor, descansa dos seus trabalhos, mas suas obras o seguem. Deixou-nos a memória do seu nobre caráter e o exemplo de sua singular dedicação, para nos estimular: a sua morte feliz na confiança da vida imortal, deve confirmar-nos a fé e animar a esperança no Salvador (IE, 07.1891).

A segunda metade dos anos setenta foi um período de desenvolvimento das missões protestantes até então instaladas em Pernambuco. Apesar das hostilidades pontuais, que se perpetuavam, pelo menos, até cinquenta anos depois de proclamada a República, o povo tinha mais disposição para ouvir o discurso religioso protestante, estimulado pelos pioneiros, que do seu círculo social e familiar tinham aderido ou se aproximado dos protestantes.

Pelas práticas das comunidades religiosas protestantes, pelo seu rigorismo ético, muitos que tinham vida desregrada, às vezes às voltas com a justiça,

mudaram sua conduta sob a influência da nova religião. Esse elemento fez com que, inevitavelmente, muitos quebrassem a resistência ao protestantismo, observando como seus conhecidos e parentes tinham “ficado pessoas melhores”.

Smith narra em 1876, a afluência e simpatia de mais pessoas, bem como a sua expectativa de que o alcance da mensagem protestante tivesse uma repercussão maior também do ponto de vista quantitativo:

O povo ouve a palavra com boa atenção e alguns com alegria, tenho disso certeza; mas parece-me que a palavra não está acompanhada de poder, pelo menos de um grande poder, de um poder que se evidencie por si mesmo, como eu tanto gostaria de ver. Sei que não é pregação sem efeito e mesmo sem efeito salvador, nem quero ser ingrato com o Senhor pelo que me tem dado, nem contra Ele me queixo, mas quero mais graça para os meus ouvintes (TM, ago. 1876).

A primitiva igreja protestante pernambucana, a congregacionalista, também inaugura nova etapa no mesmo período, experimenta algum crescimento, amplia sua propaganda no interior, inicia os esforços para construção de seu templo, e tem pela primeira vez a experiência de ser conduzida por um ministro, apesar da trágica experiência do seu primeiro pastor, William Bowers.

Nesse interregno, há o expediente de Kalley e sua determinação para o encerramento das atividades missionárias em Pernambuco.

Em seguida o irmão Viana comunicou *a ordem* que acabou de receber do Sr. Dr. Kalley o qual mandava fechar a casa de oração e vender os bancos, *cujos motivos a igreja ignora*. (grifos nossos)

Também declarou o referido irmão Viana que não podia continuar a exercer o cargo que até agora ocupava de dirigir os cultos e presidir as seções da igreja.

Em vista de tais notícias desabonadoras de nada mais tratamos senão de clamar ao Senhor Deus (AIECP I, 03.08.1877).

Kalley exercia um controle centralizador sobre as atividades das comunidades sob a sua condução, resultado da sua condição de missionário

independente e dos traços de sua personalidade já mencionados. Ausentando-se Vianna para as viagens de propaganda e distribuição de literatura, fazia com que a comunidade ficasse mais vulnerável, abrindo a porta para eventuais heterodoxias que preocupavam o missionário escocês.

Tal centralização por parte do pastor Kalley, com a ordem que deu, funcionava na contramão dos princípios congregacionalistas de autogestão e autonomia das comunidades locais, operava desfavoravelmente e não estimulava o senso de responsabilidade dos conversos pela condução da sua própria vida eclesiástica. A nova igreja já estava organizada há quatro anos, e o seu funcionamento sem caráter institucional, como congregação, já se dava há oito anos.

Todavia, também não é de todo improvável que Kalley se preocupasse com a pregação religiosa em Pernambuco, mais do que com o estabelecimento de uma igreja da sua confissão. Com a chegada dos missionários presbiterianos, havia a condição de atendimento religioso, ou seja, a pregação protestante na Província, o que talvez sugerisse a Kalley que uma presença ostensiva, formal, da sua igreja era a essa altura prescindível.

Ao mesmo tempo, a atuação de Kalley pareceu sempre mais espontânea, mais sujeita a flutuações conjunturais do que o trabalho presbiteriano que obedecia a expedientes estratégicos mais elaborados e formais. O efeito da iniciativa do missionário trouxe, sobretudo, a perplexidade aos conversos, a ação foi menos devastadora do que se poderia intuir, caso houvesse como conseqüências a migração para outras comunidades, a presbiteriana, a desistência, o abandono da fé protestante, etc., o que sugere certa consolidação e maturidade do pequeno grupo.

Dois fatos são significativos. Primeiro, que a iniciativa foi tomada completamente à revelia da comunidade local e da sua liderança (Vianna), como se depreende do registro da comunidade “*cujo motivo a igreja ignora*”. Ao mesmo tempo, a iniciativa parecia ter um caráter definitivo, na medida em que além da suspensão das atividades, o Dr Kalley determinou a alienação do patrimônio.

A já mencionada flutuação comportamental de Kalley é também evidente, com a sua iniciativa imediatamente posterior de mandar cancelar a primeira ordem, mas ainda restringindo o funcionamento da comunidade, no que foi obedecido. O mobiliário foi legado a um depositário, mas a comunidade, às suas expensas continuou seus ajuntamentos.

A ordem [...] que o Sr. Dr. mandou foi imediatamente anulada por causa de uma segunda, que era para que os bancos fossem colocados num depósito até sua segunda ordem, e que não pagaria mais o aluguel da casa de cultos [...] (*apud* EVERY-CLAYTON, op. cit. p. 40).

Ao que tudo indica, ignoradas as razões para o procedimento adotado primeiro, a ação constituía-se em um erro, como o desenvolvimento posterior da igreja viria a demonstrar. A segunda ordem deve ter vindo entre setembro de 1877 e março de 1878, como se depreende da chegada do pastor para a igreja.

William Bowers foi o primeiro missionário estrangeiro mandado pelo Dr. Kalley para o trabalho em Pernambuco e, segundo Every-Clayton, ele acalentava o “sonho era colocar um outro pastor (também anti-pedo-batista) na Igreja em I.E.P (sic)” (EVERY-CLAYTON, 1998, p. 87).

Bowers fizera seus estudos preparatórios para missões no Harley College, em Londres, sob a tutela de Grattan Guinness, experiente líder do protestantismo conservador da Inglaterra, sendo por ele recomendado a Kalley. O seminarista fora mantido financeiramente por Kalley e outros cristãos, sob a responsabilidade do

primeiro, e seguia a exigência de Kalley de independência em relação às denominações evangélicas. Agora, o jovem missionário, a exemplo de outros, teria seu próprio sustento e receberia além da ajuda de Kalley, um suporte da Sociedade Bíblica da Escócia. Regularizara seus documentos no consulado brasileiro em Londres, e viera para o Brasil gozando as prerrogativas legais, imprescindíveis, como já foi visto com Smith.

O novo pastor chegou ao Recife em 14 de março de 1878 e foi eleito pastor da igreja congregacional uma semana depois. “Ele escreveu ao Dr. Kalley entusiasticamente: fora muito bem recebido pela igreja; estava gostando da vida na cidade; e, apesar de uma epidemia de febre amarela que assolava a cidade naquela época, gozava de saúde perfeita” (FORSYTH, 2006, p. 229). Every-Clayton oferece a perspectiva da comunidade com seu novo ministro: “o próprio Andrade me contou [a Forsyth] como ele e outros crentes se alegraram com a sua chegada. Ele era jovem e muito capaz, habilidoso na aprendizagem do português e já começava a conversar [...]” (sem fonte, *apud*. EVERY-CLAYTON, op. cit. p. 89).

O destino de Bowers, porém, lhe foi cruel, e foi descrito pela esposa do diácono Vianna em carta ao Dr. Kalley. Sua fala é eloqüente por si mesma.

No dia 28 [de março], o sr. Bowers estava sentado sobre uma sombra no Jardim, mastigando contentemente biscoitos, enquanto conversava com meu marido [...]. No dia seguinte, de caminho para a igreja ele passou em nossa casa. Estava perfeitamente bem. No dia seguinte adoeceu, mas meu marido soube apenas no dia seguinte [...] o encontrou com uma febre muito alta [...]. Imploramos ao doutor que fizesse todo o possível [...] o doutor começou o tratamento [...] chamou dois dos seus colegas [...]. Durante o dia meu marido permanecia com ele, a noite era vez do Dr. Smith, o missionário presbiteriano. No dia 2 de abril, às 10 horas da noite, o Sr. Smith chamou meu marido [...] as duas da manhã [...] nosso bom amigo faleceu (FORSYTH, 2006, p. 229).

Sob as restrições da legislação canônica, civilmente adotada, “carinhosa e tristemente, os membros da igreja carregaram seu corpo a um terreno fora das paredes do cemitério, onde criminosos e suicidas eram enterrados [...] no cemitério dos enforcados” (Id. p. 230).

Mas questões de ordem não-sentimental também afluíram com a morte do jovem ministro e são indicadas pelo mesmo Forsyth:

A morte do S. Bowers trouxe uma crise de liderança na Igreja Pernambucana, assunto que preocupou o Dr. Kalley intensamente. Algumas pessoas estavam insatisfeitas com a liderança de Vianna, e a situação se tornou tão tensa, que Vianna e sua família abandonaram a igreja por um período e se juntaram aos presbiterianos. Foi uma demonstração de como o espírito independente dos nortistas se manifesta até dentro da igreja. A situação gradualmente voltou ao normal (Id. p. 230).

Resistindo à notícia de que Bowers tinha sido ordenado para uma igreja batista em Pernambuco, Kalley, cioso de sua independência, teve uma enérgica reação junto aos divulgadores da informação, considerando injustificada a nota e a ordenação do obreiro nas circunstâncias em que se deu. Autônomo, beirando a prepotência, Kalley afirmou que “já o considerava ordenado pelo Espírito Santo”, em flagrante contradição com a sua própria prática no Brasil.

Talvez se encontre nesse ponto a indicação ausente em outras vias explicativas da iniciativa de Kalley de pôr termo à missão congregacionalista em Pernambuco: a crise interna da comunidade. Tendo em Vianna o seu principal agente e condutor da igreja local, uma vez que a liderança desse último se encontrava sob contestação, o que poderia indicar uma “perigosa” rebeldia dos membros da igreja, Kalley optou pela via mais radical, o que na verdade, mais se mostra uma estratégia de intimidar o novo rebanho para chamá-lo à ordem, como se vê na forma quase imediata da sua retratação.

William Bowers foi substituído um ano depois pelo missionário James Fanstone, que chegou ao Brasil em companhia do primeiro pastor brasileiro em Pernambuco, Leônidas Filadelfo da Silva.

Fanstone tinha projetado dedicar-se à atividade missionária na África Central, mas durante o seu treinamento chegaram notícias à Faculdade de Harley de que William Bowers tinha morrido e das circunstâncias, pelo que havia extrema necessidade de um voluntário para substituí-lo. O Sr. Fanstone sentiu que essa era uma chamada para sua vocação religiosa aqui, e assim em 1879 partiu para o Brasil.

Fanstone veio trabalhar como pastor em Pernambuco na igreja congregacional do Dr. Kalley, que era uma comunidade pequena, mas fervorosa. Por este tempo, outros missionários protestantes, principalmente presbiterianos dos EUA, estavam começando a chegar ao Brasil, e todos eles se beneficiavam do trabalho pioneiro dos colportores do Dr. Kalley. O reverendo Fanstone, do começo ao fim do seu trabalho de missionário, também se auto-sustentava por meio do ensino do inglês e desvinculado de qualquer sociedade missionária estrangeira, como preferia Kalley.

Como Bowers, ao chegar ao Brasil ele foi também calorosamente recebido pelo diácono Vianna, então responsável pela igreja congregacional, e pelos membros da comunidade. Muito rapidamente adquiriu algum conhecimento dos hábitos locais e da língua, e pôde começar a dar suas lições de inglês. No magistério teve muito sucesso e foi bem recebido nas casas de famílias ricas, o que lhe permitiu garantir facilmente seu sustento, mesmo no calor de Pernambuco, “certos dias dava aulas de oito a dez horas por dia, em residências diferentes” (FANSTONE, 1972 p. 24).

A carta remetida ao casal Kalley pelo presbítero Manoel de Souza Andrade
 Pavão caracteriza a disposição da comunidade quanto à nova liderança.

Da Igreja Evangélica Pernambucana
 Para Robert e Sarah Kalley
 Recife, s/d [1879?]

Os Remidos no Senhor Jesus (*ilegível*) ao Ilmo. Sr. Dr. Kalley e
 Exma. Senhora.
 Ilmo. Sr. Dr. Kalley,

O fim desta não é outro senão agradecer a V. Sa. a prova de simpatia que ainda mais uma vez manifestou para conosco (*ilegível*) com a sua tantas vezes manifestada a nosso favor e ainda mais uma vez patenteada na chegada dos nossos amados irmãos os Ilmos. Srs. Leônidas da Silva e James Fanstone para o meio de nós.

Quiséramos patentear o nosso agradecimento a V. Sa. e fazer que a nossa prova de gratidão fosse tão grande [quanto] é a simpatia manifestada para conosco. Contudo, V. Sa. fica ciente por meio desta que os irmãos reunidos em sessão ordinária da igreja propôs para que essa fosse escrita a V. Sa. como um fraco testemunho de enviar para o nosso meio os nossos queridos irmãos. Temos decidido trabalhar juntos para a glória do Senhor Jesus e com seu auxilio pretendemos *levar adiante a nossa promessa* de elegermos como nossos ministros do evangelho aos nossos queridos dois irmãos vindos para o nosso meio.

Desde o dia 31 de agosto (dia em que abrimos a casa cita à r. nova n 2, primeiro andar) até hoje temos tido as nossa reuniões de pregação nos domingos, segundas, quartas e sextas-feiras e alegramo-nos em dizer que *vem tanta gente para as nossa reuniões* (de pregação especialmente) que estamos pensando com a ajuda do Senhor Jesus de derrubarmos a parede do quarto contíguo (*ilegível*) e abrimos a sala para a concorrência pública (*ilegível*) esperamos que o Senhor nos ajude para este fim, assim como para o túmulo do nosso amado irmão e prezado pastor Sr. William Bowers.

A nossa escola dominical vai indo bem. Aproveitando a oportunidade pedimos que faça o favor de agradecer por nós a Sociedade da Escócia ou qualquer outra associação de crentes no Senhor Jesus Cristo que têm ajudado a causa do Senhor nessa província. A nossa escola dominical vai bem regulando de 40 a 50 o número dos assistentes. Nas nossas reuniões de sexta-feira mencionamos V. Sa. e Exma. Senhora e todos os que se interessam por nós aqui. Desejando que muitas bênçãos do Senhor sejam convosco e Exma. família, com todo respeito e consideração, humildes e reconhecidos, vosso

Manoel de Souza Andrade
 (*ilegível*) da Igreja

(CA-IECP) (grifo nosso)

Se por vezes se indica criticamente a postura centralizadora que marcou o congregacionalismo no Brasil, importa registrar que, do ponto de vista da comunidade local, havia uma justa dependência, reconhecida como bondade e simpatia por parte do governo da igreja. O sentimento de gratidão que se expõe caminha juntamente com a consolidação da idéia de *ser igreja*, variando as relações de tarefa-favor.

Com os cuidados que marcaram a prática de Robert Kalley na seleção e no aproveitamento de auxiliares para o seu trabalho, como também o indica Forsyth, Kalley mantivera entendimentos prévios com o missionário inglês Grattan Guinness que o apresentou ao jovem James Fanstone. Portanto, ratifica-se a opinião do expediente extemporâneo de Kalley ao mandar fechar a comunidade em 1877, às vésperas da vinda de William Bowers, para o qual também deve ter havido a tomada de informações e com o crescimento da comunidade local.

A comunidade já não pensava no culto local, mas na *causa do Senhor nesta Província*, e como estavam sem pastor e sem missionário estrangeiro, é inevitável concluir que a liderança comunitária e a missão estavam nas mãos dos leigos locais, mais ativos em relação à experiência presbiteriana.

À noite, aos domingos e em suas horas de repouso do magistério, Fanstone dedicou-se a uma “intensiva atividade evangelística na cidade e no estado de Pernambuco” (FANSTONE, Id. p. 25) como um todo e o número dos convertidos foi aumentando e novos núcleos de pregação religiosa foram estabelecidos em alguns bairros.

Inevitavelmente, a experiência de perseguição religiosa já conhecida foi se intensificando à medida que as atividades iam ganhando maior expressão e visibilidade. No carnaval de 1880, populares fizeram um boneco com a imagem de

Fanstone, com o qual desfilaram pelas ruas da cidade com uma inscrição em cima, “o diabo coxo”, numa alusão a uma deficiência física de Fanstone que o fazia mancar, resultado de uma travessura infantil.

Mas o que era um detalhe também era um empecilho, como indica Forsyth, uma vez que “a experiência mostraria que com sua perna manca, o sr. Fanstone não teria condição de participar das constantes viagens demandadas pela venda de livros” (FORSYTH, 2006, p. 231). A precária pavimentação urbana no Recife oitocentista também lhe comprometia os deslocamentos.

As perseguições não se restringiram a esse formato folclórico de zombaria, pois em mais de uma situação Fanstone esteve sob risco de vida, como na ocasião em que, ao esperar um trem na estação Railway, enquanto se sentou para ler, percebeu dois estranhos se aproximarem e um deles tomou a iniciativa de sacar de uma faca para atingir o missionário. Esse mal teve tempo para saltar e evadir-se, sendo seguido pelo agressor “até perdê-lo de vista”.

Durante esses primeiros anos em Pernambuco, o reverendo Fanstone viveu na maioria das vezes sozinho, preparando suas próprias refeições, de forma frugal e trabalhando intensamente. Teve por este tempo muitos amigos entre os brasileiros ricos e pobres, e foi bem acolhido pela maioria da comunidade anglo-saxã. Muitos de seus membros estavam trabalhando para as companhias britânicas em Pernambuco.

Fanstone “ficou órfão cedo, de forma a ser forçado a deixar a escola e aprender a ganhar seu próprio dinheiro como sapateiro, algo que tinha sido uma ótima preparação para todas as privações e sofrimentos que haveria de passar no Brasil” (FANSTONE, op. cit p. 231). Esse fato permitiu que Kalley “concluiu que

ele preenchia todos os requisitos necessários para trabalhar no Nordeste brasileiro” (Id. p. 231).

Após seis anos, a igreja estava razoavelmente consolidada, Fanstone decidiu, então, retornar à Inglaterra para alguns meses de férias e resgatar sua saúde. Durante essa estada na Inglaterra, foi recebido em sua antiga escola de Harley pelo casal Guinness, onde teve oportunidade para apresentar as necessidades religiosas do Brasil. Na mesma ocasião, conheceu Elizabeth Baird, que estava em Harley para começar o seu treinamento missionário.

Elizabeth Baird pensava realizar missões na China, mas no convívio com Fanstone que lhe comentava a situação do Brasil, voltou seus interesses para nova direção, ao passo que se vinculava mais ao missionário. Com o casamento de ambos meses depois, o destino de Baird foi o Brasil. “Um diário mantido pelo Sr. Fanstone para o ano de 1886 dá muitos detalhes interessantes destes últimos meses na Inglaterra, e mais tarde do trabalho em Brasil” (FANSTONE, op. cit. p. 27). Da sua presença ali e de sua propaganda sobre o Brasil resultou o interesse de um jovem estudante, Fitzgerald Holmes, que se dedicou ao trabalho no Brasil, onde continuou na atividade missionária por cinquenta anos.

O casal Fanstone foi entusiasticamente recebido em sua chegada. Alugaram uma casa ampla, onde recebiam meninos brasileiros para o ensino do inglês, afora os demais alunos que mantinham espalhados pela cidade. As proporções da casa permitiam também que ela funcionasse como um ponto de pregação das missões de Fanstone, sem o comprometimento dos demais locais na cidade. O pastor adotou também como estratégia proselitista a visita a famílias e interessados pela nova religião, o que ajudou crescer o número de conversos do seu rebanho.

As perseguições religiosas não recrudesceram, nem mesmo às vésperas da República, e Fanstone sofreu outras diversas outras ameaças. Durante uma celebração popular católica em 1889, Fanstone teve sua casa apedrejada três vezes em uma noite. Só não teve a casa invadida pela turba por causa dos portões de ferro que foram fechados.

As hostilidades não se restringiam aos missionários, e os conversos foram também diversas vezes objeto de violência. Típico é o caso do sapateiro Miguel, ainda em 1875, acusado de dar uma moeda falsa para uma compra feita em sua loja. Autuado e preso, foi condenado a sete anos de prisão com trabalhos em Fernando de Noronha. Pelo testemunho da experiência de Miguel, outras pessoas se filiaram ao protestantismo, dentre elas Antônio Jardim, que se transformou em membro da igreja de Pernambuco e foi um evangelista muito eficiente, ajudando a muitos em todo o trabalho.

Anos depois a igreja fez várias tentativas junto às autoridades imperiais para resgatar o sapateiro Miguel de Fernando de Noronha. É importante o registro de que mesmo sentenciado e exilado, a comunidade não abandonou seu fiel.

Outra carta apresentada indiretamente pelo sr. Nind, cujo conteúdo era petição para a coleta de uma publicação a fim de ser perdoado por Sua Majestade o Imperador, um sentenciado crente na ilha de Fernando [de Noronha] (AIECP I, 05.02.1886).

O irmão Andrade apresentou uma carta que ia remeter em nome da Igreja ao preso de Fernando de Noronha, cujo conteúdo era anima-lo a confiar de todo coração em Deus e dar-lhe alguma esperança para ver se Sua Majestade deferia sua petição que por escrito fez sem precisar a publicação (AIECP I, 05.03.1886).

Com o desenvolvimento da igreja, Fanstone começou a ver que as acomodações não comportavam mais os conversos e os simpatizantes que afluíam às reuniões, como Andrade já o indicara ao casal Kalley, e dedicou-se a procurar

um lugar definitivo para o estabelecimento do culto, o que não se faria sem dificuldades devido ao caráter auto-sustentado de sua missão e também aos entraves de natureza legal e burocrática.

Para essa iniciativa, Fanstone usou recursos próprios, fruto de investimentos que tinha na Inglaterra. Mesmo havendo sido liquidada a companhia em que estavam seus investimentos, tomou os recursos restantes para emprestá-los à igreja. Investiu 500 libras na compra de uma casa ampla que remodelou para servir às finalidades religiosas, alugando o pavimento inferior para o comércio local. Sobre este edifício, o reverendo Fanstone ousou colocar em letras realçadas: Igreja Evangélica, o que era incomum e problemático à época.

Como de resto, foi uma experiência mais ou menos generalizada no protestantismo brasileiro. Os princípios éticos que norteavam a comunidade eram extremamente rígidos. Um dos membros da comunidade, Agostinho de Souza, era empregado da empresa de gás e responsável pela iluminação pública. Alguns dos outros membros entendiam como infidelidade de Agostinho realizar seu ofício aos domingos, reunindo-se a igreja para solucionar o problema. De nada adiantaram as tentativas do missionário de mostrar a comunidade a menor gravidade do problema, inclusive argumentando que ele acendia as lâmpadas que permitiam aos crentes irem ao culto dominical, pois o escuro colocava em risco suas famílias, mas tinha como resposta dos fiéis que “Deus proveria a proteção”.

A comunidade entendia que aquela atividade não era realizada “para o Senhor”, e mesmo com Agostinho oferecendo o correspondente ao seu salário de domingo para a igreja e o culto, isso foi recusado. Radicalizada a questão, doze membros e suas famílias decidiram que deveriam sair da igreja se Agostinho continuasse como o iluminador público no domingo.

E assim veio a igreja a ser dividida em duas comunidades. A dissidência, sob a condução do irmão Jardim, alugou uma sala em outra parte da cidade para suas reuniões. “No espírito a igreja, entretanto, foi dividida nunca” (FANSTONE, op. cit. p. 30). Os dois grupos estavam sempre contentes em se ajudarem um ao outro e a diferença de opinião honesta conduzia apenas à separação dos cultos, mantendo-se a mesma Fé e Ordem.

Em 1891, após cinco anos em Pernambuco, o casal Fanstone retornou à Inglaterra com suas duas crianças pequenas para um descanso, ficando a comunidade sob a responsabilidade do missionário Salomão Guinsburg, um judeu-russo convertido, que trabalhara como missionário no Brasil durante muitos anos.

Como já se verificou, a vinda de Fanstone coincidiu com a presença do pastor Leônidas Filadelfo da Silva que voltou com aquele da Inglaterra e é um capítulo à parte no estabelecimento do protestantismo em Pernambuco, pois representa a primeira defecção da igreja nascente. Nasceu o reverendo Leônidas em Pernambuco, em 1855, filho do Dr. Eduardo Firmino da Silva e de D. Matildes Florência dos Santos e Silva. Sua notícia biográfica sumária também é dada por Lessa.

O Rev. Leônidas da Silva era pernambucano. Converteu-se bem moço. Dr. Kalley, em 19 de outubro de 1873, organizara em Recife a Igreja Evangélica Pernambucana, à rua do Nogueira, nº 10. O diácono Vianna, do Rio ficou à testa do trabalho, fazendo as vezes de pastor, e foi ele quem batizou o jovem Leônidas em 3 de maio de 1874. Em julho de 1875 partia para a Inglaterra, com fim de estudar para o ministério [...]. Leônidas regressou em 1879 em companhia do rev. Fanstone e ficou cooperando no Recife. Foi o primeiro pernambucano a ser ordenado ministro (LESSA, 1938, p. 305).

O mesmo Lessa oferece comentários pessoais contemporâneos de da Silva *lembrando a contribuição desse à literatura e à hinologia*. Era simpático tendo o rosto “emoldurado em belas suíças negras”.

Como Leônidas, dedicou-se a atividades independentes, Ferreira (1998) registra uma contribuição sua ao trabalho presbiteriano na Bahia, que teria sido “rápida”, porque em 1893 foi para o Rio, onde serviu principalmente em Niterói, já de volta à Igreja congregacional.

As atas da Igreja pernambucana registram sua chegada:

Tendo chegado da Inglaterra no dia 13 de agosto de 1879 os Ilmos, irmão James Fanstone e Leônidas Silva, *foi convocada a igreja com o fim de conhecermos como pessoas preparadas e dadas pelo Senhor [...].* Depois foram propostos os dignos irmãos James Fanstone para pastor e Leônidas Silva para co-pastor [...]. *Não eram obreiros de dedicação exclusiva, mas trabalhavam na Sociedade Bíblica da Escócia* (AIECP, I, 04.09.1879) (grifos nossos).

Nove anos depois da organização da igreja e somente três anos depois de sua investidura como pastor-auxiliar da igreja, as crises do ministro com o seu colega e com a comunidade parecem chegar ao ponto máximo de tensão com o pedido de exoneração apresentado pelo co-pastor, em setembro de 1882, tensões que se manifestariam novamente em 1885. As razões desses enfrentamentos sugerem algumas compreensões possíveis.

Ao contrário dos ministros nacionais que se incorporarão, por exemplo, ao trabalho dos presbiterianos em Pernambuco, os vínculos de Leônidas com o missionário James Fanstone eram mais tênues. Leônidas tinha uma formação equivalente à de Fanstone, na Inglaterra, ambos ligados e, portanto, reconhecidos, pela *Sociedade Bíblica da Escócia*. Foram recebidos na mesma ocasião para o serviço na igreja, além do fato de que Leônidas era egresso da própria comunidade.

A resolução de Leônidas, que ia além dos limites até à ruptura “voluntária”, sugere um traço de sua personalidade independente e decidida. Numa comunidade tão pequena, a ocupação da liderança por dois ministros, não raro levaria a

sensações menores, como o ciúme, ao mesmo tempo em que não se cogitou como hipótese dividir o campo missionário, como por vezes fizeram os presbiterianos.

O tal caráter “voluntário” do seu desligamento não parece ser uma unanimidade, evidente na solicitação do pastor que em dezembro pede *um documento que comprove o caráter voluntário de sua saída*, e na postura da comunidade em dar a referida carta, registrando “[...] cujo papel não pode os dar por haver algumas dúvidas” (AIECP I, 29.09.1882).

A ata prossegue com a sugestão do irmão Fonseca que [...] “propôs para se escrever ao Sr. Dr. Kalley a respeito”. Não era usual tal procedimento se a questão não tivesse certa projeção. Um mês após a solicitação da sua exoneração e da recusa da igreja, a primeira ata de 1883 registra:

O Sr. Leônidas por não ter sido atendido na sessão passada por intermédio do irmão Andrade, apresentou-se desejando saber qual o motivo por eu não assinam o papel do seu certificado. O que tendo sido respondido pelos irmãos que se opuseram a esta assinatura, foi então deliberado haver alguma modificação para poder assinar.

A partir daí, guarda-se silêncio sobre os desdobramentos do episódio, mas posteriormente o mesmo Leônidas ainda se encontra ainda ligado à igreja e como seu pastor-auxiliar, momento em que se gera nova crise. Em agosto de 1882, as atas registram que o Dr. Kalley mandou o evangelista Henry Maxwell Wright “para incrementar o trabalho local” e a comunidade se manifesta agradecida. Esse pode ser um dos componentes da insatisfação de Leônidas Silva.

A presença de um avivalista talvez sugira alguma acomodação da comunidade local, e não representava uma estratégia eficiente, na medida em que indicava uma atividade transitória, ocasional, pouco útil à consolidação da missão. O sentido de incrementar é polissêmico, e a tarefa de Wrigth não é clara, se estaria

voltado para a propaganda, a expansão ou o doutrinamento da pequena comunidade.

Apesar de Every-Clayton afirmar que “foi graças à iniciativa de Fanstone que a igreja passou a adquirir uma propriedade e a caminhar rumo à independência financeira” (EVERY-CLAYTON, op. cit. p. 91) e realçar o papel do missionário, a iniciativa lhe é anterior.

A partir da segunda metade dos anos 1870, a igreja congregacionista começou a voltar sua atenção para a necessidade de estabelecer um local de cultos próprio. Usualmente, fixava-se uma comissão para esse fim. Em março de 1877, a comissão informa que já “tem um terreno em vista” (AIECP I, 30.03.77), e que “assim que puder levar a efeito a sua compra comunicará a Igreja a fim dela designar o nome do irmão em cujo nome se é passar (sic) a escritura, passando este irmão uma declaração à Igreja [...]”.

O tesoureiro foi à Europa e passou “aos diversos crentes uma subscrição [...]” o que foi aprovado em de abril de 1877. No mesmo relatório, informa que os recursos disponíveis até o dia 10 do mesmo mês eram de 401\$500.

O modelo de gestão da vida interna da comunidade, em que pese a figura de Robert Kalley como tutor permanente e fórum de recorrência final, revela que a comunidade também era bastante ciosa das suas prerrogativas. Questões incidentais podiam tornar-se objeto de reprimenda, e mesmo que uma iniciativa tivesse a concordância de todos, se não seguisse tramites mais formais poderiam tornar-se problemática.

Assim, a ida do tesoureiro à Europa, onde também faria uma coleta em favor da edificação, ensejou a sua substituição o que foi feito sem ouvir, primeiro, a igreja, e teve a seguinte apreciação: que a igreja

porém, não pode deixar de estranhar não ter sido consultada pela igreja [Comissão?] porquanto lhe parece dever tal nomeação partir da Igreja e não da comissão, longe está querer censurar a comissão nem tão pouco desfazer seu ato, mas somente prevenir para que nas futuras substituições, seja a igreja previamente comunicada para intervir como lhe cumpre (AIECP I, 06.04.1877).

Respondida que:

[...] a comissão se vê forçada a ponderar a igreja as razões:
 1ª Que não foi a comissão nomeada pela igreja exclusivamente, porém pelas duas congregações de crentes da província, e assim os poderes outorgados à comissão não foram pela Igreja unicamente
 2ª Que a ata de 02.05.1876 não especifica as atribuições e poderes da Comissão
 3ª O tesoureiro vai viajar e devia indicar seu substituto. (AIECP I, 05.05.1877).

Com a chegada dos pastores James Fanstone e Leônidas Filadelfo da Silva os mesmos assumiram as funções principais na Comissão de Edificação, quando a Igreja recebeu “carta da Comissão de Edificação [...] e por proposta do irmão Viana foram eleitos os irmãos srs. James Fanstone como Vice-Presidente e Leônidas da Silva como secretário” (AIECP I, 10.10.1879). O dinheiro que sobrasse das despesas da igreja seria guardado para a futura despesa de reedificação da casa de Oração, que *demolimos para dar lugar a concorrência de povo* (AIECP I, 01.10.1880) (grifo nosso).

As restrições iniciais sofridas pelo protestantismo começavam a se diluir na década de 1980 com a afluência de sujeitos individuais. Se nos inícios era grande a resistência das pessoas a comparecerem aos ajuntamentos religiosos da nova seita, os indicativos vão agora na direção contrária. O inconveniente da falta de templo ou de imóvel próprio também se revela no mesmo texto. O imóvel alugado tinha seus cômodos desfeitos para oferecer a forma de um salão para reuniões, mas mantinha-se a preocupação de devolver o imóvel nas condições originais.

A compra do imóvel ainda estava em andamento, como se vê no funcionamento da comissão em 1886. “Nosso estimado pastor, Ilmo. Sr. James Fanstone o qual foi eleito presidente vitalício por unanimidade de votos” [Da Comissão de Edificação] (AIECP I, 29.04.1886).

Da Comissão Edificadora
Para Igreja de Goiana
21.10.1879

A comissão em três anos e meio esteve atento as diversas causas que tem posto a província em crise [...].
Tendo agora nosso irmão 2º tesoureiro M. de Souza Andrade de ir a cidade de Goiana [...] (CA-IECP, 21.10.1879).

A comissão solicita ajuda financeira à comunidade de Goiana, indicando suas próprias dificuldades locais, mas não há indicador de resposta da Igreja de Goiana. A situação de pobreza extrema na província, sobretudo se se considera o estrato social das igrejas nascentes, comprometia os projetos em curso. Apesar da crise geral, o presbiterianismo tinha mais garantias de suas fontes americanas de recursos.

Os congregacionais pernambucanos tinham uma estação missionária em Goiana, já com *status* de “Igreja”, mas que, apesar de tudo, não floresceu. As indicações sugerem ali uma assistência muito rarefeita de congregados. Não se pode imaginar desinteresse por parte dos goianenses, porque a missão presbiteriana prosperou vividamente na cidade.

Apesar da fragilidade e da extinção do trabalho em Goiana, esse revelou um grau acentuado de organização, tendo feito funcionar uma agência da *Missão Evangelizadora do Brasil e de Portugal*, análoga às existentes no Rio de Janeiro e no Recife.

Pernambuco ainda parecia conjugar interesses e esforços em investir nas missões na Província, mas colocava-se uma dualidade entre construir ou expandir a

propagação da mensagem protestante. Edificar ainda esbarrava nas apreensões em relação à reação católica e aos entraves jurídicos.

Como se observa, o presbítero Manoel de Souza Andrade Pavão exercia influência sobre a comunidade de Goiana, não sendo equivocado pensar que ele ali dava assistência ao culto, já que o fez em outras cidades da província nos anos noventa. Mas o convencimento para as contribuições não eram simples, dadas as mencionadas limitações financeiras e o “certo abandono” dos fiéis.

As flexibilizações crescentes na legislação quanto às comunidades acatólicas também levou os membros da Igreja Evangélica Pernambucana a ampliar as suas preocupações com sua institucionalidade e com sua condição de legitimidade ante a legislação civil. José Luiz Fernandes Braga, empresário bem sucedido no Rio de Janeiro e membro da Igreja Evangélica Fluminense, sempre foi liberal em suas contribuições para a propagação do protestantismo, como a correspondência abaixo o atesta.

De José Luiz Fernandes Braga
Para James Fanstone

[Olhando o caixa da sua empresa referia-se a...]
1:000\$000 que ofereço a Igreja Evangélica Pernambucana para adquirir uma casa de oração, observo porém, que esta quantia só seja entregue *quando a igreja tiver estatuto aprovado pelo governo* e quando as obras se tiverem principiado [...]
Estou com minha saúde alterada e não sei se o Senhor me tem neste mundo por muito tempo.
Se o irmão quiser me dá notícias da igreja terei muito prazer em recebe-las na cidade do porto (CAIECP, 09.04.1887) (grifo nosso).

Havia, portanto, um elemento pragmático que imputava urgência na formalização jurídica da comunidade. Esse propósito pode ser bem tipificado nos registros de Fanstone em seu diário pessoal, ao afirmar que:

esperava que as igrejas nativas eventualmente se tornassem auto-sustentadas, um desejo em grande parte concretizado. Mas o custo dos alugueis dos salões de culto, juntamente com o

sustento dos pastores, é pesado para as novas congregações, em sua maioria, composta de pobres. Muitos amigos cristãos neste país que têm acompanhado com interesse o progresso desta obra sentem que deve-se fazer um esforço para ajudar estas congregações em dificuldades, *suprindo-as naquilo que elas mesmas não podem* (apud EVERY-CLAYTON, 1998 p. 91) (grifo nosso).

Como se depreende, os Estatutos da Igreja ainda não tinham sido regulamentados, apesar do interesse de Fanstone, mas a vultosa oferta, condicionada à regularização estatutária, explica em certa medida a “pressa” de torná-los vigentes. Para esse fim, já havia a Igreja designado uma comissão composta por James Fanstone, presidente; Antônio José C. de Araújo, vice-presidente; Manoel de Souza Andrade, 1º secretário; Antônio João Ferraz, 2º secretário e João Fonseca, Procurador (AIECP II, 18.11.1877).

Ao contrário da preocupação mencionada com a improvável extinção da Igreja, Fernandes Braga mostrava muita segurança, apostando na consolidação do projeto congregacionalista em Pernambuco. É interessante ver como Braga prioriza seu investimento na igreja em Pernambuco, em parte porque tantas outras vezes já se tinha desprendido em favor do Rio, e mesmo da obra iniciada em Portugal.

A ação de Fernandes Braga de certa forma tinha efeito compensatório quanto à ausência de vínculos do congregacionalismo com as missões estrangeiras. Se parte considerável dos recursos das outras denominações vinha de suas matrizes estadunidenses, Braga era uma fonte permanente de recursos devido à sua liberalidade. De alguma maneira, porém, a disponibilização de recursos consolidava em mais uma frente a dependência do Recife em relação ao Rio de Janeiro.

Parece, igualmente, que havia certa unanimidade sobre a importância de uma sede permanente para a comunidade. Mantinha-se o nome Casa de Oração,

também por cuidados em relação à legislação vigente. O recurso à legalização era estratégico. Os cristãos protestantes, cansados das violências sofridas, criavam agora a possibilidade de responsabilizar civilmente seus eventuais agressores.

Para a substituição de Fanstone à frente da igreja, foi cogitado o missionário inglês Fitzgerald Holmes. “Este fez uma breve visita aos Kalleys, mas o silêncio deles sobre o rapaz mostra que não estavam apropriadamente impressionados” (FORSYTH, op. cit. p. 236), pelo que Forsyth conclui:

Em conversação comigo [Forsyth] Andrade deixou transparecer que nenhum dos dois [Holmes e Guinsburg] se adaptou com facilidade às disciplinas impostas pela vida de uma igreja. Foi-lhes difícil cooperar com a Igreja Pernambucana. Holmes [...] ficou pouco tempo. Se sentiu chamado para Missão aos Marinheiros e mudou-se para Santos [...]” (FORSYTH *apud* EVERY-CLAITON, op. cit. p 95).

Faculte-se uma digressão aqui. A cláusula pétrea para se fazer história, o historiador não possuir documentos (porque esses ficam em arquivos e à disposição de outros investigadores), não atingiu ainda parte da improvisada historiografia protestante, nem os cronistas de plantão, o por vezes torna difícil ao investigador o acesso a documentos apropriados por outros estudiosos como patrimônio pessoal.

A igreja em Pernambuco perderia uma das suas lideranças principais com a morte do diácono Manoel Vianna. “Os relatórios das extensivas viagens de Vianna para vender livros continuavam a chegar ao Dr. Kalley. Embora o tempo cobrasse o preço de sua saúde [...]” (FORSYTH, op. cit. p. 232). “Ele estava no estado de Sergipe, ao sul de Pernambuco, aguardando um barco que o levaria ao interior do estado [...]” quando a intuição o trouxe abruptamente ao Recife, onde encontrou doentes o genro e a filha. Sarados ambos, Vianna teve um ataque cardíaco fulminante e faleceu.

Em 1885, Vianna escreveu a Kalley dizendo ter “certeza absoluta que precisava de um ajudante [...]. As dificuldades surgiam porque não havia fundos para a manutenção de Leônides” (sic)

Mas ao final dos anos 1870 o campo presbiteriano assistiu, no dia 11 de agosto de 1878, à fundação da primeira Igreja Presbiteriana de Pernambuco, instalada na rua do Imperador, 71, 1.º andar, como joi visto, e John Smith foi eleito pastor. Inicia então os projetos de expansão destinados à cidade do Recife, para abrir congregações em Areias, Travessa do Príncipe e Rua Imperial, pontos estrategicamente situados que abrangem as áreas mais importantes. Relata o missionário Blackford:

Tive o privilégio de assistir no domingo passado, a organização de uma igreja presbiteriana nesta cidade, pelo reverendo J. R. Simith, que há cinco para seis anos tem trabalhado assiduamente aqui na propagação do evangelho. No culto da manhã doze pessoas professaram sua fé em Cristo, onze das quais foram batizadas, tendo a outra já sido batizada na infância. Uma senhora que fora examinada e aceita como membra (sic) da igreja, foi impedida por moléstia de assistir nesta ocasião.

Um número considerável de crentes e interessados esperam ocasião oportuna de unirem-se com esta nova organização da igreja visível de Cristo.

O trabalho de evangelização aqui tem sido iniciado com bases sólidas, e estou persuadido que o seu progresso será constante e animador. Em vários lugares desta província vai se manifestando um interesse descomunal na leitura e estudo das Escrituras Sagradas, e em alguns já se fazem reunião para o culto de Deus em espírito e verdade. Os padres, naturalmente, cumprem com os seus deveres para com o seu amo e gritam: bíblias falsas! Mas felizmente vai se conhecendo a falsidade deste grito e de tudo o mais que eles ensinam. O Espírito de Deus é mais poderoso do que todos os espíritos do erro (IE, 05.09.1878).

Dez anos depois da presença mais ou menos definitiva de Vianna, a hostilidade não era menor. A descrição da inauguração da Igreja Presbiteriana no Recife e o seu desdobramento no dia seguinte são indicadores suficientes, situando-se na mesma arena padres (da paróquia de Santo Antonio), autoridades

(o presidente da Província) e populares, com comportamentos diversos: dos *agressores*, passando pelos *omissos*, até os modestamente *entusiastas*.

- *Oia eles, os protestantes, os crentes, os capas-verdes [...] vamos apedrejar eles,*

gritava um desordeiro arrogante, enquanto um segundo desordeiro dizia gritando

- *Não, pedra não! Vamos atirá ovo podre neles. Nesse gordinho aí que gosta de cantá muito alto.*

- *Os inimigos da igreja católica devem receber uma “lição”.*

- *Não vamos fazer coisa melhor. Vamos atirá eles dentro do rio, para irem nadando até o Palácio e se queixarem ao Presidente.*

- *Esse americano barbudo aí precisa aprender a respeitar!*

Marcharam em direção ao grupo, que conseguiu escapar depois da troca de socos e safanões.

E uma semana depois, no culto matinal, lá estavam os mesmo desordeiros, agora com mais disposição e prontos para a agressão. Smith vê o perigo e adverte seus companheiros que se preparassem para o que desse e viesse.

- *Olhe Dr. Smith, eu quando era servo do diabo nunca tive medo de homem nenhum, e agora que sou servo de Deus é que não tenho medo mesmo. Vou meter a faca no primeiro que se aproximar [...] (e faz menção de mostrar a faca de ponta que trazia debaixo do paletó).*

Quando o Dr. Smith disse:

- *Meus amigos, meus irmãos! Eu anuncio a vocês o evangelho de Jesus Cristo, aquele que morreu por todos nós na cruz ignominiosa do Calvário. E morreu pra salvar nossa alma imortal. Quem aceita-lo como seu Salvador não irá para o inferno. Jesus mesmo disse: vinde a mim todos [...]*

respondeu um desordeiro:

- *Sai daí gringo! Sou lá teu irmão! Eu sou é filho do sobrinho do Capitão de Campo Zé Benício! Se tu ofender a Virgem Maria, vai entrar no cacete [...] hoje a gente acerta as contas [...]*

Um outro desordeiro diz:

- *Vou jogar esta pedra nele (atira a pedra) pra ele aprender a respeitar os santos [...]. (Smith se defende, mas a pedra lhe acerta as costas)*

Aparecendo um outro desordeiro dizendo:

- *Eu ainda acho que a gente devia jogar eles no rio (faz o gesto) para ficar boiando que nem peixe morto.*

Um deles faz menção de puxar uma faca da cintura e é detido por Smith. Dá uma pesada no agressor bêbado. Gera-se o tumulto, com empurrões, socos e sacudidelas. Os agressores fogem

A escaramuça é presenciada por dezenas de pessoas, muitas delas nas varandas dos sobrados existentes na rua. Mas ninguém intervém, ninguém ajuda. Mais tarde o padre da Igreja de Stº. Antonio recebia minucioso relatório a respeito. O presidente da

Província, também. O padre e o Presidente da Província riram satisfeitos.

Na organização da Igreja, aprovou-se um plano de evangelização mais afoito, inclusive com a abertura de um ponto de pregação na Travessa do Príncipe, outro na Rua Imperial, outro em areias, subúrbio afastado. Mais de 50 pessoas assistiram do lado de fora a solenidade de fundação da igreja. A maioria ficou sem saber do que se tratava. Os comentários eram os mais desencontrados entre os membros das diversas classes que formavam a sociedade de então naqueles ominosos dias do império do Brasil.

E no dia seguinte, pela manhã, era o comentário pela cidade:

- Viram? Os crentes estão se organizando. Treze gatos pingados resolveram criar uma igreja, desafiaram Roma, o Imperador e a Maçonaria. Dizem que o Presidente da Província sabia de tudo e não fez nada. Até deu garantias ao americano. Parece mais coisa ligada a libertação dos escravos [...] também, com os padres que a gente tem e com os discursos de Nabuco, tudo é possível.

- Ah, mas o chefe é o americano, dizia alguém, aquele compridão que fala atrapalhado, e dá aulas de inglês no Liceu. Eu não gosto da cara dele. Aliás, não gosto de gringo nenhum. O sobrinho do vigário do Poço da Panela que veio agora de Lisboa, sabe mais inglês do que ele e ainda não foi nomeado professor.

- A polícia nada fez. Aliás, a polícia está mais preocupada em pegar escravo pra ganhar recompensa do proprietário [...] coitado deste Império, está no fim [...] também, estes padrecos não fazem nada [...] vou escrever ainda hoje para o Papa contando tudo.

Um determinado funcionário público dizia:

- Tem um cântico deles que ficou gravado aqui na minha cabeça, e solfejando baixinho: “Oh quão cego eu andei e perdido vaguei [...]”³⁷ quando três beatas que voltavam da missa, vestidos escuros, xales na cabeça, rosário nas mãos comentavam:

- Mulher, estás vendo o que eu estou vendo e ouvindo? Parece que é o fim do mundo. O compadre Zeferino cantando cantiga dos crentes. Bem que o padre disse na missa de hoje, os crentes criaram uma igreja. Eles são perigosos. Aposto que é coisa dessa tal campanha abolicionista.

O texto é em si mesmo denso de significados. Como já foi referindo a propósito das diferenças entre os presbiterianos e os congregacionalistas de Vianna, a Igreja conduzida por este último, organizada há cinco anos pelo missionário Robert Kalley, nem é citada, parece efetivamente não existir,

quando se registra: - *Viram? Os crentes estão se organizando. Treze gatos pingados resolveram criar uma igreja.*

Com a organização dessa igreja, a presbiteriana, o que era folclore, os crentes, toma corpo e ganha forma de afronta, porque *desafiaram Roma, o Imperador e a Maçonaria*, que para além da recém-findada Questão Religiosa aparecem conjugadas como três fontes de autoridade/legitimidade social.

Finalmente, robustecendo a tese deste trabalho, a associação do protestantismo com subversão da ordem social aqui é descrita no que *parece mais coisa ligada a libertação dos escravos [...] também, com os padres que a gente tem e com os discursos de Nabuco, tudo é possível*, e outro passante que fez a mesma associação com a emancipação dos escravos. [...] *os crentes criaram uma igreja. Eles são perigosos. Aposto que é coisa dessa tal campanha abolicionista.*

Nesse ponto, Selaro já assinalara:

[...] é sabido que, o significado do protestantismo no Brasil extrapolava o sentido religioso do fenômeno. Todos os grupos religiosos, classificados por sua origem racial, ou por sua denominação tinham em comum um ponto muito importante: a convicção de que o processo era uma apanágio das nações protestantes. Essa crença, veiculada por todos, ganhou força com o trabalho missionário norte-americano, uma vez que os Estados Unidos surpreendiam o mundo com seu rapidíssimo desenvolvimento econômico, científico e tecnológico. Sob esta influência brasileiros ilustres tornaram-se defensores ferrenhos da entrada maciça de imigrantes protestantes, bem como da livre pregação da sua fé (SELARO, 1989, p. 150).

A compreensão da associação do protestantismo com outros valores políticos e sociais estava universalizada no protestantismo, e teve seu ponto

³⁷ Melodia das mais conhecidas da hinódia protestante: *Oh quão cego eu andei e perdido vaguei/ longe, longe do meu salvador/ mas do céu ele desceu e seu sangue verteu/pra salvar um tão pobre pecador.*

máximo no livro tornado clássico *Do destino dos povos católicos*, ao apontar que os níveis de desenvolvimento socioeconômico dos diversos países estão determinados pela sua matriz religiosa.

Crabtree é incisivo nesse ponto ao afirmar que:

É simplesmente impossível que a religião evangélica concorra com o catolicismo, sem se munir do poder e da influência da educação. *Nós evangélicos estamos plenamente convencidos da superioridade dos nossos ideais*, mas o povo culto em geral não aceita o evangelho antes de ficar convencido da superioridade da cultura evangélica [...] é justamente no campo da educação que o evangelho produz seus frutos mais seletos e superiores, homens preparados para falar com poder à consciência nacional (CRABTREE, *apud* SELARO op. cit. p. 159) (grifo nosso).

De igual forma, já estava estabelecido que o elemento diferenciador fundamental se voltava para a filosofia da educação dos países sob cada influência religiosa, na qual o protestantismo se diferenciava por seus pressupostos de individualismo liberal, era mais eficaz no desenvolvimento da autonomia individual plena dos sujeitos. Esse “resultado final” era aquilo em que consistiam os “frutos mais seletos e superiores”, cujo efeito mais imediato se verificava na ordem política, na qual os homens alcançavam a “consciência nacional”.

O alcance universal dessa convicção arraigada no protestantismo missionário que veio para o Brasil se constata também com Ashbel Green Simonton, pioneiro do presbiteriano no Brasil, ao afirmar que

um meio indispensável para assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil, é o estabelecimento de escolas para os filhos dos seus membros [...]. O Evangelho dá estímulo a todas as *faculdades do homem* e o leva a fazer maiores esforços na senda do *progresso* (LESSA, op. cit. p. 158) (grifo nosso)

Novo período se inaugurou a partir de 1880, e Ferreira faz um balanço geral do quadro:

Compreendida a questão religiosa; o prestígio do bispo do Pará; o conteúdo do seu catecismo convém fazer um balanço do evangelismo brasileiro.

À Barra do Evangelho saiu em 1879. Vinte anos após a chegada de Simonton. Dez anos depois da Missão Sul se estabelecer em Campinas com Morton e Lane. Seis anos havia que o mesmo Comitê de Nashville colocara em Recife o Dr. Smith – pioneiro nordestino.

Da Missão Norte: doze norte-americanos, quatro nacionais. Da missão Sul, que tinha a metade do tempo (apenas dez anos, exatamente a metade de trabalhadores missionários: seis. Nenhum nacional (FERREIRA, op. cit. p. 175).

Esse novo contexto também trouxe de volta o recrudescimento das perseguições religiosas, fortemente associadas às reações do frade Celestino de Pedavolli contra Smith, que se enfrentaram na imprensa, quando também se implementou nova dinâmica no campo presbiteriano, que inaugurou um processo mais ativo de institucionalização com a criação do Presbitério de Pernambuco, e em âmbito nacional, o Sínodo,³⁸ bem como a chegada dos metodistas e batistas à Província.

Em 1879, começou a circular na imprensa pernambucana uma série de artigos contra o protestantismo, principalmente com ataques à ética pessoal dos reformadores, depois enfiados num opúsculo *Perguntas respeitadas dirigidas ao Sr. Ministro da Igreja Evangélica nesta Província, por um Neófito da mesma Igreja*.

Ferreira sugere que Smith era o ministro visado,³⁹ e o neófito era na verdade frei Celestino de Pedavolli, dos mais ferrenhos opositores do protestantismo. A sugestão de Ferreira não deixa de levantar a questão de por que não foi Fanstone o

³⁸ A organização presbiteriana prevê o ajuntamento de um grupo de igrejas formando uma célula maior, o Presbitério, e a organização de vários presbitérios permite a organização de um Sínodo, que era o caso na época. Depois o crescimento facultava a esses Sínodos a organização de um Supremo Concílio, que é a Igreja Nacional.

³⁹ Ferreira é ambíguo nessa informação, porque em outra seção da sua obra declara que o missionário visado era James Dick, que ele, Ferreira também informa que não era pastor ordenado, contradizendo-se duplamente, já que o opúsculo se dirigia a um “ministro”.

“ministro visado?” Não é possível fugir ao fato que parte da resposta estava nas diferenças pessoais e comunitárias dos missionários. Um “bonitão” e um “coxo”, uma comunidade mais formalizada (presbiteriana) e uma mais espontânea (congregacional).

Contava o Neófito que recebera algumas libras para aderir ao protestantismo, mas que usara o dinheiro para comprar as obras dos reformadores, origem da sua “consciência em apuros”. Fez quatro perguntas e fixou o mês de maio seguinte para receber a resposta, senão devolveria o dinheiro e voltaria ao catolicismo.

Foi grande o rebuliço causado. Smith respondeu com *O Neófito Desmentido*, em que indicava as imprecisões históricas e as incorreções das citações feitas. Outros se envolveram na polêmica. O Dr. Kalley que estava na Escócia, escreveu *Resposta clara e concisa às perguntas de um fingido neófito*, texto publicado em 1880 e depois reproduzido e distribuído em Lisboa, em 1887.

Lessa indica a amplitude dos desdobramentos que a iniciativa do capuchinho teve e sua repercussão em diversas partes do país, quando informa que:

Doze anos depois do Dr. Smith, o rev. Boyle, no seu jornal *O Evangelista*, [Goiás] resolveu pulverizar o panfleto. Tendo escrito para os Estados Unidos, conseguiu descobrir edições primitivas e raríssimas de Lutero, citada pelo adversário, e com isso começou a escrever *Cartas Respeitosas ao Bispo de Goiás*. Foi seu último esforço. O seu arrebatamento prematuro interrompeu a publicação.

Pela mesma época, em Curitiba, o Padre Pinto, pelo Diário do Paraná, começou a reproduzir, sem aspas, páginas sobre páginas do malsinado panfleto. O rev. T. J. Porter saiu-lhe no encalço qualificando de ‘padre plagiarista’ e deixou na redação um exemplar de *O Neófito* para que o público o examinasse. O padre recolheu-se e o reverendo Porte continuou a escrever até março de 1893.

Por muitos anos não se soube ao certo quem era o autor das “Perguntas Respeitosas”. Foram atribuídas ao Dr. Felipe Nery Colaço, professor e autor de obras didáticas, católico praticante. Quando, nos últimos dias do século passado e no começo do atual, se levantou em Pernambuco uma campanha sistemática, da qual resultou a fundação da Liga contra o Protestantismo,

Frei Celestino foi a alma do movimento. Então o frade da Penha reclamou para si a glória da autoria do livro.

Da polêmica continuada resultaram muitas conversões ao protestantismo em Pernambuco, entre elas a do salesiano Constâncio Omegna. O feitiço virou contra o feiticeiro (LESSA, 1938, p. 215, 216).

Ainda em sua análise, diz Ferreira, e não está sozinho como veremos no capítulo seguinte, que:

Quando pensamos no Brasil do interior, temos que reconhecer que as modificações são lentas demais para as localizarmos num período certo da história. Por muito tempo perdurou, em muitos recônditos da pátria, um romanismo imperial, tradicional, ronceiro e supersticioso. Ainda hoje há disso na hiterlandia. Se pensarmos, porém, no Brasil das cidades alcançadas por estradas de ferro, visitadas pelos jornais, temos que reconhecer que certas transformações datam de então (FERREIRA, 1992, p. 292).

Mas apesar desse “romanismo tradicional” e do processo mais lento de assimilação de inovações nas comunidades interioranas em relação àquelas situadas no litoral, o protestantismo já começara a organizar igrejas em algumas cidades do interior e não mais tê-las como destino de propaganda ocasional.

Dentre os principais centros dessa interiorização do protestantismo estavam as cidades de Goiana e Nazaré da Mata, ambas objeto de intensa atividade, tanto dos congregacionais como dos presbiterianos. Os primeiros organizaram ali uma igreja que não teve solução de continuidade,mas que teve durante seu funcionamento alto grau de organização interna, com o funcionamento de uma Sociedade Missionária, como já foi visto.

Goiana foi também um foco ativo de resistência católica e protagonizou, por parte da Câmara Municipal, vários conflitos com a Igreja Católica, principalmente nas questões dos direitos civis das populações acatólicas, como ainda será indicado.

Já em 21 de novembro de 1880, organizou-se a igreja de Goiana, a segunda de Pernambuco. Foram treze os pioneiros. Desde o ano anterior, ocasião em que

fora a Goiana pela primeira vez, o Dr. Smith manteve o interesse por meio de visitas dos seus auxiliares. “Goiana veio a dar dois pastores. Pouco sabemos sobre aqueles primórdios” (FERREIRA, 1992, p. 235).

Smith sempre fez uso da mão-de-obra nativa e já em 1877, não só pela falta de mão-de-obra estrangeira mas por estratégia. Dentre eles figuraram também Francisco Filadelfo de Souza, Alexandre Florêncio Gama e João Pereira Guedes, em Recife, Nazaré e Goiana respectivamente. Esse fato é importante – o emprego de mão-de-obra nativa –, pois se constituiu em uma linha fundamental para a expansão do protestantismo, tornando-se depois problemática, quando os ministros nacionais passaram a reivindicar autonomia em relação às Missões Estrangeiras.

O colportor congregacionista Manoel José da Silva Vianna, que trabalhou em diferentes partes do Brasil sob as ordens da *Sociedade Bíblica Britânica*, trabalhou “depois também sob ordens da Sociedade Americana, sob a direção de Smith, que depois usou Jerônimo Oliveira” (LESSA, 1938 p. 217), tendo Vianna trabalhado “em Nazaré, Paraíba e São Francisco” (Id. p. 288).

Jerônimo Oliveira era professo da igreja congregacional, de onde saiu como o primeiro pastor da dissidente Igreja Recifense, autor de uma obra apologética sobre o protestantismo, *A Nova Seita*. Esses leigos “[...] foram batedores do caminho para os reverendos Smith, Wardlaw, Thompson, e outros” (Id. p. 288).

O trabalho de colportor é o braço direito do missionário; o que ele faz, distribuindo a palavra de Deus, não pode ser subestimado, a sua manutenção é condição indispensável para o trabalho. A verdadeira economia no serviço de colportagem exige que este tipo de trabalho conte com tudo que ele necessita (LANE *apud*. LESSA p. 219).

A lista se prolongaria com outros nomes, dentre os quais o “ótimo auxiliar do Dr. Smith e de outros missionários no Norte” João Mendes Pereira Guerra,

convertido em 1878, em Goiana, que “foi incansável obreiro leigo [...] suas viagens de colportagem estenderam-se até ao Amazonas, e no Ceará estacionou por muito tempo” (Id. p. 280).

Smith contava também com ajudantes estrangeiros, como James Dick.

O Sr. [James] Dick, não era ministro⁴⁰. Foi trabalhador evangélico, ajudante do rev. James Fanstone, pastor da Igreja Congregacional Pernambucana de Recife, e foi ao Sr. Dick que Frei Celestino encaminhou seu opúsculo *Perguntas respeitadas dirigidas ao ministro da igreja evangélica por um neófito da mesma igreja* e que foi respondido por Smith. Ele deixou o rev. Fanstone e foi enviado pela nossa missão para trabalhar como ajudante do Sr. Wardlaw. Mas em pouco tempo morreu de varíola (FERREIRA, op. cit. p. 360).

O necrológico de James Dick no *The Missionary* de 1893 dá conta de que ele era um jovem escocês

que trabalhou primeiro independentemente em Pernambuco, e que somente um ano antes de sua morte que incorporou ou o serviço como o colega do sr. Wardlaw em Ceará [...] sr. Dick pretendia ir para o Congo [...] mas as grandes necessidades grandes do Brasil colocadas diante dele, foram suficientes para mudar seu destino.

Em novembro 1888, embarcou num vapor para Pernambuco, e começou o trabalho lá como um missionário independente, não pertencendo a nenhuma sociedade e sendo inteiramente dependente do ensino do inglês.

Durante sua *curta estada em Pernambuco*, apesar de muita oposição, preconceito e superstição que enfrentou; estimou ele mesmo a muitos corações (TM, out. 1891) (grifo nosso).

Como parte de um projeto maior, a formação de um clero nacional para o protestantismo, Smith não manteve todos os seus auxiliares como leigos, instruindo alguns para o ministério formal como ministros presbiterianos, e assim ordenou⁴¹ seus primeiros ajudantes no ano de 1887. O grupo era constituído por João Batista

⁴⁰ Há controvérsia sobre o *status* eclesiástico de James Dick. A ata do Presbitério de Pernambuco de outubro de 1891 estabelece que eram pastor: “O ministro James Dick ocupará a capital do Rio Grande do Norte o mais breve possível”. (grifo nosso). Ao contrário de Ferreira, o *The Missionary* diz ter sido James Dick o destinatário do panfleto do frei Celestino, não sendo o mais provável.

de Lima, José F. Primênio da Silva e Belmiro Araújo César, feitos ministros presbiterianos em cerimônia com a presença dos missionários Alexander Blackford, de São Paulo, e George Wardlaw, com um expressivo auditório de 600 pessoas reunidas no Teatro local, já que a sala de cultos era insuficiente (TM, set. 1887).

A missão de Nashville teve, na pessoa de Smith, um precioso preparador de candidatos no norte do Brasil. Sem se descuidar dos campos que se desdobravam, e dos quais falaremos oportunamente, o grande pioneiro, *cujo apelo aos patrícios pela evangelização do Nordeste chegava ao patético*, cuida ele mesmo de preparar seus pupilos. Foi em 1887 que “colheu os primeiros frutos do seu trabalho educativo no Norte” (FERREIRA, op. cit. p. 205) (grifo nosso).

Os três novos ministros haviam se filiado à Igreja Presbiteriana, sendo batizados quando da sua organização em 1878, e como já foi visto “[...] no período de estudos fizeram largo tirocínio como colportores e catequistas” (LESSA, 1938, p. 290).

A ordenação dos novos ministros presbiterianos foi noticiada na imprensa local, essa publicidade secular sugere a consolidação do reconhecimento da presença protestante na cidade, e foi assim apreciado:

feitos os exames necessários de grego, latim, inglês, teologia, história sagrada, e eclesiástica, governo e disciplina da igreja, etc, foram solenemente ordenados ministro do evangelho, no domingo 22 do corrente, o snrs. João Batista de Lima, natural da província das Alagoas, que ministrará na cidade de Goiana (Pernambuco); Belmiro Araújo César, natural de Pernambuco, que ministrará na província da Paraíba, e José Francisco Primênio da Silva, natural de Pernambuco, e titulado pela escola normal desta província em 1875, que ministrará na província das Alagoas.

Também no dia 20 do corrente foi ordenado presbítero regente da Igreja no Recife, Mr. W. C. Porter, pra cujo cargo fora ultimamente eleito.

Estes atos foram celebrados pelo rev. J. R. Smith, auxiliado pelo rev. A. L. Blackford D.D. ministro da Bahia, e pelo rev. De Lacey Wardlaw, (sic) ministro no Ceará (AP, 24.05.1887).

⁴¹ A ordenação nas igrejas protestantes é o ato pelo qual alguém é investido nas funções

João Batista de Lima era alagoano, de Porto Calvo, de tez pálida, bigode louro, feições simpáticas, era talvez “o melhor pregador da turma [...]” na mocidade fora tartarugueiro, artífice em obras de tartaruga, e tornara-se sapateiro ao tempo de sua adesão ao protestantismo, tendo trabalhado principalmente no interior, em Goiana (LESSA, Id. p. 290).

José F. Primênio da Silva era natural de Pernambuco, da cidade de Brejo da Madre de Deus, no agreste, profissionalmente era professor normalista e trabalhou em Goiana e Maceió, onde foi pastor. Lessa diz que era “baixo e corpulento [...] dado a versos [...] deixou muita coisa sobre a história do Evangelho no Norte” (Id. p. 291), mantinha correspondência regular com jornais estrangeiros e nacionais, informando-os sobre o desenvolvimento do protestantismo brasileiro.

Belmiro Araújo César foi sempre mais afortunado deles, e como Primênio era pernambucano, de Nazaré da Mata, na zona da mata, e também o mais jovem dos três. Ainda segundo Lessa que teve a oportunidade de os conhecer pessoalmente, era de “avantajada estatura tinha uma pronúncia peculiar que se notava entre os membros de sua família” (Id. p. 292).

Esse perfil eclético dos ajudantes de Smith oferece uma imagem importante da penetração do protestantismo em estratos distintos da sociedade pernambucana de então. Associados a esses Smith também incorporou mais dois agentes importantes ao seu campo de trabalho: Juventino Marinho e Calvin Porter, companheiros de ordenação. Juventino

era natural de Goiana, nascido em 25 de janeiro de 1860. Após o curso primário, trabalhava no comércio, quando em 1880 foi alcançado pela evangelização do Dr. Smith. Começou a estudar algumas disciplinas com Belmiro César, quando ainda em Goiana. Em 1886, transferiu-se para Recife, a fim de ficar junto do Dr. Smith. Quando ordenado já trabalhava na Paraíba. Em 1890 pastoreava em Recife e Areias, um bairro da mesma

cidade. Em 1891 passou a Pão de Açúcar, em Alagoas. Voltou ao Recife onde permaneceu alguns anos (LESSA, Id. p. 298).

O presbiterianismo em Pernambuco caminhava *pari passu* com o desenvolvimento da igreja no Brasil. Lessa afirma que um salto expressivo do ponto de vista organizacional e da institucionalização da igreja se dá com a criação de agências internas para o fomento das missões no Brasil, voltadas para a literatura e para as missões.

Depois da Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, um grande passo na arregimentação de forças brasileiras foi a adoção do *Plano de Missões Nacionais*. Aprovado pelo presbitério do Rio de Janeiro em sua Reunião de 1886, tinha por alvo *despertar nas igrejas o senso de responsabilidade com a evangelização*, promovendo o sustento de obreiros nacionais por meio de compromisso, ofertas, coletas.

O fundo arrecadado, dizia o artigo 5º do referido plano, seria aplicado na seguinte ordem: 1º) para a sustentação de pastores; 2º) de evangelistas; 3º) de professores e estudantes para o ministério ou de qualquer outro trabalho de evangelização (LESSA, Id. cit. 277 (grifos nossos)).

A manutenção das igrejas locais pelos seus próprios membros foi uma preocupação recorrente nas missões no Brasil, como já foi apontado em Fanstone, porque, além de ser essa uma prática entre os protestantes, respondia a uma conjuntura particular, que era o ritmo de expansão do protestantismo, o qual já se mostrava assimétrico em relação aos recursos estrangeiros a serem alocados. Tal problemática foi freqüente entre as igrejas presbiterianas em todo o Nordeste, sendo ainda Pernambuco o principal protagonista.

Os documentos abaixo, do Presbitério de Pernambuco, indicam a mobilização em torno do financiamento das missões presbiterianas no Nordeste.

A idéia de que os missionários estrangeiros recebem bastante munificência das suas respectivas igrejas para viajar em nosso país e pregar o evangelho, faz com que *chegue de diversas partes pedidos de pregadores* sem acompanhar um só real para viagens, sustento, etc. Desta forma os pregadores nacionais, com

o coração relado de dor, vêem seus patrícios necessitando do pão da vida, sem o poderem ministrar, porque, não sendo capitalistas, carecem de meios pecuniários para o trabalho.

Em nosso presbitério há um fundo de sustentação estabelecido, mas devido a pobreza de uns, a incúria de outros e a falta de bom sistema de quase todos, bem mesquinha tem sido a quantia com que as igreja têm entrado. Julgamos que a falta de sistema, tem sido, até hoje, a causa de não prosperar o FUNDO DE SUSTENTAÇÃO. Os amigos do evangelho têm limitado-se a contribuir com mui pequenas quantias nas coletas mensais das igrejas. Muitos há, que chegado o dia da coleta, nada tem para dar porque, esquecidos durante o mês, nada reservaram. Outros, achando-se em lugares onde não há igreja nem coleta regular, julgam-se dispensados de mandar sua oferta ao tesouro.

Mais bem avisados tem andado os nossos irmãos do sul na contribuição que fazem para as MISSÕES NACIONAIS. Para bem contribuir, vende um novilho, oferece o produto, outro oferece o produto da venda de um porco, ainda outro cria galinhas, e lançando mão dos ovos de algumas, oferece o produto obtido pela venda. Uns dão alguns alqueires de café, outros algumas sacas de milho. Assim cada um dá o que pode e tão bom é o sistema que o resultado tem sido admirável. Os irmãos cá do norte podem lançar mãos dos mesmos meios e usar sistema idêntico, na certeza de não serem menos abençoados que os do sul. Cada pessoa que se interessa pela salvação do seu próximo, pode dedicar alguma coisa ao FUNDO DE SUSTENTAÇÃO. Uma saca de milho, algumas melancias, um alqueire de milho, meia saca de feijão, algumas dúzias de ovos, um porco, um carro de canas, certa quantidade de batatas, uma porção de frutas, alguns metros de renda, o produto de um ou dois dias de trabalho em cada mês, o dízimo de um bom negócio, uma caixinha colocada em algum lugar da casa para ir deitando nela alguns vinténs poupados, tudo isso pode ser feito com perseverança, cuidado e boa vontade, são tantos os meios de contribuir para a evangelização do nosso país que Deus não deixará de coroar com as bênçãos mais gloriosas. A experiência tem demonstrado que este sistema tem produzido os melhores resultados.

Esperamos que os amigos do evangelho, aproveitando as sugestões, possam lembrar-se de outras, e, lançando mão de todas, contribuam largamente para a evangelização do país.

Além das coletas estabelecidas em cada igreja ou congregação, todo amigo do evangelho pode fazer qualquer oferta ao FUNDO DE SUSTENTAÇÃO, ou mediante alguma igreja que lhe fique mais próxima ou enviando-a pelo correio em carta registrada com o seguinte endereço: Revd. W. C. Porter. Caixa 87, Pernambuco. (IE, Outubro de 1891). (grifo nosso).

Circular

Aos crentes e amigos do evangelho residentes nas províncias do Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Alagoas, saúde e paz em Jesus Cristo o Pastor e Bispo de nossas almas. (I Pd. II:25)

Amados

Em virtude do progresso que o divino Evangelho, pela bênção de Deus está fazendo nas províncias do norte deste império, em vista da falta de meios pecuniários que há para sustentarmos aqueles que desejam entrar na vinha do Senhor e assim podermos atender as reclamações que de diversas partes no chegam, e finalmente, em vista do fato que não é justo esperáramos *sempre* todo o sustento material dos nossos irmãos no estrangeiro: a *Missão Presbiteriana no Norte do Brasil* na sua última reunião, que teve lugar em novembro do ano próximo passado, na capital da Província do Ceará, resolveu nomear a comissão abaixo assinada que tem por fim dirigir-se como por esta circular o faz, a todas as igrejas, congregações e amigos da causa evangélica, espalhados por aí além, para que façam suas ofertas regularmente, pelo menos uma vez por mês, para a sustentação de pregadores nacionais. Para a boa regularidade deste trabalho recomendamos que, em cada igreja ou congregação, os diáconos, se os há, ou um procurador nomeado pela pessoa que a dirige, cuidem de cumprir esta comissão e remetam o que para este fim receberem mensalmente, ao tesoureiro da comissão central, mediante o correio, para o seguinte endereço: Joventino Marinho da Silva – Caixa 87 – Pernambuco.

Pedimos aos amigos e irmãos a quem chegar esta circular que considerem o seguinte:

1º - O dever de cada um de concorrer para a propagação do evangelho, como podem muito bem ver em Mat. X:8; Lucas XXI:1-3; Rom. 10:13-15; I Cor. IX:7-14; Gal. VI:6.

2º - A *Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos* de quem graças a Deus temos recebido o Evangelho, compenetrada do seu imperioso dever de evangelizar, está concorrendo com outra suas irmãs para a evangelização no México, na Grécia, na China, no Japão e em outros lugares.

3º - Em nosso império mesmo há províncias inteiras onde não há um só lugar onde se pregue o Evangelho, por exemplo, o Piauí.

4º - No interior de certas províncias deste império existe mais de um milhão de selvagens, e alguns deles até antropófagos, que podem ser chamados ao conhecimento de Deus. E irmãos e amigos, é de todos estes que ignoram o grande amor de Deus, que o Apóstolo escreveu: “Como, pois, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? e como ouvirão se não há quem pregue? E como pregarão se não forem enviados?” Rom. X:14,15.

Para a realização desse plano é preciso o concurso de todos. Pedimos, portanto, as vossas orações e a dedicação cordial, franca e espontânea das vossas bolsas, para que Deus, que tudo dá, nos abençoe abundantemente.

Recife 2 de fevereiro de 1887. (*OE*, 25.10.1890).

EVANGELIZAÇÃO NO NORTE DO BRASIL

A COMISSÃO encarregada pelo Presbitério de Pernambuco para angariar meios em favor do FUNDO DE SUSTENTAÇÃO DE MINISTROS DA IGREJA NACIONAL, no desempenho do seu dever houve por bem dirigir a presente circular:

Prezados irmãos e amigos do Evangelho

Não temos em vista instruir-vos no dever que tendes de contribuir com as vossas fazendas para a evangelização do nosso país, porque vos consideramos tão convencidos que dispensais qualquer palavra ou citação do livro de Deus nesse sentido.

Não é ainda nosso intuito inculcar em vosso espírito liberalidade para a causa do Senhor, nem mover a vossa compaixão com o grande número de almas perecendo em nosso país, em nosso estado, e no mesmo lugar onde moramos, por falta dos meios para evangeliza-las, porque a vossa generosidade e compaixão são bem conhecidas. Nosso intuito, porém, é lembrar-vos da necessidade imperiosa de evangelizarmos os nossos patrícios, e ajudar-vos na sugestão de alguns planos e sistemas de contribuição para tão grandiosa obra.

Ninguém que tenha bom juízo suporá que as igrejas no estrangeiro, que tem mandado seus filhos e tem contribuído com suas fazendas para plantar o evangelho em nossa cara pátria, continue a fazer o mesmo para sempre. Pela graça de Deus foi a obra do Senhor começada no Brasil, e ainda que esses irmão continuem por mais algum tempo a prestar o seu auxílio, pesa sobre os ombros dos brasileiro prosseguir na obra já começada (RMN, 30.05.1887).

O Presbitério de Pernambuco, que comporia o Sínodo brasileiro, estava

organizado pouco antes (do Sínodo) no Recife, a 17 de agosto, sendo fundadores os Revs. J. R. Smith, De Lacy Wardlaw, J. Primênio, Belmiro A. César e Oo presbítero W. C. Porter. A primeira mesa ficou assim constituída: moderador, J. R. Smith; secretário temporário W. C. Porter; secretário permanente, J. Primênio (LESSA, 1938 p. 314).

Do ponto de vista missionário, da propaganda da fé protestante, a organização institucional não tinha importância, mas do ponto de vista da identidade eclesial, sim. Os “treze gatos pingados” de Smith ganhavam novo *status* inclusive entre os protestantes que, cativos do monolitismo católico prevalecente, tinham agora um referencial simbólico adicional à sua crença.

As primeiras referências à organização de um Sínodo aparecem nas atas do “presbitério primitivo”, em 1884. E no ano seguinte, em apêndice ao regimento interno desse Concílio encontra-se um “Plano de união das igrejas presbiterianas do Brasil”. Sabemos que as igrejas aí referidas são as dos dois Boards Missionários: o de Nova York e o de Nashville. No ano de 1886,

na parte dos de Nova York, os planos estavam aprovados (FERREIRA, 1998, p. 284)⁴².

O funcionamento da *Liga Contra os Protestantes* estimulou o aumento de hostilidades contra os protestantes; todavia, serviu como instrumento de propaganda. Houve uma marcada reação da sociedade, por parte de intelectuais e políticos, como Sinfrônio Magalhães e de João Barreto de Menezes, contra a Liga.

Em 26 de fevereiro de 1880 aportou no Recife um novo missionário para ajudar o reverendo Smith. Dentro de dois meses, porém, veio a falecer o recém-vindo, vitimado por uma febre violenta. *Ballard F. Thopsom* era o seu nome. Contava apenas 32 anos. Os anos oitenta também assistiram à chegada de novas missões protestantes, metodistas e batistas. Sobre os metodistas, diz Salvador: “Era a intenção (de W. Taylor) [líder missionário metodista] fazer de Pernambuco uma sólida estação missionária.” (SALVADOR, 1981 p. 101). Com esse propósito, enviou para Recife os missionários W. T. Robinson, Charles Shelton e suas respectivas esposas. Mas Shelton separou-se da missão, abriu uma escola particular e pouco depois voltou para os Estados Unidos.

Ao estudar a Agência Missionária Metodista, hoje Igreja Metodista Unida, Boots diz que “cidadãos estadunidenses do sul, insatisfeitos com os resultados da guerra civil, emigraram para o Brasil. Deste grupo dissidente formaram parte os metodistas”, (BOOTS, 1985, p. 115), o que deixa a informação de que os migrantes não eram apenas ministros em missão.

Em 1878, Taylor resolveu deixar a África com destino à América Latina, *com o interesse de estabelecer escolas de auto-sustento* como base para a

⁴² Por razões históricas do protestantismo americano, e também razões teológicas e estratégicas, a igreja presbiteriana tinha dois grupos, que embora convivessem em certa fraternidade, viveram permanentemente em tensão. Os processos de unificação foram infrutíferos.

organização e o desenvolvimento do protestantismo. Boots citando Goodsil Arms, resume a filosofia missionária de Taylor.

As pessoas que não têm habilidade, que não têm energia, que se inclinam a ser frouxo, quem não ama as pessoas com quem trabalha, não pode ganhar o apoio do povo para garantir o seu próprio sustento. Uma pessoa assim deve sair do campo missionário. Sucede que o missionário com o apoio de casa (da Igreja-Mãe) pode ficar durante anos sem fazer grande coisa (BOOTS, op. cit. p. 15).

Embora a filosofia da missão de Taylor não representasse a filosofia oficial da Igreja Metodista Episcopal, o conceito de auto-sustentação, a obrigação do missionário em relação à igreja nacional e o conceito de autonomia se introduzem a partir dessa época e como já foi visto entre os congregacionalistas de Kalley, não foi experiência restrita dos metodistas. Na maioria dos casos, contudo, a prática missionária não demonstrou ser efetiva na formação de igrejas, e sim preponderantemente na instituição de escolas, especialmente de escolas em benefício das famílias de classe media alta.

Por outro lado, a Igreja Metodista Episcopal também esteve motivada em sua tarefa missionária por uma filosofia de serviço aos desamparados, aos doentes, aos marginalizados. O exemplo mais claro dessa filosofia se expressa talvez na formação da Sociedade Missionária de Mulheres para o Ultramar, em 1860. As missões tiveram início, geralmente, no seio de pequenas comunidades de língua inglesa, que também se formaram criando escolas e outras instituições para servirem a um grupo minoritário elitista.

A separação das Igrejas do Norte e do Sul, aprovada na Conferência Geral de 1844, mesmo revogada em 1848, manteve essa separação na prática, com um acentuado antagonismo entre ambas, sobretudo em torno da questão escravista e da união geral dos estados, cisão que trabalhava contra o expediente missionário.

Havia o apoio paternalista dos metodistas do norte aos seus escravos e o ressentimento da derrota na guerra civil no sul. Ignorando a disputa, lideranças leigas e negros começaram a organizar Conferências próprias, até a segregação definitiva na Conferência Geral de 1895.

O enriquecimento econômico-industrial impulsionou tremendamente as Igrejas, tanto do Norte como do Sul, a expandirem a sua obra missionária através de todo o mundo, pois os fundos eram maiores e disponíveis, muito embora inúteis para as missões de auto-sustento como as que se instalaram em Pernambuco.

Segundo Barclay

A rápida acumulação de riqueza [...] a expansão da indústria [...] o comércio internacional [...] o sentimento crescente, nos Estados Unidos de que seriam um poderoso império econômico [...] representou uma combinação de fatores que casualmente fizeram do século um dos mais destacados no que se refere a atividades missionárias no Ultramar [...] (Barclay, op. cit. p. 321).

As missões da América do Sul não eram de tanto interesse para a igreja como as de outras regiões. As características da América do Sul contrastavam com as da China, Índia, Japão, Coreia e África. As massas das populações dessas últimas regiões não possuíam a luz do Evangelho, viviam sob condições que propiciavam uma poderosa motivação missionária para a fé e uma simpatia com os cristãos. A América do Sul era diferente; todo o continente se dizia cristão (BARCLAY, 1957, p. 321, 818).

Quase no final de 1880, um novo reforço foi trazido para a missão no Brasil com o casal B. V. Coiner que começou uma escola no Maranhão, fiel à tradição metodista de conjugar evangelização e educação. Depois de um otimismo inicial, o missionário Coiner foi atingido por uma enfermidade durante algum tempo e, muito embora pretendesse continuar seu trabalho, foi desencorajado por amigos e pelas muitas fatalidades entre missionários das diversas denominações, e também retornou aos Estados Unidos.

Em julho de 1881, a escola em funcionamento no Pará foi reforçada com a chegada do rev. Jonh Nelson e das missionárias Hattle Batchelder e Clara Blunt,⁴³ ao mesmo tempo que “a escola de Pernambuco” recebeu um suporte com o Dr. Wray Battie e do casal George W. Martin. Os Battie’s devido às dificuldades do trabalho, voltaram para os Estados Unidos em junho de 1892, sendo substituídos pelo recém-chegado casal Rouse e pelo evangelista George B. Nind, que se incorporaram ao trabalho na escola de Pernambuco no ano seguinte. O problema com a missão metodista continuava sendo a permanência dos seus missionários, com uma presença inferior a doze meses. Assim, chegados no mês de julho de 1881, Battie voltou em dezembro, e o casal Martin em junho de 1882.

No relato de Salvador: “igualmente se retiraram [outros] por falta de aclimatação e *outras dificuldades* [..].” (grifo nosso). Mas Salvador não especifica o caráter dessas *outras dificuldades*. Conhecendo o sistema da missão auto-sustentada e as exigências de William Taylor com seus obreiros, pode-se imaginar os problemas financeiros como marcante entre esses obstáculos, além da face institucional, já que esse metodismo aqui instalado se constituía, semi-oficial.⁴⁴

Como já foi indicado, em junho de 1882 aportam novos substitutos para Pernambuco, já não tão “sólida estação missionária”, o casal F. F. Roobe e o evangelista George B. Nind. Este último era musicista e exortador licenciado da Igreja Metodista e ficou na província até o final de 1893. Durante sua

⁴³ A presença de mão-de-obra feminina no trabalho missionário foi elemento chave no desenvolvimento do protestantismo brasileiro em geral, como de resto até hoje se dá. Essas mulheres desenvolviam suas atividades, sobretudo, no âmbito educacional e de assistência social, e de forma menor no serviço religioso.

permanência, desenvolveu um ministério entre os marinheiros, além de ter assumido interinamente a Igreja Congregacional, no Recife, substituindo o rev. James Fanstone a partir de abril de 1886 até seu retorno da Inglaterra.

George Nind tinha interesse no desenvolvimento do trabalho entre os brasileiros e passou a realizar cultos em inglês, mas com um intérprete. Resolveu solicitar que fossem enviados missionários para trabalhar no Brasil e, diante da ausência de resposta, foi ele mesmo aos Estados Unidos para recrutar os obreiros.

Uma análise quantitativa e comparativa em relação aos presbiterianos mostra que o problema metodista não estava na escassez de mão-de-obra, como a renovação constante sugere. Nind trouxe consigo Marcus. E. Craver para o trabalho no Pará, e o casal A. G. Smith para o Recife. Todavia, mais uma vez, estes últimos logo se retiraram uma vez que “não se deram bem [...]”. Marcus Craver deu à sua igreja o nome de Missão Bethesda, transformando-a numa obra independente. Por isso, foi desligado em seguida da Igreja de Belém e da Missão.

Em viagem, o missionário Nind, ausentou-se da missão por um longo período em abril do ano de 1889. Por conta disso, ao regressar seis meses depois, a pequena congregação se tinha dispersado para as outras igrejas evangélicas da cidade. Taylor ficou no Pará durante um período curto de duas semanas e disse que se “abriu um caminho para um colégio para nativos”, enquanto Nelson trabalhava no campo de Pernambuco.

⁴⁴ Os metodistas desenvolviam um trabalho missionário no Brasil, radicando no sul. Ao mesmo tempo, no Norte e Nordeste desenvolveu-se um campo de missão sem vínculo institucional com as missões metodistas americanas.

Ele colocou o ponto/base de partida para a Missão e apontou o empreendimento para vários outros homens [...] que como vimos se desencorajaram, exceto George B. Nind, que continuou uns dez anos ensinando música e pregando todo domingo em ruas e praças". (BARCLAY, 1957, v. II, p. 822).

O Evangelho no Norte

Do relatório apresentado pelo reverendo J. Nelson à Conferência Anual New Englad Southern, tomamos os dados seguintes:

O Distrito Brasileiro da New Englad Southern tem três pontos onde se prega o evangelho.

Em Pernambuco a missão se acha a cargo do prof. George B. Nind, exortador. Há tempo que se pede um ministro para ajudá-lo e ficar sendo pastor da missão que se acha a seu cargo (IE, 02.05.1891).

Também informa Reily que:

Em Pernambuco, chegaram a abrir um colégio; mais tarde fechou-se. O diretor, rev. Robinson, transferiu-se para a costa ocidental [...]. O professor George B. Nind ficou no Recife por alguns anos, sustentado-se por meio de aulas de piano e inglês e, nos cultos de outras igrejas evangélicas no Recife, prestando seu auxílio como obreiro-leigo avulso. Anos depois, por causa da saúde alterada da esposa, ele achou-se obrigado a regressar a América do Norte (REYLY, 1982 p. 10).

Nos primeiros dez anos (1883-1893), 108 pessoas haviam sido recebidas e 51 aprovadas completamente para o batismo. Em 1890, na Conferência do Sudoeste na Nova Inglaterra, foi apontada a lista dos inscritos no Distrito do Brasil. Nelson foi nomeado presidente e pastor do Pará, e a indicação de duas pessoas para Manaus e Pernambuco foi feita sob a direção de Nelson como pastor. Uma nova nomeação foi feita para Santarém.

Em Pernambuco, Nind foi feito exortador licenciado, mantendo serviços religiosos semanalmente em sua casa e conduzindo a Escola Dominical. Em setembro de 1892, ele foi obrigado a voltar aos Estados Unidos por causa da doença de sua esposa e *seu trabalho foi absorvido por outras denominações*. A congregação metodista era inegavelmente a maior da cidade, mas não subsistiu.

A conclusão acerca desta presença metodista em Pernambuco é lacônica, e diz Salvador que:

Lamentavelmente nenhuma das Juntas de Missões da Igreja Metodista Americana amparou a missão de Taylor no Norte e Nordeste. Nem os missionários da Igreja Metodista Episcopal do Sul se interessaram devido a distância que os separava daquela área (SALVADOR, op. cit. p. 103)

Talvez o fato mais importante desse trajeto é que foram os metodistas aqueles que mais investiram da questão educacional como estratégia missionária e como via de sobrevivência, da chamada missão de auto-sustento. Diz Selaro, a respeito de um dos predecessores das missões protestantes, o metodista Justus Spaulding:

Sob a recomendação e pedido de alguns dos meus amigos daqui, abri uma escola diária [...] geralmente crê-se que o estabelecimento de escolas de aprendizagem sobre princípios largos e liberais será *um dos meios mais diretos de acesso ao povo* desse país (SPAUDING *apud* SELLARO, op. cit. p. 153)⁴⁵ (grifo nosso).

Em meados da década os batistas iniciam suas atividades na Província, por meio do reverendo Mello Lins. Esse ministro, por interesses pessoais, resolveu perscrutar a bíblia, o que era na época objeto de polêmica e, por isso mesmo, igual objeto de curiosidade. A partir daí, passou a freqüentar as reuniões religiosas nas Igrejas Pernambucana (congregacionalista, de Kalley) e na presbiteriana.

Convertido ao protestantismo, Mello Lins foi ordenado pastor em Maceió, no início de 1886, voltando a Recife como evangelista. Quando o missionário Charles Daniel chegou ao Recife, já encontrou um grupo de conversos, alguns deles aptos para o batismo. Dois foram batizados, e no dia 4 de abril Daniel organizou a

⁴⁵ Justus Spaulding era pastor metodista que esteve no Brasil no início da primeira missão metodista.

primeira Igreja Batista do Recife com seis membros: os dois missionários, Mello Lins e esposa e os dois recém-batizados.

“Havendo feito pouco como pastor da igreja no Recife [...]” (CRABTREE, op. cit. p. 67), Charles Daniel foi chamado de volta à Bahia, de onde o casal Taylor, titulares do campo baiano, partiram de férias para os Estados Unidos, ao mesmo tempo em que o pastor Mello Lins, assumindo o pastorado no Recife, trabalhava abnegadamente [...] e tinha batizado recentemente quatro pessoas” (Id. p. 67).

Mello Lins tinha narrado com mais detalhe a sua adesão ao protestantismo, o que, como em tantos outros, se dera a partir da curiosidade a respeito da bíblia, e da sua leitura subsequente. Desconfiado da veracidade das bíblias protestantes das quais ouvira tão imprecisas informações Lins, procurou sem sucesso um exemplar daqueles autorizados pela autoridade católica. Por isso, comprou uma bíblia protestante e concluiu que “[...] se a falsa era assim tão edificante em seus ensinamentos, o que não seria a verdadeira [...]” (MESQUITA, 1932, p.11).

Mais tarde, já de posse da versão católica, cotejando seu conteúdo, conclui pela semelhança entre ambas, o que acentuou suas dúvidas sobre a idoneidade do discurso católico em relação às publicações protestantes. Passou a estudar mais detidamente as Escrituras quando passou freqüentar as igrejas evangélicas no Recife, alicerçando suas bases doutrinárias referentes à fé protestante.

O pastor Antonio Teixeira de Albuquerque lembrou o amigo Mello Lins no Recife, o qual lhe deu instruções iniciais sobre o evangelho [...] Escreveu também ao missionário Zacarias C. Taylor, na Bahia, sugerindo-lhe que fizesse uma visita ao Sr. Mello Lins no Recife, a fim de *examiná-lo* quanto à fé e batizá-lo, caso achasse oportuno.

Zacarias Taylor chegou da Bahia em maio e hospedou-se na casa do missionário congregacional James Fanstone, que lhe prestou informações sobre o irmão Lins, informando que por oito anos Mello Lins tinha sido fiel congregado dos presbiterianos. Não se unira com aquela comunidade por discordar dela na questão do batismo. Já pregara com êxito o evangelho, e o Sr. Fanstone o considerava “uma boa aquisição para a Causa do Mestre”. Teve então o missionário batista uma “longa e satisfatória entrevista como Melo Lins [...]. Assim a 6 de maio de 1885 foi batizado o primeiro batista na cidade do Recife” (CRABTREE, op. cit. p. 64).

Em janeiro de 1884 já tinha chegado à Bahia o mencionado missionário Charles D. Daniel. Filho de colonos em São Paulo, conhecia a língua, estudara nos Estados Unidos onde se preparava para a tarefa missionária, e “foi bem quisto pelos brasileiros e bem sucedido nos poucos anos que passou no Brasil” (Id. p. 66).

Mas, a já clássica distinção do modo de batismo deixava dúvidas em Mello Lins, que não se filiou a nenhuma das duas comunidades protestantes do Recife, e a sua trajetória até vincular-se a uma igreja protestante tem seu final assim descrito:

Dr. Fanstone [então pastor da Igreja Congregacional] disse-lhe que Mello Lins tinha uma conduta irrepreensível, e há muito teria sido batizado se não fora sua dúvida sobre o batismo, e que visto que ele, Fanstone, nada pode fazer para ganha-lo, gostaria que os batistas o aproveitassem porque seria uma boa aquisição. Foi o primeiro batista pernambucano (MESQUITA, op. cit. p. 12).

O caso da adesão religiosa do ex-padre Antonio Teixeira de Albuquerque, foi mais complicado, embora a “complicação” não apareça em seus biógrafos. Diz Mesquita, que

anos antes dos acontecimentos que aqui ficam narrados, o padre Antonio Teixeira de Albuquerque, desgostoso com a igreja católica, e forçado por outras circunstâncias, abandonou o

celibato e juntou-se com uma mulher que o namorava desde os tempos de seminarista (Id. p. 12)

e dividido ficava Teixeira entre seus afetos antigos pela jovem e sua vocação eclesiástica.

Na verdade, o silêncio dos biógrafos remete a uma circunstância constrangedora para a biografia do pastor Teixeira. As “outras circunstâncias” que refere Mesquita eram um crime praticado, comum à sua época. Teixeira raptou uma moça para casar-se com ela, talvez a mesma que “namorava desde os tempos de seminarista”, e foi detido por isso, tendo de fugir de Pernambuco para não ser condenado.

Em São Paulo, para onde havia se mudado depois, organizou uma escola e ali encontrou em 1881 o primeiro missionário batista do Brasil, Willian Bagby, a quem passou a ensinar a língua nativa. No ano seguinte, mudou-se para a Bahia com os missionários e o novo casal Zacarias C. Taylor, onde iniciaram a missão batista.

A proximidade de sua terra natal, Maceió, despertou em Teixeira de Albuquerque o desejo de ir ver seus pais e fazer propaganda da nova religião na sua terra de origem. Primeiro, deparou-se com a hostilidade inevitável dos pais, mas a precariedade das condições de saúde de sua mãe favoreceu a reconciliação. Ao lado disso estava a curiosidade natural dos da terra pelo padre que agora era nova-seita, formando Teixeira um pequeno auditório em Maceió, de onde passou a estabelecer novos contatos com Mello Lins em Recife.

Teixeira *não veio a Pernambuco* (seria preso), mas tinha recomendado que Taylor o fizesse, como efetivamente aconteceu, de onde Mello Lins, batizado em 1885, partiu para a Bahia, levado por Taylor, sendo deixado em Maceió onde já se estabelecera uma pequena congregação sobre os cuidados de Teixeira, já pastor

ordenado. Mello Lins voltou depois para o Recife, mas Teixeira necessitava de seu trabalho, pois era pregador apreciado, e aquele aquiesceu permanecer nas Alagoas, sendo ordenado ministro em 1886.

Mas Taylor, na condução da Missão na Bahia, recomendou que Mello Lins fosse de Maceió para o Recife, a fim de iniciar uma igreja batista, e ali chegando, “seis meses depois já tinha uma animada congregação e seis pessoas prontas para o batismo” (Id. p. 14). Em 1887, com a chegada do missionário Charles D. Daniel, esse foi deslocado para ajudar na nascente congregação de Mello Lins. A afirmação de Mesquita: “tudo lhe era hostil até mesmo os outros evangélicos que consideravam os batistas um pouco melhores que os católicos, e a colheita foi muito grande neste ano”, mas essa afirmação não se sustenta.

Os protestantes em Pernambuco ainda não tinham desenvolvido a vocação sectária que muitas vezes se manifestou no protestantismo brasileiro posterior. A convivência demonstra a relação do reverendo Kalley com o reverendo Smith, de Fanstone com Nind, etc.

Na verdade, esse sectarismo sempre foi uma característica dos batistas, como afirma o próprio Crabtree: “Confessamos sem reboços que o nosso ponto de vista é sectário no sentido que é batista de convicção” (CRABTREE, op. cit. p. iv). “Desde os princípios os *batistas eram os verdadeiros* interpretes da reforma [...]” pois “como nenhuma outra denominação aceitam o Novo Testamento” (Id. p. 3, 4) (grifos nossos).

A partida do missionário Charles Daniel para substituir Taylor na Bahia em julho do mesmo ano, trouxe Mello Lins de volta à condução do pequeno rebanho, o que ele fez sozinho durante três anos.

Do nosso prezado irmão Revd^o. Z. C. Taylor, recebemos o seguinte:

Salado, Texas, 8 de fevereiro de 1887.

[...]

No dia 4 [de janeiro] tocamos Pernambuco onde saltamos e fomos visitar o irmão Lins. Este irmão *apascenta o pequeno rebanho neste lugar e tem esperança de grande sucesso na pregação do Evangelho*. Recentemente saiu a luz um tratado contra “as três razões”⁴⁶ do irmão o ex-padre Teixeira. Foi escrito por um padre romano e circulado por uma sociedade dentre eles. Pela aparência de moderação e astúcia com que está escrito, acho-o capaz de iludir os incautos e cegar os olhos daqueles que não sabem as Escrituras. Logo darei uma exposição dos seus erros. Porém, quero dizer aqui que o escritor no princípio acusou e abusou o irmão Teixeira como malvado, de ser um segundo Judas, e ao acabara o seu infeliz trabalho convidou-o a voltar a mãe carinhosa(?), mostrou sua ignorância do presente estado dos idosos pais do irmão Teixeira, (sendo eles também agora humildes crentes no único salvador Jesus) aos quais aponta como católicos (EV, 04.1887).

Questões internas sobre a realização de novas núpcias de um dos membros cindiram o pequeno grupo, isolando-se o pastor Mello Lins. Esse teve seu salário suspenso pela missão, o que o levou à dispersão do pastor e do rebanho. Ali “houve uma divisão entre os membros da igreja de Pernambuco devido a uma questão de disciplina de um dos membros, e quase todos os outros abandonaram a igreja porque não concordaram com a orientação do pastor Mello Lins [...] ” (CRABTREE, op. cit. p. 71), que foi substituído por Sócrates Barbosa não como pastor, mas como auxiliar.

Do que se viu em relação à igreja batista, levando à dissidência das comunidades, apenas os presbiterianos e metodistas ficaram mais preservados.

Desde o princípio a disciplina constituía um problema para as igrejas evangélicas. A percentagem de exclusões era muito grande comparando-se com o número de membros. Quase a metade dos membros recebidos em muitas igrejas tinha que ser excluída mais tarde (CRABTREE, op. cit. p. 118).

⁴⁶ *Três razões porque deixei a Igreja de Roma*, texto auto-biográfico e apologético de Teixeira de Albuquerque, onde narra sua adesão ao protestantismo, muito divulgado com instrumento de propaganda pelos batistas até o começo da república.

Em uma das visitas que fez a Pernambuco quando voltou à Bahia, Taylor conheceu o missionário, então ligado aos congregacionais, Salomão Luiz Guinsburg. O missionário Guinsburg acabou por aderir à fé batista, outra vez por uma hermenêutica imersionista acerca do batismo, sendo aceito como ministro da igreja batista em 1891. A ela qual deu novo ímpeto com sua ação missionária.

Israelita de nascimento, filho de rabino, Guinsbug fez seus estudos primários na Alemanha e, de volta a casa, ainda muito jovem, fugiu da Polônia para Londres por razões pessoais. Refugiou-se na Inglaterra, onde trabalhou com um tio materno. Tendo aderido ao protestantismo, sofreu restrições e muitas hostilidades por parte da família.

Resolvido a dedicar-se à atividade missionária, estudou missões numa escola indenominacional londrina e foi ordenado aos 23 anos. “Em seguida, atendendo a um apelo, apresentou-se para realizar serviço missionário no Brasil. O apelo proveio da senhora Sarah Kalley fundadora com o marido o Dr. Kalley do trabalho congregacional no Brasil” (PEREIRA, 2001, p. 98).

Foi para Portugal aprender a língua como parte de sua preparação para a missão no Brasil, com rápido progresso, o que o fez iniciar a publicação de pequenos panfletos anti-católicos. “Era demasiado violento e as autoridade lhe comunicaram que era *persona non grata*”. Embarcou, assim, para o Brasil, antes do tempo previsto, “chegando ao Rio de Janeiro em junho de 1890. Uniu-se aos congregacionais e trabalhou aqui no Rio, em Niterói e depois em Pernambuco” (Id. p 98).

Pernambuco

De uma mui amável carta do distinto irmão S. L. Guinsburg tomamos a liberdade de copiar os tópicos seguintes.

Congratulo-me com o bom êxito da *Imprensa*. Declaro francamente que ela parece possuir uma vida nova.

Queira Deus fazer-vos crescer mais e mais em sua vida celestial.

A obra de Deus aqui vai bem adiante. Os cultos ao ar livre são bem concorridos e tem trazido muitas pessoas a ouvirem o evangelho.

Muitos são os inquiridores e em tudo parece que Deus está trabalhando no meio deste povo.

Oremos e trabalhemos!

Deus há de abençoar (OE, 25.09.1891).

Os depoimentos a seguir sumariam a presença batista em Pernambuco até os alvares da República:

São passados seis anos desde que se organizou o trabalho Batista em Pernambuco e destes seis anos, três foram de quase completa estagnação, como acabamos de ver. Mello Lins está em Maceió e o missionário mais próximo está na Bahia, de cujas visitas a este campo de tempo em tempo acabo de dar ligeiras informações. Os crentes estão espalhados. Urgia cuidar melhor do rebanho disperso e prepara-lo para a campanha aguerrida que em breve se vai ferir. Parece que ninguém mais capacitado para um começo difícil do que o missionário cujas atividades serão dadas sucintamente nos capítulos seguintes.

Depois da chegada dos novos missionários em 1881, coube a W. E. Entzminger vir a Recife acompanhado de Salomão Guinsburg, para coordenar p trabalho batista. Os crentes estavam dispersos, e só depois de pacientes buscas é que foi possível reorganizar a Igreja, com treze membros, no dia 25 de julho de 1892. A igreja tomou o nome de Igreja de Cristo do Recife, e logo mais teve seu ponto fixo de reunião em uma casa alugada na rua das Hortas. Mas a igreja batista em Recife ainda não estava assentada definitivamente, pois logo após estes momentos de alegria e ânimo, Entzminger e Salomão se retiraram para a Bahia e só pouco depôs é que, enquanto Salomão se dirigiu para o campo fluminense, Entzminger foi reconduzido a Pernambuco, para de maneira definitiva coordenar a obra (MOREIRA & AANDRÉ, 1964 p. 18,12)

Outro autor conclui: “Por um período de seis anos o trabalho batista em Pernambuco não teve grande crescimento [...]” (DA SILVA, 1984, p. 17).

O trabalho batista só foi retomado com a chegada de E. Entzminger. Estudante em Louisville, resolveu dedicar-se às missões internacionais após ouvir o depoimento de um missionário na China. Passou a travar correspondência com Taylor, ocasião em que se deixou impressionar pela leitura de *A terra do Cruzeiro do Sul*. Apresentou-se à Junta de Richmond em abril, onde, examinado e aceito, foi

ordenado em junho. Em reunião, decidiu-se mandá-lo a Pernambuco onde re-inaugurou a obra batista.

Lembra Ferreira, ao concluir o período imperial de que se tratou até aqui, que:

Antes de 1888, vida imperial e escravocrata, pouca imigração; depois, trabalho livre, com a intensificação do braço estrangeiro, sob esperanças e mutações da república. Antes de 1888, igreja aliada ao Estado, num regime de padroado; depois, uma separação legal, *inspirada num positivismo ateuista*, mas cuja efetividade dependeu sempre de circunstâncias ocasionais: o prestígio do pároco, opiniões pessoais do chefe de polícia. Entrou-se finalmente em posição legal bem definida (FERREIRA, op. cit. p. 291) (grifo nosso).

No âmbito da igreja congregacional, o período foi de novas defecções, por problemas análogos, aos do pastor Leônidas Filadelfo da Silva. Ele foi admitido como obreiro da Sociedade de Evangelização em agosto de 1892, da qual foi o segundo obreiro, após Salomão Guinsburg. Ao sair de Pernambuco, trabalhou em Niterói, sendo pastor da Igreja local durante 14 longos anos. Depois, não mais ocupou o pastorado de nenhuma outra igreja. Tornou-se obreiro itinerante como gostava, tendo trabalhado no estado do Rio, e em Curitiba e Paranaguá, no estado do Paraná. Antes trabalhara na Bahia e em Minas Gerais.

Faleceu no dia 14 de março de 1919 em circunstância trágica.

Estava nesse dia reunida a Igreja Evangélica Fluminense, a fim de resolver sobre o nome denominacional a ser adotado na III Convenção Geral das nossas igrejas [...]. O reverendo Leônidas pediu a palavra e começou a discutir o assunto. Antes de terminar o que desejava dizer, foi vítima de uma síncope cardíaca, que, em cinco minutos, o prostou sem vida. (SILVA Jr., 1961, p. 150).

A prática do proselitismo protestante enfrentou desde cedo o embaraço de tantos quantos se sentiam inibidos de adentrar os seus locais de culto, razão por que era necessário abrir novos espaços para a pregação religiosa. O aluguel de salas e

teatros, embora se enfrentasse a resistência interna dos que achavam indignos esses lugares para a prática dos atos religiosos, foi uma saída preferencial adotada.

Com vista à realização dessas pregações, foi convidado pela Igreja Evangélica Fluminense um já experiente evangelista português, Henry Maxwell Wrigth, para uma nova temporada no Brasil. Em setembro de 1890, desembarcava ele em Pernambuco, para dois anos depois substituir o pastor da Igreja Evangélica Pernambucana, James Fanstone, então em novo tratamento de saúde na Europa.

Relativamente à sua propagação, entendendo ser sua missão a dilatação da mensagem evangélica não só no país, a Igreja Evangélica Fluminense organizou uma associação para esse fim com a Sociedade de Evangelização [do Rio de Janeiro], mais tarde Missão Evangelizadora do Brasil e de Portugal, nomenclatura adotada em 1919.

Foi por meio da Missão Evangelizadora do Brasil e de Portugal que foi enviado para o Recife, no período anterior à sua migração para a igreja batista, o missionário Salomão Luiz Guinsburg, isso em 1890. A passagem de Guinsburg por Pernambuco foi produtiva, mas não tranqüila, em função dos traços fortes e independentes daquele pregador “muito violento”.

James Fanstone, então pastor da Igreja Evangélica Pernambucana, notificou a Diretoria da Missão, em 24 de janeiro de 1891, da sua necessidade de deixar temporariamente o país para tratamento de saúde, solicitou um substituto, e foi designado o mesmo Guinsburg para uma permanência de seis meses, período de afastamento previsto do titular.

Estando em Pernambuco, Guinsburg escreveu à Missão dando conta da organização de uma Sociedade similar àquela que funcionava no Rio de Janeiro instalada no Rio de Janeiro, já apontando os eleitos da primeira diretoria. A política

de controle das missões sobre os seus agentes era uma praxe na época, como indica a documentação existente. Iniciativas particulares, ainda que em favor da tarefa missionária, eram vistas com cautela e, quando admitidas, acompanhadas com atenção.

Quando integrado ao trabalho, Guinsburg havia assinando o seguinte dispositivo:

Declaro que aceito todos os artigos da Breve Exposição das Doutrinas [Fundamentais do Cristianismo]⁴⁷ recebidas pela Igreja Evangélica Fluminense; que empregarei nesta Sociedade (de Evangelização), todos os meus esforços para estender o Reino de nosso Senhor Jesus Cristo, e que em todo o tempo em que estiver *empregado* por esta sociedade, *obedecerei as ordens estabelecidas por ela*” (SERJ L I, p.1) (grifo nosso).

Mas o reverendo Fanstone escreveu outra vez, da Inglaterra agora, dando conta da necessidade de continuar seu tratamento ainda por mais seis meses, e o prazo da estada de Guinsburg no Recife encerrava-se em outubro. Uma solicitação para sua permanência foi remetida em um abaixo-assinado pelos membros da Igreja local. A Sociedade no Rio aquiesceu por um período de três meses, até 31 de janeiro de 1892.

De Sociedade de Evangelização
Para Salomão L. Guinsburg

[Manifesta a satisfação com o bom estado de Guinsburg]
[...] e não só isso, mas o trabalho que principiou aí em favor da nossa Sociedade de Evangelização
A Diretoria desta Sociedade ciente dos seus dizeres [deveres] declara-se satisfeita e agradecida aos seus esforços e também aos irmãos que compõem a diretoria [...].
Para que os trabalhos relativos a esta sociedade marchem no seu verdadeiro caminho, é preciso que a corporação que aí acabaram de estabelecer para representa-la, seja denominada comissão e não diretoria, porque não pode haver duas diretorias em uma mesma Sociedade.
Remeto-lhe pelo correio os 30 Estatutos, listas do seu pedido, mais 30 folhas de papel e quinze envelopes para uso da

⁴⁷ Confissão de Fé e Ordem das Igrejas Congregacionais no Brasil, de origem na igreja kalleyana.

correspondência que houver relativa a mesma (CA-IECPE, 07.05.1891).

A ausência de Guinsburg parece não haver atrapalhado excessivamente o desenvolvimento das atividades. Como se vê, cresce o grau de institucionalidade. Havia agora a quem “representar”, com a identidade em timbre, mas ainda não havia autonomia para a Igreja Pernambucana, mantendo-se uma só Diretoria para um controle mais eficaz e para que não houvesse transvio do projeto original, o “verdadeiro”.

Todavia, os problemas já eram manifestos, pois Ginsburg, à revelia da Sociedade, empreendia viagens pelo interior do Estado, em iniciativa inversa ao roteiro que recebera ao sair do Rio de Janeiro para sua atuação, e sem provisão de fundos para as despesas, ou para além daquelas autorizadas. A Diretoria reclamou das iniciativas do seu agente. Ele foi contundente e explícito ao retratar seu perfil e o modelo das relações intereclesiásticas naquele protestantismo: “Inclusas achareis as condições que me foram entregues pelo vosso presidente, antes da minha saída da Capital Federal. Não as assino como prova de que não as aceito” (CA-SERJ, 02.07.1891), e depois:

Decidi o seguinte. Visto que a vossa concessão de três meses faz o acabamento do meu prazo cair no mês de janeiro – um mês, como todos sabem – perigosíssimo para a volta a Capital Federal, e considerando também que eu desejo visitar os judeus espalhados pelos estados da República, eu decidi fazer o seguinte: nos meses de setembro e outubro (enquanto não é tão quente) fazer uma viagem para o Norte da República – as despesas a Missão dos judeus paga – pregar e evangelizar, depois, ficar até o mês de março em Pernambuco, quando minha futura espera de estar aqui. A este plano, a igreja aqui concorda e creio não pode haver obstáculo. Peço-vos de responde a esta carta o quanto antes, porque desejo sair daqui para o Norte no mês de setembro. Se eu não tiver resposta até o dia 12 p. f., eu tomarei como sinal de aprovação” (CASERJ, 21.08.1891).

Por motivos evidentes, ao falar de “aprovação” Guinsburg apenas adotava um expediente retórico, pois muito claramente já tinha tudo “decidido”. Sem autorização alguma, e deixando os cuidados pastorais da Igreja em Pernambuco sem provisão – razão pela qual tinha sido enviado à província –, também mudou de planos, indo para a Bahia em novembro do mesmo ano, onde se integraria finalmente à Missão Batista.

O mês de julho já quase findou, mais desejo escrever-vos ainda acerca do meu trabalho durante este mês, mas somente umas palavrinhas. Sei que a igreja teve uma reunião especial, na qual foi deliberado para escrever-vos e pedir-vos o adiamento da minha saída daqui. Talvez podereis deliberar melhor neste caso, sabendo o que eu penso a respeito disso. Que a igreja aqui precisa muito de um trabalhador, ninguém pode contestar, mas que eu sirvo para aqui tenho grandes dúvidas. Creio que não posso, enquanto sou solteiro, ser pastor de uma igreja. A igreja aqui é boa, os crentes tratam-me bem e com amor, e pela ajuda de Deus temos feito alguma coisa; mas estou certo que tenho deixado de fazer muitas coisas que eu devia ter feito e isso me aflige. Mas desejo dizer *que estou pronto a obedecer-vos, porém, com uma condição*. Estou pronto *a ficar aqui* pelo tempo que vós me indicareis, porém não nas mesmas condições [havia condições anteriores]. Se eu ficar por mais tempo aqui, eu desejo visitar as cidades ao redor do Recife; evangeliza-las; pregar nelas *e fazer tudo quanto sinta. Deus quer* que nós façamos. É isto somente que eu desejava dizer-vos. Hoje eu vou para a cidade de Goiana, visto que aquele povo me pede para ir vê-lo e pregar-lhe o evangelho. [E Smith?]. As despesas não cairão sobre os fundos da Sociedade (CA-SERJ, 24.07.1891) (grifos nosso).

Não havendo novos gastos e às vésperas do retorno de Guinsburg, a Sociedade não fez objeção. “A diretoria resolveu publicar os estatutos, que já haviam sido aprovados, bem como folhetos que foram remetidos para Pernambuco e Portugal [...]” (SILVA Jr., 1960 p. 35).

Parece que o conflito, além daquele representado pela personalidade de Guinsburg, andarilho, independente, narcisista, tinha um componente estratégico. Kalley tinha uma visão, ao que tudo indica incorporada pela Sociedade e por seus auxiliares em geral, de fortalecer as bases antes da abertura de novas frentes, o que

não impedia, é certo, a dilatação das atividades, mas era preciso um fundamento para servir de matriz para outras expedições. Guinsburg não manifestava vocação pastoral. Seu desejo era circular livremente fazendo seus conversos por onde passava e pudesse alcançar.

Respondendo à carta que o 1º secretário lhe enviara para a Bahia, onde ele se encontrava, carta datada de 17 de dezembro de 1891, diz o Rev. Guinsburg:

[...] A isto devo responder-vos: 1º) Que eu deixei o lugar porque o meu tempo de estar ali havia acabado. Os três meses que me concedestes depois, vós deixastes para o meu gosto e querer e eu nunca vos respondi afirmativamente. 2º) a informação que eu fui me ajuntar com os batistas era uma informação falsa. É verdade que eu me convenci da verdade do batismo por imersão e fui pedir este batismo na minha passagem para o Rio de Janeiro; mas não tinha idéia alguma de me ajuntar aos batistas. 3º) enquanto julgar-me com direito a qualquer do vosso dinheiro, declaro-vos que nunca o fui e nunca o serei. Vós deveis saber que nunca fui vosso empregado. O dinheiro que me mandastes não era salário, mas, sim, ajuda para as despesas. Peço-vos de vos lembrar sempre desse fato, que nunca fui vosso empregado. Mando-vos esta carta com fim especial de vos pedir licença para me retirar de vossa diretoria. Sinto muito de me ter de me retirar, mas circunstâncias me forçam. Posso dizer, porém, que o tempo que trabalhei convosco e para vós está claro perante mim. A consciência não me acusa. Fiz o que pude [...]" (CA-SERJ, 17.12.1891).

Apesar dos fluxos e refluxos, o período encerra-se com o fim da etapa de expansão protestante para a inauguração da sua fase de consolidação, todos animados com a mudança da ordem política do país e o estabelecimento definitivo das principais denominações protestantes, que a partir de Pernambuco se expandiam por todo o Nordeste. Diz Dornas Filho que:

O Decreto 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que por força do seu artigo 4º declarou extinto o padroado no Brasil com todas as suas instituições, recursos, e prerrogativas, foi a medida inicial para a completa separação da Igreja e do Estado, que a Constituição de 1891 consagraria definitivamente (DORNAS FILHO, 1937, p. 15).

E Ferreira comenta, a seu juízo, que era “[...] curioso notar que antes da separação entre a Igreja e o Estado, este tinha mais coragem de enfrentar aquela. Os políticos imperiais se mostraram muitas vezes bem mais solícitos em afirmar os princípios de liberdade de consciência” (FERREIRA, 1998, p. 291). Do ponto de vista da reorganização social do país, é ainda o mesmo autor que comenta um inibidor da repercussão do re-ordenamento político do Estado, como questão *de elites e não de povo*.

Transformações havidas na estrutura política nem por isso tiveram conseqüência, pelo menos imediata, na vida de nossa Igreja. As transformações de ordem intelectual, entre as elites, com o advento do positivismo, evolucionismo, darwinismo, tiveram ainda menor influência. Eram problemas de elites e não do povo, o mais atingido pelas nossas igrejas. Migrações do exterior e do nordeste do Brasil, a procura de zonas novas, os meios de comunicação que se abrem e outras transformações de ordem econômico social são as que tiveram certo reflexo na vida religiosa evangélica (Id. p. 292).

Smith deixou o campo pernambucano em 1892, conforme a orientação da missão, quando se preparava para estabelecer sua obra educacional em Pernambuco, indo trabalhar no magistério teológico no Rio de Janeiro. Até os últimos tempos de sua permanência no Recife, onde também esteve, como foi visto, o casal Porter, a preocupação de Smith era a de reforçar o contingente de obreiros no Norte. Ferreira cita a seguir as palavras da senhora Porter:

Naquele ano Miss Dillie Martim juntou-se a nós, *em resposta a um apelo veemente do Dr. Smith por uma professora evangélica*. Mas quando ela chegou a Recife os Smith já tinham nos deixado. Eu mesma não estava bem de saúde e em vésperas de uma viagem à pátria para tratamento. Assim, julgamos que seria melhor que miss. Martim partisse para o sul a encontrar-se com o casal Smith em Nova Friburgo (Id. p. 300).

As investigações sobre o problema religioso demonstram que a religião não se desenvolve com fenômeno espontâneo, mas dependente e condicionada pela

atuação de outros atores sociais. Dessa forma, uma determinada tradição religiosa, marcadamente plural, e em certos casos ambígua como o protestantismo, não pode ser enquadrada no seu todo dentro de uma categoria exclusiva, como já se tentou, quanto à modernização, pois dependendo da conjuntura, ela terá um acento maior em uma ou outra dimensão em sua manifestação.

A sociologia religiosa também tem demonstrado que todo indivíduo, ou toda associação grupal, quando submetido a uma situação marginal, revela maior vulnerabilidade, o que lhe faculta uma abertura mais efetiva às transformações e mudanças em seu universo explicativo. A esse processo, nomeado *alternação*, conjuga-se a experiência da adesão religiosa, como o afirmaram Berger & Luckmann, que “*o protótipo histórico da alternação é a conversão religiosa*” (BERGER & LUCKMANN, 1985 p. 209), quando a realidade subjetiva se mantém ou se modifica, em função das situações de crise (individual ou coletiva) que levam a recorrer a explicações mais globais, como sejam: os universos simbólicos.

Essa alternação que a conversão religiosa implica remete à ordenação da experiência que é interiorizada no discurso da socialização, mas que se apresenta ao sujeito como faticidade externa, o *nomos* a que todos se vinculam, e que opera como anteparo psicológico ao prevenir seu anverso, a anomia. A religião, no sentido de cosmos sagrado, está em oposição ao caos, por isso, invariavelmente presente nos universos simbólicos, e constitui assim, ela mesma, esse *nomos* ordenador.

Quando tais estruturas nômicas ficam ameaçadas, pessoas ou grupos recorrem às explicações religiosas, e se as formas religiosas vivenciadas e disponíveis em dado ambiente social não atendem às expectativas de ordenamento, de anteparo psicológico, serão substituídas por outras expressões religiosas por

meio da conversão, ou seja, da mudança no universo simbólico, com as implicações conseqüentes diretas na conduta individual e coletiva.

Dessa forma, do ponto de vista objetivo, a conversão religiosa significa a substituição de um universo simbólico incompatível, e/ou a assimilação de um novo universo simbólico substitutivo ou complementar porque, uma vez que existe uma ordem interna a preservar, a conversão pode ser a re-arrumação dessa ordem em vez da sua substituição simbólica. Portanto, é o universo simbólico que exerce o papel fundamental na construção da identidade dos indivíduos e das sociedades.

Uma vez que o espaço religioso é também um espaço de enfrentamento, é o *locus* onde tais interesses simbólicos em disputa se encontram correlatos à estrutura social, estrutura que *funciona como estrutura de plausibilidade*. Por isso, Camargo, ao investigar as estruturas sociais e sua operação por meio das normas, valores e papéis, afirma que:

A concepção religiosa e mágica do mundo, que predomina na vida rural, só se transforma na medida em que contatos com as áreas urbanas acarretam a desorganização do sistema tradicional e constroem os indivíduos a redefinir seus valores, normas e papeis sociais (CAMARGO, op. cit. p. 56).

Nas adesões religiosas “a inserção está quase sempre ligada a um processo mais amplo chamado ‘mobilidade social’” (LOPES FI^o, op. cit. p. 35), como já foi visto, na convicção protestante da *superioridade* dos seus valores e de sua filosofia educacional. Mas, a “filiação a um novo grupo religioso – a conversão – pode ser ao mesmo tempo sinal de mobilidade social e de re-socialização” (Id. p. 36).

O novo mundo exige um novo *dossel sagrado* (BERGER, 1985), pois as novas relações implicam uma nova oferta de opções no mercado simbólico e, conseqüentemente, uma ameaça ao referente precedente. A configuração do ambiente social e suas variações, sobretudo, a resistência apresentada ao

cristianismo protestante, clarifica-se quando sabemos que “a literatura sugere que o desinteresse em aceitar qualquer mudança subsiste, sobretudo, naquelas sociedades onde esferas inteiras da ação humana estão reguladas por normas e interpretações religiosas” (SZMRECSANYI & QUEDA, 1976 *apud.* LOPES Flº p. 41), como no caso de que se vem tratando.

Se nas sociedades agrárias, como a imperial brasileira, nem sempre é o fator econômico que regula predominantemente a organização interna da vida social, é porque tantas vezes “grandes grupos religiosos intervêm forma maneira primordial na configuração interna da sociedade global assim como na distribuição de grupos e indivíduos na escala social” (QUEIROZ, SZMRECSANYI et QUEDA, 1976 *apud.* Id. p. 42). Pode-se também pensar que um determinado tipo de estruturação religiosa acompanhe o tradicionalismo rural, uma vez que o tradicionalismo religioso não se deve diretamente ao fato de ser mais rural, mas, por em sendo mais rural, ter uma relação entre os atores sociais marcada pelo que Weber chama de “autoridade patriarcal”.

Tal patriarcalismo é, de longe, o tipo mais importante de domínio da legitimidade, baseado na tradição. Significa a autoridade do pai, do marido, do mais velho da casa, do parente mais idoso sobre os membros da casa e do clã, do domínio do senhor, etc. [...]. a partir de um sistema de normas invioláveis que seja considerado e legitimado como sagrado. Uma infração dessas normas resultaria em males mágicos ou religiosos, como se acha em Weber. Porém, “*lado a lado com estes sistemas há um setor de livre arbitragem e preferência [...]*” (WEBER, sd: 340, *apud* Id. p. 42 (grifo nosso). Como se sabe, no Nordeste predominam relações de autoridade, sendo a autoridade eclesiástica uma das mais importantes.

Tipicamente o aponta a correspondência citada a seguir.

Sem remetente
 Sub-Delegado do curato da Sé
 Recife, 20 de maio de 1873

Agradecendo cordialmente a V. S^a. o zelo que acaba de manifestar mandando a minha presença Manoel José da Silva Viana, português, por telo encontrado vendendo livros proibidos, rogo a V. S^a. que prometendo o mesmo Viana retirar-se da cidade, o deixe ir, providenciando entretanto no sentido de ser o mesmo avisado para dar cumprimento a sua promessa (CC 1).

Willems, portanto, conclui que “[...] a dissensão para o protestantismo tem seus antecedentes senão suas raízes, em peculiaridades estruturais da sociedade tradicional, mesmo em algumas de suas formas costumeiras de lidar com o sobrenatural” (WILLEMS, 1967 p. 12), e Lopes Jr. completa: “paradoxalmente, o mesmo protestantismo que tira proveito das *peculiaridades estruturais da sociedade tradicional* cresce muito mais em lugares onde estejam ocorrendo mudanças que afetam fortemente a estrutura tradicional das sociedades” (LOPES Jr, op. cit. p. 48).

Portanto, não só a modernização, entendida com Willems como superação de “lealdades feudais”, mas a emoção e o autoritarismo das regras comportamentais marcam o protestantismo brasileiro com sua ênfase ascética e mística da *experiência com Deus*.

O sr. Belmiro e eu fizemos uma viagem de trem ao interior na segunda-feira pela manhã até a cidade de Monte Alegre, aqui mesmo no interior da província de Paraíba. Monte Alegre é uma fazenda a aproximadamente setenta e cinco milhas de trem, e descansamos do lombo dos cavalos. No lugar nós temos um pequeno núcleo de pessoas que já abriu uma congregação ali. Há doze anos passados um jovem que ouviu o evangelho pregado pelo Dr Smith, pediu para ser por ele batizado. Como o Dr. Smith achasse muito recente e que ele não entendia exatamente o significado do batismo adiou. O homem, sr. Silvio desapareceu, e durante vários anos não se ouviu mais falar nele. Ele tinha ido para Monte Alegre, para a casa de um parente católico romano, que por muito tempo não se uniu a ele em suas concepções evangélicas. Mas ele nunca perdeu inteiramente o seu interesse pela Escitura. Começou a fazer leituras alí para o

fazendeiro, a família, e os vizinhos. O sr. Alves, o fazendeiro, que é também sogro do senhor Silvio, resistiu ao seu ensino por muito tempo, porém, deu-lhe a liberdade perfeita para continuar [Calvin Porter] (BB, 1888).

A adesão religiosa será constatada por dois sinais: um emocional e outro comportamental, em que o primeiro deve repercutir obrigatoriamente no segundo. A doutrina protestante da “salvação pela graça” obrigou a forjar um sistema de sinais de conversão ou de adesão religiosa como manifestações exteriores dessa “graça”. Conclui Alves que “a escassa possibilidade de mobilidade social fez com que se recorresse a outros signos indicadores da salvação. O principal desses signos é o virtuosismo moral” (ALVES, 1982 p. 130) e, por essa razão, o rigor encontrado na disciplina das comunidades protestantes, como já foi observado acima. Alves acrescenta um ponto relevante ao qual chama a *reta doutrina*. Sugere que não é apenas tal virtuosismo, reportando-se àquela “coerência intelectual doutrinária” já conhecida em Weber, que tipifica as classes intelectualizadas.

Na mesma compreensão da ênfase comportamental Maciel afirma estarem na insistência nas regras de comportamento e na religião do coração, próprias do pietismo, os aspectos fundamentais da vida do crente batista, (MACIEL, 1988 p. 66), experiência não retrita a essa denominação, como acrescenta o Maciel: “não foram os Presbiterianos, Batistas, Congregacionais e Metodistas que vieram para o Brasil, e sim os pietistas” (MACIEL, 1974 p. 46), por isso não julga apropriado dar às questões doutrinárias um peso excessivo, como entende tê-lo feito Alves.

O efeito mais imediato do entendimento da salvação, da graça divina, traduzida nas questões comportamentais, está o marcado caráter disciplinar das comunidades protestantes. Parte dessa ênfase também se fazia em função do contexto brasileiro, como linha demarcatória entre os “verdadeiros filhos de Deus”

e o catolicismo romano, tido como ilegítimo e “infiel” à “Palavra de Deus” com o seu comportamento permissivo.

Assim, questões que a um observador contemporâneo se revelam como de somenos importância, triviais, eventualmente injustas, eram fundamentais para as comunidades nascentes.

[...] foi excluída do seio desta igreja a senhora D. Rosa de Souza Lima, por não andar conforme as regras do Evangelho, pois transgrediu o santo dia do senhor e abandonou os ajuntamentos por obedecer mais a criatura do que ao criador (AIECP I, 29.09.1876).

Foi lida uma carta do irmão Jerônimo Oliveira, vinda do Pará cujo principal fim era tratar da exclusão do irmão José Fernandes (AIECP I, 29.12.1884).

Proposto Hipólito do Socorro para membro

Nada podia decidir-se a tal respeito em consequência do seu emprego na guarda municipal que o obriga a trabalhar aos domingos

Joaquim Araújo, faltoso, afirmou que não tinha dinheiro e outras “razões involuntárias” pelo que a Igreja o deixou a conta do Senhor (AIECP I, 03.03.1882).

31.10.1884

Em seguida o irmão Andrade expôs o resultado de sua entrevista com José Cavaleiro que este confessou que em sua casa se comprava aos domingos, mas que não era por seu gosto, que isso se fazia em consequência da sua esposa se opor a sua vontade, por qual motivo ele mesmo se excluía de pertencer a igreja (AIECP I, 31.10.1884).

Tratou-se da recepção do Sr. Emídio José do Nascimento, ouvindo os irmãos que examinaram a sua fé e conduta em que parece não haver falta [...] (AIECP I, 05.06.1885).

29.07.1886

Sr.^a Maria do Rosário “que ela tinha se batizado na Igreja Batista [...] antes de decidirmos sua proposta, logo ausentou-se dos cultos e foi batizar-se na igreja batista (AIECP I, 29.07.1886).

Porém, aquelas da migração religiosa, em si mesmas não são efetivamente mensuráveis, uma vez que as mudanças no nível simbólico só alcançam relevância

especial se encontram uma concomitante mudança estrutural, e indicavam apenas uma aspiração por vezes mal formulada de um grupo particular. Como a sociologia religiosa já o tem sugerido, o que tem a ver com a modernização troelscheana, ou não, como causa das dificuldades do protestantismo em algumas áreas, é o possível controle social que a Igreja Católica mantém nessas áreas do âmbito simbólico, uma vez que o controle é muito mais cultural do que institucional como já se verificou. “A principal força do catolicismo, historicamente, não tem sido a adesão as suas doutrinas centrais, mas sim a identificação cultural e nacional” (MARTIM, 1990 p. 58).

Verifica-se, portanto, que a cultura brasileira, rural principalmente, é em sentido mais amplo uma cultura *sagrada*, sobre a qual a Igreja tinha menor controle institucional, o que permite entender que o campesino é amplamente controlado pela religião e muito pouco pela Igreja.

O protestantismo representaria, assim, em grande medida, uma opção para as pessoas que estão sofrendo com o processo de modernização (Cf. ARAGÃO, 1980), ofereceu uma fórmula de subversão simbólica. Numa sociedade em que o indivíduo se sente destituído de todo poder, fará sucesso uma religião que se baseia na *experimentação*, no “poder do Espírito Santo” com uma ordem hierárquica pouco rígida e muito aberta ao acesso a todo aquele que demonstre convicções e atributos morais que atestem a *graça*.

Importa estabelecer que a existência de movimentos religiosos dissidentes não é necessariamente sinônimo de mudança na estrutura social. É mais precisa a consideração de Pereira de Queiroz de que os movimentos constituem uma “renovação” da estrutura social.

Segundo Procópio Camargo,

Mudanças econômicas, culturais, demográficas e sociais constituem o fundamento das modificações ocorridas na vida religiosa do país. [...] a estrutura da família também é afetada, redefinindo-se os papéis de seus integrantes (CAMARGO, 1973, p. 33).

Ao que Santos aduz de forma complementar:

No mundo em transição do Brasil do século XIX o protestantismo encontra o ambiente propício para sua difusão e aceitação. Acreditando na liberdade individual, na realização pessoal no progresso social, segmentos das camadas sociais urbanas encaravam a Igreja Católica Romana como sustentáculo da antiga ordem e, portanto, como obstáculo a modernização do país.

A tese da relação entre o protestantismo e o liberalismo econômicos dos países que enviaram os missionários é bastante conhecida. A força que esta ideologia representou para o progresso do protestantismo no Brasil é de igual forma conhecida: trata-se do representante da modernização, e *todos os insatisfeitos com a ordem vigente, ainda fortemente influenciados pelo colonialismo, sentiram simpatia pelo protestantismo*” (SANTOS, 1989, p. 58).

Os processos de mudança religiosa sempre possuem uma face anômica, na qual o rompimento da ordem que sustenta certo tipo de religiosidade pode levar a dissidência para a nova religião. Haveria mais dificuldades para uma dissidência, no meio rural, entre a estrutura vigente e a religiosidade tradicional, como revela o catolicismo no meio rural. Na opinião de Szmrecsanyi & Queda:

A característica fundamental do catolicismo tradicional rural é a sua identificação – ao nível dos valores e normas – com a sociedade inclusiva rural. Em outros termos, os valores, as normas e papéis da sociedade são atendidos, explicitados e sancionados de modo acentuadamente sacral; esta constelação axiológica e cognitiva é constituída pelo repostório do catolicismo tradicional. Desta forma, as formas de conduta, e os valores a que elas se referem, são vistos, ao mesmo tempo, como padrões normais de comportamento da sociedade, e como sancionados pela autoridade da tradição religiosa. Na realidade, os papéis da vida profana são também confirmados pelas normas e valores da religião. Constitui-se o que se convencionou chamar de ‘crístandade’, caracterizada pela profunda institucionalização do catolicismo (SZMRECSANYI et QUEDA, 1976, *apud*. LOPES Jr., p. 184).

O Destino Manifesto fazia renascer o ideal que marcou a transferência dos *peregrinos* para a América. O protestantismo americano do século XIX acreditava na possibilidade de forjar uma civilização cristã segundo o modelo protestante. No Brasil, via-se agora a oportunidade de ter essa realidade transbordando para além das fronteiras americanas, concepção que serviu de base para a empresa missionária. Para esse fim, a estratégia pedia que se alcançassem as classes dirigentes, projeto que não conseguiu *plausibilidade*, e foi obrigado a reconfigurar-se (Cf. CÉSAR, 1973). Isso significa que o abandono do perfil modernizante, expressão do liberalismo econômico, se deu por uma questão de sobrevivência. Como já indicara Mendonça, “o protestantismo teve um êxito inicial, em boa parte devido a sua proposta religiosa que tendia a *ocupar alguns espaços deixados pela religião oficial e cultural*” (MENDONÇA, 1984, p. 257).

A troca de mundo é um caso extremo de transformação da realidade subjetiva e requer dos que a ela são submetidos uma re-socialização. Por isso, a conversão sempre está atrelada ao estabelecimento de novos laços afetivos, com novos pares. O indivíduo só pode manter sua auto-identificação como pessoa de importância em um meio que confirme essa identidade.

Nem sempre, no entanto, a conversão está diretamente ligada à mudança do universo simbólico (alteração). No decorrer do tempo, a conversão em si se torna uma realidade construída, e a experiência da mesma pode ser apenas o cumprimento de um ritual religioso de iniciação. Na objetivação, ela adquire um caráter de faticidade inexorável, e para o grupo religioso conversionista chega a transformar-se numa espécie de panacéia para todos os “males da alma”.

Para o indivíduo, existir em um determinado mundo religioso significa existir no contexto social particular, no seio do qual ele possa manter sua

plausibilidade, o que aumenta com o grau de instabilidade ou descontinuidade da mesma estrutura. A conversão, pelo prisma subjetivo, é passível de análise dentro dos processos de conservação da realidade, isso porque a religião desempenha um papel legitimador do conhecimento humano objetivado. Em situações críticas, a sociedade pode não dar conta de conservar a realidade subjetiva e o indivíduo fica aberto a outras realidades. (Cf. LOPES Jr.). “A identidade é fundamentalmente legitimada pela colocação dela no contexto de um universo simbólico” (BERGER & LUCKMANN, 1985 p. 137).

O universo simbólico é mantido por instituições voltadas para a tarefa de *assegurar ao indivíduo sua identidade e de legitimarem a si mesmas*. Igrejas, e mesmo num sentido mas amplo, *as religiões, podem assumir este papel [...]*” (LOPES Jr., op. cit. p. 81).

A conversão, no sentido aqui empregado, implica “requalificação dos atributos de identidade” (BRANDÃO, in SACS, 1989, p. 46), como será discutido no capítulo a seguir, na qual “o sujeito crente, é a sujeição do sujeito à identidade de crença” (Id. p. 49). Para que o indivíduo possa conceber sua experiência de maneira compreensivelmente significativa, é preciso que essa concepção lhe seja transmitida por meio de processos sociais. Um dos elementos interiorizados é a identidade socialmente conferida, isto é, *o indivíduo se torna aquilo que os outros o consideram*.

Não basta, portanto, procurar as lógicas internas dos sistemas, mas fazer a ligação entre as funções externas e o sentido interno, como não basta, também, associar símbolos e interesses materiais, sendo preciso atentar para o processo da produção simbólica. Para Bourdieu, existe uma correspondência entre as estruturas sociais, mais precisamente as estruturas de poder e as estruturas mentais, como investigou Mota (1976) em relação ao Brasil e ao sentido de revolução.

A socialização interna, isto é, a santificação, promove uma re-valorização dos aspectos comportamentais, cujo efeito imediato é a sectarização. Ser diferente leva a uma idealização da figura do crente.

O nordestino não evangélico vê isso com uma certa admiração, pois resgata certos valores profundamente arraigados em sua moralidade. Considera, porém, difícil aderir a essa proposta, pois a mudança de comportamento propalada pelos crentes vai de encontro a outros costumes também fortemente arraigados. [Assim], o que atrai não é exatamente o discurso como forjador de uma teodicéia, mas a proposta de vida, a coerência comportamental e a respeitabilidade, [o que se associa a uma mobilidade social e simbólica].

Além do mais a moral ascética extramundana exerceu um certo fascínio para aqueles que estavam descontentes com a condição social brasileira. Em situações de pressão social um convite a evasão há de atrair os descontentes.

Os sinais religiosos, portanto exercem uma certa atração, além dos comportamentais, pois promovem uma compensação simbólica à condição desprivilegiada que ocupam na sociedade” (LOPES Jr., op. cit. p. 99).

Do ponto de vista da estratificação social, já indicou Mendonça que “o confronto de teodicéias na linha da exposição de Peter Berger, ocorreu na camada só homens livres e pobres da população rural” (MENDONÇA, op. cit. p. 141), como revelam, por exemplo, as estatísticas das igrejas presbiterianas do Nordeste no período aqui investigado. Por isso, já sugeriu Willems que “Os novos credos serviram para atenuar a frustração, solucionar certos problemas pessoais e sociais resultantes da ruptura da comunidade pessoal, da doença e pobreza, da amorfa desorientação da cidade moderna e das novas fronteiras rurais” (WILLEMS, op. cit. p. 266).

Do outro lado existe a comunidade da fé. Para se conseguir levar a pessoa à conversão, ela tem que ser capaz de construir uma nova estrutura de plausibilidade que lhe permita o desenvolvimento de um universo simbólico, precisa ser capaz de promover uma re-socialização praticamente primária. Para isso deverá ser uma comunidade bastante acolhedora que funcione o tempo todo para manter a

comunidade de conversão. Tudo isso exigiria um investimento de grande capital religioso, uma vez que a conversão significa enfrentar uma crise de identidade. “Sei quem sou quando sei contra quem me oponho. Ao me afirmar estou implicitamente negando tudo àquilo que me nega e me ameaça de dissolução. Identidade pressupõe conflito. E, inversamente, conflito cria identidade” (ALVES, op. cit. p. 40). A instituição eclesiástica fixa os papéis que são absorvidos pelos que a ela aderem.

Pode-se, portanto, afirmar que “existe uma profunda identificação entre o catolicismo e a sociedade rural brasileira, na medida em que a religião preserva e legitima valores, normas e papéis sociais” (SIEPIERSKI, 1987, p. 61). pAo Preservar sua cultura, o sertanejo preserva sua identidade. Ser católico é ser natural. O Catolicismo, religião oficial e dominante se apresenta-se como fonte de concepções gerais. A estrutura majoritária do catolicismo se mantém porque tem sido capaz de conservar uma estrutura organizacional eficaz.

Em suas pregações, os protestantes costumavam identificar a cultura local com o pecado. Seu objetivo era abolir os costumes “mundanos”. Ao fazer isso, desprestigiaram os atributos identificadores atuais e a alternativa que se lhe apareceu foi criar novos atributos. Nisso consiste a atribuição de papel. É muito difícil abrir mão desse papel, pois dele depende sua identificação como indivíduo. Sem uma comunidade de fé, é impossível para um indivíduo realizar uma contra-identificação religiosa. “Como qualquer identidade social, esta também possui caráter relacional e se define por oposição” (NOVAIS, 1985, op. cit. p. 47).

O problema com o protestantismo é que ele não abriu muitas concessões à cultura local e manteve certo perfil estrangeiro. *Propõe, então, uma outra visão de mundo, o que é consideravelmente difícil.* Para que isso ocorra, os protestantes dependem de que se forme outra estrutura de plausibilidade a essa expressão

religiosa. O que se promoveu com a conversão era uma mudança no nível do pensamento, mas que não chegava a afetar a sociedade estruturalmente, como se desejava.

Já houve a oportunidade de verificar, neste trabalho, os antagonismos gerados entre o protestantismo e o catolicismo, a precedência histórica deste último e a ameaça trazida pela nova confessionalidade, e a recorrência ao expediente da violência pelas turbas mais fanatizadas. Mas a reação católica não se ateve a esse modelo de enfrentamento, mas voltou-se, sobretudo, para o aporte jurídico fornecido à Religião do Estado, ou, mais propriamente, para uma hermenêutica que dela faziam as autoridades católicas e seus representantes, como se passará a demonstrar.

A Constituição vigente (1824) estabelecia o *status* e o papel da religião católica no Brasil. Dizia em seu artigo 5º:

A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a do Império. Todas as outras serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isto destinadas, sem forma exterior de templo.

Porém, tais formulações não foram tão pacíficas nem concordes, e o debate foi longo. No projeto discutido pela constituinte em 1823, Silva Lisboa e Muniz Tavares se digladiaram em torno da ampliação ou restrição de direitos e liberdade religiosa e de pensamento⁴⁸. Paradoxalmente, era o monsenhor Muniz Tavares quem apresentava um discurso progressista, uma vez que era dever do Estado proteger seus súditos, seja lá qual fosse a sua “opção” religiosa, não lhes impedindo o culto. Seu argumento era contundente: se a um brasileiro naturalizado se faziam

⁴⁸ A discussão evoluiu até a pergunta pela competência da Assembléia para legislar sobre a problemática religiosa, prevalecendo a tese em favor de sua competência.

concessões, por que negá-las ao brasileiro nato, em tese, portador de maiores direitos? (Cf. SANTOS, 2005; 2007).

A legislação imperial tinha uma destinação evidente: os imigrantes acatólicos. Tal problema da imigração já fora colocado pelo Senador Tomás Pompeu de Souza Brasil, padre, considerando dentre os obstáculos para o desenvolvimento de nossa agricultura o problema religioso, ao qual se voltará, uma vez que “[...] os protestantes aqui não podiam constituir família legítima segundo as nossas leis” (BRASIL, 1975, p. 259-263).

No entanto, não havia que se esperar muito do texto constitucionais. Se, por um lado, a Carta era consentânea com o espírito de sua época, sua aplicação era problemática. “Os desajustes se têm revelado, de forma drástica e insuperável, na realização do desiderato constitucional. Em alguma extensão adequada da realidade social, para uma correta moldagem da sua feição normativa fundamental” (BARROSO, 1990, p. 6), ou seja, a Constituição não guardava perfeita simetria com o modelo e com a prática social vigente, e não estava, portanto, apta a garantir os direitos que propugnava. Exemplo bastante claro está no artigo 179, no inciso xiii, ao fixar “A Lei será igual para todos, quer proteja, quer castigue, e recompensará em proporção dos merecimentos de cada um”, ao mesmo tempo em que diferencia os membros dessa mesma sociedade, com *fóruns* especiais. A lei é igual para todos, mas todos não são iguais, numa sociedade escravista, que reconhece os privilégios de nobreza.

Faoro já advertia acerca dos limites dessa constituição.

A Constituição não desempenha, senão remotamente, senão por tolerância ou consentimento, o papel de controle, em nome dos destinatários do poder, os cidadãos convertidos em senhores da soberania. Constituição puramente nominal, incapaz de disciplinar, coordenar, imperar, ideal teórico de uma realidade

estranha a doutrina e rebelde à ideologia política (FAORO, 1979 p. 291).

Desse quadro os embates parlamentares mencionados parecem ser um bom indicador. O duelo entre o projeto de sociedade e suas âncoras dá conta da face de antagonismo existente na legislação. Por conta disso, a norma constitucional, muito embora cumprisse um papel fundamental, não era suficiente para as garantias dos setores minoritários e muito menos da pluralidade social e religiosa.

Se no século XIX Pernambuco possuía o indicado protagonismo político que o distinguia da maioria das províncias e o situava entre as mais influentes, como centro de idéias, com a Faculdade de Direito e a Escola do Recife, *locus* dos embates liberais e jesuítas, do livre-pensar de Borges da Silveira e da Romanização do Episcopado de D. Cardoso Ayres e de D. Vital, para essa efervescência se dirigiram cedo as missões protestantes, já em 1860.

Assim que essa ação começou a frutificar em termos de produzir conversos, os problemas se encaminharam para as esferas jurídica e política. Quando da inauguração da primeira igreja evangélica pelo missionário escocês Robert Kalley, em 1873, o problema se consolidou. Os problemas tinham duas feições principais, atreladas à doutrina católica: o primeiro, o *sacramento* do matrimônio, e o segundo, o caráter cristão/pagão dos sepultamentos.

Em fevereiro de 1870, o Conselho de Estado foi convidado a emitir parecer sobre o sepultamento do funcionário da Estrada de Ferro D. Pedro II, David Sompson, que apresentava um duplo problema: morrera por suicídio e era da seita protestante. O argumento que a empresa apresentou ao Ministério da Agricultura, primeiro destinatário do problema, era de que, “não podendo distinguir religião nos contratos [...] tem diversos empreiteiros e trabalhadores que seguem a religião

protestante [...]” e causava impressão negativa no exterior a recusa do vigário-geral governador do bispado de permitir o sepultamento do mesmo no cemitério local, podendo ter como efeito o abandono do serviço por parte deste “diversos” trabalhadores, com grave “prejuízo” para a empresa. Assim, “Num país como este, tão necessitado de braços [...] não me parecem muito consentâneas com os interesses mais vitais essas discriminações extremadas de religião”.

A resposta do vigário-geral a que se alude afirmava que “as leis da igreja católica proibem o enterrar em solo sagrado os que se suicidam [...] acrescentando a circunstância no presente caso de ser o falecido protestante, o que ainda é outro impedimento”.

A argumentação das “Seções Reunidas”⁴⁹ é na seguinte linha, de deplorar

que num país civilizado como o nosso, e neste século de tolerância civil e religiosa, ainda seja objeto de questão o enterramento dentro de um cemitério que é municipal, e por consequência público, de um indivíduo a quem a igreja nega sepultura [...].

e cita o próprio direito canônico e a tradição eclesiástica, exemplificando a tolerância, apontando a secularização dos cemitérios como medida recomendada desde 1828, “um dever de humanidade e de salubridade pública”, com normas em vigência desde 1850, determinando que fosse designado, ou separado por muro ou vala, “um lugar para os enterros, sem distinção dos indivíduos de outras religiões.” Além disso, pelo pequeno contingente populacional de acatólicos no país, no interior em particular, o problema era ainda menor. Portanto, “entendem outrossim as seções que bastaria simples demarcação do terreno com marcos ou sinais conspícuos nos lugares em que for difícil o muro ou vala pela escassez de recursos municipais [...]”. Votada a matéria foi proposta a seguinte Resolução:

Recomende-se aos reverendos Bispos que mandem proceder às solenidades da Igreja nos cemitérios públicos, cuja área toda estiver benta, para que neles haja espaço em que possam enterrar-se aqueles a quem a mesma igreja não concede a sepultura em sagrado; e aos Presidentes de Província que providenciem para que nos cemitérios que d'ora em diante se estabelecerem se reserve sempre para o mesmo fim o espaço necessário.

Paço em 20 de abril de 1870 – Com a rubrica de Sua
Majestade o Imperador
Paulino José Soares de Souza.⁵⁰

A resposta da Igreja veio logo após a notificação da Resolução imperial, remetida pelo governador do Bispado em Pernambuco ao Presidente da Província.

20 de junho de 1870

Havendo Sua Majestade o Imperador por deliberação de 20 de abril do corrente ano, sob consulta do Conselho de Estado determinado aos prelados diocesanos que providenciem no sentido de nos cemitérios públicos se destinar uma área para nessa serem sepultados os cadáveres das pessoas a quem a Igreja Católica nega sepultura em sagrado, cumpre-me em virtude do exposto entender-me com V. Exa. a tal fim e expor a sua esclarecida inteligência a necessidade de termos de levar a termo uma providência tendente a obviar a remoção de fatos aflitivos a Igreja e desagradáveis as famílias.

Mas Sr. Presidente, permita-me ponderar a V. Exa. que se é consentâneos com a razão e inofensivo a Santa Igreja designar-se em um cemitério novo um lugar para o enterramento das pessoas que morreram impenitentes não sendo extensiva a esta mesma área a bênção dada ao resto do cemitério, é sobremaneira repugnante e grandemente contrário ao espírito da Santa Igreja profanar aquilo que já está bento.

No entanto pode-se remediar este grande inconveniente com uma medida bem acertada e é fazer-se unido ao cemitério um suficiente departamento como Sua Majestade recomenda, tendo este comunicação com aquele, a fim de ali descansarem os restos mortais das pessoas que tiveram a desventura de morrerem privadas da amizade de Deus e do Ósculo Santo da Igreja.

Sendo, porém, este o meu humilde modo de pensar o qual muito desejo seja por V. Exa. acolhido tornando efetivo para com o Cemitério Público desta Capital, penso também Sr. Presidente que na mesma área destinada a ao jazigo de tais pessoas não devem ser sepultados protestantes de profissão, isto é, aquelas que fazem parte de uma seita dissidente, mas somente os infelizes que por motivos lamentáveis acabaram seus dias de um modo reprovado pela Santa Igreja Católica.

⁴⁹ Negócios do Império e Justiça.

⁵⁰ Consulta de 04 de fevereiro de 1870, Resolução Imperial de 20 de abril de 1870.

Em vista do exposto, espero que V. Exa. tomará no devido apreço as razões que acabo de apresentar.

No mesmo ano, quatro meses depois, voltou-se ao problema:

25 de outubro de 1870

Levo a esclarecida consciência de V. Exia. que o Rvd^o. vigário de Penedo AL por ofício de 17 do corrente, comunicou-me que tendo sido inadvertidamente sepultado no cemitério público daquela cidade o cadáver de um protestante, logo que soube de sua crença, procedeu a exumação na presença da autoridade competente, seguindo-se logo a reconciliação do mesmo cemitério. Aprovado que está aquele ato que está baseado na Constituição Diocesana tit. 68 n^o 1282.

Rogo a V. Exia. que se digne a lançar suas vistas para aquela localidade haja um pequeno cemitério destinado aos protestantes, mesmo com uma cerca provisória a fim de não se reproduzir estes fatos que não pode deixar de afligir o coração.

Portanto, caracterizavam-se duas questões. Embora se admitisse o enterramento em separado para os não *reconciliados como a Igreja*, o que era visto como circunstancial, aos protestantes continuava negada a sepultura em local adequado, por serem “seita dissidente”, ou seja, não-católicos por opção. Em segundo lugar, estabelece-se que o impedimento para fazer vigir a legislação imperial era a Constituição Diocesana, com a prevalência desta última. E o problema, muito embora a legislação fosse de 1850 colocava-se antes da Resolução imperial, como sugere outra correspondência do Governador do Bispado ao Presidente da Província.

setembro de 1869
CONFIDENCIAL

Finalmente, pelo que respeita ao Cemitério, seja ele ou não municipal em que nada altera a posição em que me acho relativamente ao mesmo.

Ele foi sagrado pela Igreja para a sepultura dos que são membros da Religião do Estado. Se, porém, não há no Recife como há em outros lugares um terreno segregado para a inhumação dos que não são católicos, de certo a mim não se poderá imputar a culpa.

E se prolongou em novo comunicado:

09 de setembro de 1874.

Fui informado com certeza de que às duas e meia, pouco mais ou menos, havia ali entrado [no cemitério] para ser sepultada em lugar comum uma párvula de nome Rachel com oito dias de nascimento [...] era do grêmio da seita anti-católica a que se refere V. Exa. Revda. e que infelizmente existe no centro dessa cidade [...].

Por mais de uma década o problema ainda se mantinha, mesmo após os enfrentamentos relativos à Questão Religiosa.

19 de fevereiro de 1883

A Câmara Municipal desta Capital sem atenção as crenças católicas, e esquecida de que a Religião católica é também a do Estado, dispensou aos seus municipais de procurar licença paroquial para os enterramentos dando assim sepultura promiscua a católicos e acatólicos, como a pagãos e suicidas e sendo assim vê V. Exia. que não podemos mandar benzer semelhante cemitério⁵¹.

07 de março de 1884

Tive notícia de que a Câmara Municipal da Cidade de Goiana resolveu ceder uma parte do atual cemitério publico para inhumação de acatólicos. Os cemitérios Exm°. Sr. uma vez benzedos, não podem mais ser profanados somente uma parte, continuando a outra parte no caráter de lugar sagrado, de sorte que em cumprir-se a resolução daquela Câmara, profanado ficará todo o cemitério, perdendo todo ele pelo fato do enterramento de um só acatólico a benção que foi destinado ao enterramento dos católicos [...].

Nesta data determinamos ao revd°. pároco que se apenas se dê um enterramento acatólico dentro do Cemitério, declare-o poluto e privado de todo caráter de lugar sagrado para o enterramento, deixando sobre a Câmara Municipal a responsabilidade de para zelar de poucos prejudicar a muitos em suas crenças religiosas.

Mas a posição de resistência da autoridade diocesana não foi a palavra definitiva. No duelo travado com a Câmara Municipal de Goiana, por exemplo,

⁵¹ Em relação ao Cemitério do Caçote, em Recife.

aquela que mais insistiu nesse ponto, o governo foi preciso e definitivo, conforme se depreende do ofício citado a seguir.

12 de dezembro de 1885.

4ª Seção do Palácio da Presidência de Pernambuco

Determinando o artigo 14 do Requerimento de 23 de julho de 1878, expedido nos termos da lei 962 de 14 de julho de 1870 que no Cemitério desta cidade os cadáveres acatólicos sejam sepultados em lugar profanado, anexo ao mesmo cemitério e correspondentemente murado, assim faço constar a Câmara Municipal de Goiana para que cumpra e observe aquela disposição ficando deste modo respondido o seu ofício de 26 de outubro último.

José da Costa Pereira Jr.

Com cópia inclusa do ofício hoje expedido a Câmara Municipal de Goiana respondo ao ofício que V. S^a. Revd^a. Dirigiu a presidência em 21 de setembro último a respeito da inhumação de cadáveres de acatólicos no cemitério daquela cidade.

Deus guarde V.S^a

21 de setembro de 1885

O ano passado a Câmara Municipal de Goiana pretendeu marcar uma área dentro do cemitério católico para o enterramento de acatólicos, contra as leis eclesiásticas e civis. O respectivo pároco trouxe essa ocorrência ao meu conhecimento, e eu, que então, como agora, me acho no governo da diocese, recorri a esta presidência pedindo providências no sentido de obviar este abuso, o qual, além de outros inconvenientes, importaria uma transgressão das leis canônicas pátrias que regulam esta matéria. O Exm^o. Sr. Presidente da Província, atendendo a minha justa reclamação, oficiou em data de 14 de agosto do mesmo ano ao presidente daquela Câmara, determinado que a área devia ser marcada fora dos muros do cemitério católico e no mesmo sentido officiei, ao pároco daquela freguesia. Mas, até o presente a Câmara de Goiana não cumpriu o que foi determinado por esta presidência, e o atual presidente da mesma Câmara no dia 14 do corrente mandou sepultar sem licença paroquial, dentro do Cemitério Católico o cadáver de um pagão, filho de pais calvinistas, aderentes à apostasia que forma seita naquela cidade os quais não acreditam em nosso batismo e negam os dogmas de nossa Santa Religião.

Isto posto, venho rogar a V. Exi^a. não só para que faça aquela Câmara marcar uma área fora do cemitério católico para o enterramento de acatólicos, como já o devia ter feito, mas também para que V.Ex^a. tomando em devida consideração o ato abusivo ilegal e desrespeitoso do presidente daquela Câmara expresse suas ordens para prevenir a repetição do mesmo abuso

que não só envolve desobediência a autoridade civil como ainda menospreza a autoridade diocesana e paroquial.

No que diz respeito ao Governo, a questão não demandava mais discussões. Havia uma determinação legal que impunha o provimento de sepultura para os não-católicos, prerrogativa ou providência que se atribuía às Câmaras Municipais, portanto, aos envolvidos cabia o cumprimento da Lei. À Igreja cabia apelar ao senso católico dos legisladores de Goiana.

Presidente e Membros da Câmara Municipal de Goiana
21 de dezembro de 1885

Venho rogar a V.S^a. que em nome da religião que professam e para bem da tranqüilidade dos seus municipais, que V.S^a. desistam da pretensão de tomar parte do Cemitério desta cidade para o enterramento de acatólicos, e marquem uma área fora do cemitério.

Em que pese à questão propriamente religiosa da crença e da doutrina, o problema dos direitos dos acatólicos se constituía inequivocamente em um problema político. Era a apropriação do sagrado pelo braço secular, e um problema secular regulamentado pelos cânones sagrados. No final da década de 1880, todos os grupos protestantes principais já estavam no Brasil⁵², e a conclamação de D. Vital de que “o Brasil está à beira de um abismo: o protestantismo” revela que a presença da nova crença era uma realidade, se constituíssem em abismo ou não. O movimento republicano estava em franca ascensão, inclusive em Pernambuco (Cf. HOFFNAGEL, 1977), a escravidão à morte e a secularização em andamento.

Assim, a preservação dos instrumentos jurídicos, sob o argumento da preeminência da fé católica, sua explicação do mundo e seu monopólio sobre o conjunto de bens simbólicos na cultura brasileira já consolidados, funcionava como

⁵² Congregacionais (1855) e presbiterianos (1859) já completavam 30 anos, batistas e metodistas chegaram nos anos oitenta.

anteparo contra a leva de idéias inovadoras no país, e particularmente se apostou nesse mecanismo como inibidor de adesões à nova crença.

Porém, esse efeito somente funcionou apenas de forma muito tênue – já que o protestantismo também possuía sua *ars moriendi* –, ao relegar o monopólio material da morte do catolicismo a um instrumento de propaganda, em si mesmo ambíguo, porque a problemática se tornou forte instrumento de retórica anti-católica na voz dos setores liberais mais aguerridos.

A presença de um novo sujeito religioso, o protestantismo, obrigou então à discussão e a uma nova regulamentação dos espaços sociais a serem ocupados, como resultado do reconhecimento de direitos.

A problemática do casamento civil é mais abrangente e dotada de maior complexidade, pois, mesmo tendo emergido a partir da presença protestante e de imigrantes, catalisava outros setores, sendo objeto de monitoramento e polêmica na imprensa. Podem ser tipificados nas ocorrências abaixo.

30 de junho de 1886.

Tenho a vista o ofício de V.S^a. Revd^a. de hoje datado, em que citando o artigo publicado no publicado do Diário de Pernambuco de ontem sobre o casamento de Abdon Américo de Araújo com Amélia M^a. de Figueiredo Luna pede providências em ordem de não ser celebrado tal casamento pela Igreja Evangélica Batista sita a rua Direita, desta Cidade, vista ter aquele indivíduo desonrado uma pobre moça da qual tem um filho, sujeitando-se a ofendida, entretanto, a receber a quantia de um conto de reis como reparação ao dano sofrido em sua honra. Devo dizer a V.S^a. Revd^a que em face do disposto no Decreto n^o 3069 de 17 de abril de 1863 artigos 58 e 59, somente ao júízo civil e não a esta chefatura, cabe providência no sentido de ser obstado o projetado casamento.

CC 12

Recife 03 de agosto de 1883.

Luiz Tomás Carcel Pranhos Montenegro que acahando-se contratado o casaamento de sua filha Eliza Montenegro de 16 anos de idade, natural da Bahia com o Dr. Francisco Peixoto de Lacerda Werneck de 23 anos, natural do Rio de Janeiro e tendo mandado publicar os proclamas, nas freguesias da Boa Vista e

São José desta cidade, residência dos nubentes, vem imputar a V.S^a. Revdm^a. a graça de dispensar os mesmos proclamas das anteriores residências dos noivos e quaisquer outras formalidades não essenciais.

O suplicante
V.S^a.Revdm^a. que se digne a atender-lhe
Recife 03 de agosto de 1883.
Luiz Thomas Carcel P. Montenegro

DESPACHO

Sendo público e notório que o nubente não professa a Religião Católica Apostólica Romana não podemos conceder habilitação na forma requerida, entretanto concedemos dispensa da disparidade de culto, se assim um tal pedido.

Soledade, 09 de agosto de 1883.
D. José Pereira Silva Barros
Bispo Diocesano

CC 12

O bispo se reportaria ainda mais uma vez ao Governo Imperial para objetar contra a realização dos casamentos acatólicos, 25 anos depois da legislação que regulamentava o casamento fora da jurisdição eclesiástica. Essa elasticidade temporal é um indicador suficiente da dimensão do problema, como será demonstrado no capítulo seguinte.

11 de janeiro de 1888

A bem dos interesses desta diocese de Pernambuco, rogo a V. Exa. que se digne a toma em consideração não só a representação que dirigi ao Governo Imperial em 26 de novembro de 1886 sobre casamentos de católicos celebrados por ministros acatólicos, mas também a que dirigi em 31 de março do ano passado [...] relativa a hipoteca por parte dos fabriqueiros das matrizes. A primeira questão encerra questão gravíssima, que se entende como a validade de casamentos e afeta elevados interesses das famílias. Pelo exame daquela representação V. Exa. verá quanto urge coarctar a amplíssima faculdade concedida em favor do improvisamento dos ministros acatólicos e do intrometimento deles nos casamentos dos católicos, que por não poderem casar segundo as leis da Igreja e do Estado, recorrem a esse meio abuseiro de casamento. [...] Peço a V. Exa. que se digne a firmar doutrinas claras e decisivas a respeito de um e de outro dos aludidos assuntos.

(CC 12)

Tentamos, neste texto, de indicar o estabelecimento das confissões protestantes no Recife durante a segunda metade do século XIX. Todavia, como é a

Tese central deste trabalho o caráter confessional e religioso do cristianismo de tradição protestante, não era sua única identidade, considerado também como um sistema social completo, e a sua natureza era antagônica e conflitual em relação ao modelo instaurado no país a partir de sua herança católica, para onde afluiria a resistência ao seu estabelecimento na província, como se pretende demonstrar no capítulo a seguir.

Obviamente, a dimensão religiosa, doutrinária, confessional, não estaria excluída nem seria alheia aos enfrentamentos dos principais protagonistas. Os mecanismos e as formas de adesão religiosa, assim como a resistência católica indicam bem essa face do problema.

SEGUNDA PARTE

A ORDEM SOCIAL EM CRISE

A assertiva do bispo de Olinda, D. Fr. Vital Maria Gonsalves de Oliveira, plena de dramaticidade e zelo, é uma síntese de como o catolicismo pernambucano entendia o momento vivido no Segundo Império: “Caro Brasil! Oh pátria estremecida! Livre-te Deus de tão lastimoso estado” (CP, 28/03/1875 p. 439). Era a pátria que corria risco, resultado de um “lastimoso estado” que o diocesano descreveu e que será acompanhado neste capítulo.

Os anos 1870 do Império testemunharam a chegada ao país de “um bando de idéias novas”, assinalava Sílvio Romero (ROMERO, 1979 p. 163), basicamente o evolucionismo e o positivismo. Ao bando de idéias de ingresso tumultuário no país, aliava-se e alinhava-se a corrente migratória, que criou situações sociais e jurídicas atípicas, principalmente na área religiosa. As “rupturas” que a princípio produziram “o novo” – as idéias e os imigrantes – não se tornaram tão descontínuas como se verá.

Na parte final desta tese, a proposta é demonstrar que as concepções religiosas e os padrões de organização da sociedade (a Ordem Social) são indissociáveis. No processo de manter/alterar tal Ordem, os sujeitos necessitam estabelecer a sua identidade, como pressuposto para sua posição dentro da Ordem.

Nesse processo estão ainda implicados os elementos culturais e de nacionalidade, dos quais emerge o sentido de nação enunciado abaixo.

O Brasil, e Pernambuco em particular, estava erigido enquanto projeto social, sobre o modelo herdado da experiência colonial e da influência ibérica. Assim, ao surgir o protestantismo, fundado ideologicamente sobre outros paradigmas, cedo se reconheceu no âmbito do catolicismo que tal presença era uma ameaça à Ordem, reconhecimento que levaria inevitavelmente ao conflito.

Por isso, procurou-se demonstrar a ideologia sobre a qual se fundava o protestantismo, os pressupostos do liberalismo, individualismo, progresso, democracia, direito; a simpatia que tais valores, associados ao modelo americano, produzia em certos segmentos do país, e, na última seção, a reação católica na forma como o conflito se configurou.

Desde o fim da década de sessenta, quando o Império começou a se inclinar para a República, as polêmicas se acentuaram com migração de novos grupos sociais para a disputa por novos espaços de poder na nova Ordem que partejava, e das idéias foram feitas suas armas. A cultura intelectual, no século XIX e no Brasil estamental, já fazia presente “perceptivelmente para a elite intelectual não estamental dos contemporâneos, os elementos de decomposição do Império” (VEIGA, 1989, p. 25), adotando-se por encampação autores e idéias, sem, contudo, maior espírito crítico.

Embora às vezes ignorada, a conjuntura relacional entre os grupos sociais existia, cortando ou perturbando velhas concepções de “causalidade” unidimensional, ao permitir as “transversalidades” de princípios que hoje são mais bem detectadas, dentre as quais o protestantismo.

Muito embora, em termos quantitativos, maçons e liberais demandassem maior denúncia do catolicismo em geral e pernambucano em particular, notadamente de sua hierarquia e do movimento tradicionalista católico, a tese deste trabalho se mantém: que a resistência oferecida pelo catolicismo à implantação protestante na Província derivava de uma concepção desse sujeito religioso como representante de, um projeto político, subversor da Ordem, de um modelo de sociedade antagônico, o qual aparece no discurso da Igreja pernambucana, nos debates correntes, e o próprio D. Vital, que foi o principal protagonista do catolicismo provincial no início da década de setenta, já o apontara assim compreendido, quando em carta a arcebispo D. Francisco Aneiros afirmava que: “o Brasil se acha à beira de um grande abismo – o protestantismo”. Ao longo da exposição ficará mais evidente a relação entendida no âmbito do catolicismo, entre o protestantismo e os demais promotores do abissal e “lastimoso estado”.

O lastimoso estado não era exclusivamente religioso, mas envolvia toda a vida social da qual a Igreja era partícipe e dela supunha-se tutora. Cedo D. Vital tratou de oferecer o diagnóstico:

A solicitude [...] vigilância [...] e a estrita obrigação [...] não nos permitem guardar por mais tempo o silêncio [...].

Agora essa solicitude e obrigação nos impelem a rogar-vos encarecidamente, premunais [o clero] vossas queridas ovelhas contra *as doutrinas perniciosas, que por aí correm com tanta injúria para coma a nossa Santa Religião* [...].

[...] premuni-as constantemente contra estas *teorias especiosas e subversivas* que só podem produzir frutos de morte (CP 01.06.1872, p. 31, 34) (grifos nossos).

E completa:

Parece que, de certo tempo a esta parte, abriram-se as *portas dos abismos*, para dar livre curso a um *aluvião de erros e heresias* que, fazendo erupção em vários pontos do Brasil, ameaça invadi-lo em toda a sua extensão (Id. p. 31) (grifo nosso).

Os *erros*, por conta da maçonaria, e de outras teorias; as *heresias*, pelo protestantismo. Embora o protestantismo fosse enfrentado ao longo da história como ameaça do ponto de vista confessional, doutrinal e teológico, considerada a sua insipiência no Brasil, não foi para ele, num primeiro momento, que se voltou a defesa católica diretamente, mas para a maçonaria, que era um adversário mais institucional, político e ideológico, ativa, o que é revelador das expectativas da Igreja, muito embora o catolicismo os presumisse conjugados em um mesmo processo de destruição da Igreja.

Segundo Vieira, investigando a análise de conjuntura que fazia o Núncio Domênico Sanguini, infere-se que:

de acordo com a correspondência do Inter-núncio com Roma, sabe-se que estava convicto de que três forças se tinham conjugado para lutar *contra a Igreja*, todas unidas pelo laço comum da maçonaria: *o liberalismo, o republicanismo e o protestantismo* [...] por esta razão, na sua ótica, na luta contra a igreja no Brasil estava presente o elemento protestante alemão e não o protestante americano (VIEIRA, 1980, p. 349) (grifo nosso).⁵³

Não havia atividade proselitista de nenhum protestantismo alemão em Pernambuco nessa época, não havia missões e missionários alemães que pregassem aos provincianos, e sim a presença americana e, eventualmente, mão-de-obra nativa. O temor do bispo referia-se ao *kulturkampf* bismarkiano,⁵⁴ portanto, era um

⁵³ Vale uma informação pertinente aqui. Embora alguns pesquisadores brasileiros do tema protestante, que tiveram acesso a fontes no exterior indisponíveis para o autor desta Tese houvessem em momentos vários se comprometido a disponibilizar tal documentação para a investigação no que era pertinente a este trabalho, este fato não se deu. Correspondências foram ignoradas e o bom senso recomendou a este autor conformar-se ao limite das suas disponibilidades e eventualmente fazer uso dessa documentação primária, *de forma* secundária.

⁵⁴ **Kulturkampf** ou *luta pela cultura*, foi um movimento anticlerical alemão do século XIX, de natureza nacionalista, iniciado por Bismarck que não via com simpatia o apoio que parcela importante do clero católico alemão dava em favor dos direitos dos estados da Alemanha meridional e o apoio da Igreja aos alsacianos e à minoria polonesa. associada à preocupação com uma má compreensão do dogma da infalibilidade papal, promulgado em 1870. Buscava, também, obter apoio dos "nacional-liberais" para as bases do novo império recentemente nascido. Buscou eliminar qualquer capacidade de influência da Igreja Católica na vida pública da Alemanha, promulgando,

temor que se referia à ideologia protestante, e não à pregação protestante. Vieira cita uma carta de Bismarck ao Barão do Rio Branco, na qual se congratulava com este último “pela direção que dera às pretensões da Cúria Romana” (VIEIRA, op. cit. p. 350).

Veze sem conta o protestantismo é mencionado em associação com o racionalismo, o socialismo, o liberalismo, o deísmo, a maçonaria, etc., com todo aquele conjunto de idéias emanadas da chamada modernidade. Já em 1835 o padre Luiz Gonçalves dos Santos, um dos principais apologistas católicos, dizia: “[...] este procedimento, digno dos sequazes de Lutero, e de Calvino, dos deístas, ateus [...]” (SANTOS, 1835, p. 2). De igual modo frei Celstino Pedavoli, em debate com o missionário George Butler refere-se a “protestantes, hereges, materialistas, positivistas, racionalistas, indiferentistas, homens ímpios de todos os matrizes [...]” (PEDAVOLI, 1895, p. 103).

Para responder a esse aluvião de idéias “anti-católicas”, nas lideranças leigas do catolicismo e no movimento tradicionalista, destaca-se dentre outros, José Soriano de Souza, professor da Faculdade de Direito do Recife, redator do jornal católico *A UNIÃO*. Esse não percebeu que católicos liberais, padres, inclusive, aderiam a maçonaria não como desafio a Igreja mas,

como fórmula dissimulada e instintiva de permanecer fiéis ao espírito moderno sem por isso repudiarem a religião tradicional em que foram educados [...]. Ao contrário do pressuposto de todas as polêmicas confessionais, procuravam os católicos disfarçadamente na maçonaria, o modo de salvar a igreja, de coloca-la ao nível das idéias contemporâneas, dissociá-la do movimento ultramontano (VEIGA, 1990, p. 144).

Para o apologeta Soriano, no Brasil se instituía “um complexo de princípios anti-católicos e anti-sociais, um misto de Josefinismo e Galicanismo, herdados de

nesse sentido, uma série de leis entre 1872 e 1875, expulsando do país os jesuítas, e intervindo na

monarquias absolutas decaídas”, o qual refletia o *veneno tóxico do liberalismo*, como chamava, e ao qual se referira Pio IX como *perniciosíssima pestem*” (VEIGA, 1990, p. 145).

Na análise que faz do catolicismo do século XIX e da Questão Religiosa, o Professor Nilo Pereira afirma que: “Tudo não era outra coisa senão o ódio contra a companhia de Jesus, mais virulento contra outras Ordens Religiosas, inclusive os capuchinhos. De modo geral isso era uma campanha contra estas ordens, *movida também em menor escala pelos protestantes*” (PEREIRA, 1982, p. 235) (grifo nosso). Caracteriza-se assim o problema como uma campanha, e nela, segundo o autor, estavam os protestantes; por conseguinte, a atividade protestante era uma realidade a ser enfrentada, pois se contrapunha aos interesses da igreja, interesses nacionais por consequência⁵⁵.

Pereira não estava completamente equivocado. Ashbel G. Simonton, pai do presbiterianismo brasileiro, já se manifestara em sua imprensa, o jornal *IMPrensa EVANGÉLICA*, dando conta de um tal “um plano geral do jesuitismo” [que] “os bispos brasileiros estão trabalhando para executar” (IE, 04/74), ou seja, acusavam mesmo os jesuítas de subsidiarem a ação da Igreja em geral, ao passo que faziam coro com aqueles setores que já manifestavam oposição à presença daquela Ordem no país, pois não iam além da condição de emissários do “mais turvo ultramontanismo”.

Afirma o mesmo Pereira que “havia nisso – podemos convir – uma espécie de *guerra ideológica*: a ideologia liberal-progressista era contra eles; a ideologia conservadora os defendia”. A imprensa católica em Pernambuco chamava a atenção

gestão eclesiástica.

⁵⁵ “[...] alguns pobres inocentes têm se deixado embahir pelos pregadores de Lutero e de Calvino [...] um brasileiro protestante soa tão mal como o nome de traidor do país e do Imperador” (OA, 12.01.1868).

do governo para uma “guerra está sendo travada no país [...]” e que cumpria ao governo detê-la com o fim da venda de literatura protestante (AE, 28.01.1865). Isso, tanto em termos partidários, como já foi salientado, como em termos gerais. Contra isso, “no fundo, estava a luta contra a Igreja em nome de um Estado liberal, agnóstico, racionalista [...]. *Era esse o problema [...]*” (PEREIRA, 1982, p. 239) (grifo nosso), a “súcia, desses novos *Lutheros*, desses *holandeses* redivivos, especuladores e hereges, que pretendem *reformatar* esse país”, como diria Pedavoli (PEDAVOLI, op. cit. p. 93) (grifo do autor).

Outra vez a opinião de Pereira não se afasta da realidade imediata. O missionário A. R. Crabtree, no seu texto clássico sobre a origem dos batistas no Brasil, afirma com todas as letras que: “A grande disposição das missões em investir na educação fundamentava-se na *convicção de que o protestantismo defrontava-se com um princípio ideológico*” (CRABTREE, 1906, p. 126) (grifo nosso). Por essa perspectiva, não fica difícil entender a narração de Selaro que:

Consciente da superioridade do sistema educacional americano alguns missionários tentaram propaga-lo de todos os modos. O presbiteriano James Cooley Flechter, no seu empenho constante de aumentar o prestígio dos Estados Unidos no Brasil, apresentava a educação americana como um modelo a ser imitado no Brasil *do mesmo modo que seus costumes, leis, economia, religião, etc.* A propaganda suscitou interesse de brasileiros ilustres dos quais se destaca o ministro Joaquim Nascimento de Azambuja, Diretor da Instrução Pública na Província do Espírito Santo e São Paulo, entusiasta das praticas educativas protestantes (SELARO, 1989, p. 156) (grifo nosso).

Superioridade assumida pelo missionário, que não era tão pacificamente assimilada. Dizia o padre Brandão que “concluir da verdadeira ou suposta superioridade moral das nações protestantes sobre as católicas à *inferioridade do catolicismo* ficará sempre *uma grande inseqüência, uma grande falha de lógica*” (BRANDÃO, 1908, p. 7) (grifos do autor). Chegara o desencanto com o

regime monárquico, e o crescimento da propaganda republicana e positivista, “situação vexatória do Império e uma República que, *nivelando a Igreja às seitas*, e libertando-se dela o novo regime, a tudo rotulava de liberdade religiosa” (PEREIRA, 1982, p, 260) (grifo nosso). De qualquer modo, essa *luta assumia um caráter ideológico*, de um lado o chamado ultramontanismo, sinônimo de jesuitismo, e do outro o liberalismo, que, “*em certos momentos, se confundiu com o protestantismo*”, e com o maçonismo, como dizia Pereira.

As condições sociais, políticas e econômicas vigentes em Pernambuco na segunda metade do século XIX não eram diferentes das que existiam em outras partes do Império, como o Rio, a Bahia ou São Paulo. “A sociedade patriarcal, escravagista e *conservadora*, a economia era agrária, monocultora e exportadora. As quatro regiões citadas eram centros universitários e o regime político era o mesmo: monárquico, elitista, semi-feudal” (CAMPOS, 1987, p. 12) (grifo nosso).

Segundo Paiva:

A hierarquia eclesiástica ajudou a reforçar um dos traços característicos da formação social brasileira: sua profunda desigualdade. Portanto, os valores do ideal iluminista [...] a *liberdade*, a *igualdade*, e a *autonomia* para o *auto-aperfeiçoamento* – que se afinavam com o ideal de projeto de nação nos Estados Unidos e que tinham o potencial de levar a solidariedade social – encontrava campo pouco fértil como fonte de inspiração em solo brasileiro⁵⁶ (PAIVA, 2003, p. 82) (grifo nosso).

O Nordeste catalisava as bases da vida da Colônia e do Império. Uma parte fundamental da história brasileira desenvolveu-se a partir das forças sociais que aí se produziam [...] “manifestações mais importantes do pensamento brasileiro floresciam e expandiam muitas vezes a partir do horizonte estabelecido pela

⁵⁶ Exceto nas elites.

história brasileira fundada nesta região [...] a Escola do Recife”. (IANNI, 1992, p. 172).

E era denunciada por D. Vital, em referência mais explícita ao Breve Pontifício do Papa Pio IX:

Tornou-se, pois, patente, pelos seus catecismos, suas constituições e suas obras que é propósito seu acabar com a Religião Católica [...] *construir o homem autônomo*, independente de qualquer lei, desligado de todo vínculo de família e unicamente escravo de suas paixões. Bem velaram este satânico espírito da seita as truculentas revoluções da França que, no fim do século passado, abalaram o mundo inteiro e manifestaram como inevitável a completa dissolução da sociedade humana, se não fossem enfraquecidas as forças desta tão ímpia seita (CP, 29.05.1873, p. 86) (grifo nosso).

Embora feita à maçonaria, a referência importa porque, segundo Vieira, o episcopado supunha, como já foi visto na carta do núncio Domenico, a associação protestantes e maçons, denunciado inclusive na imprensa católica pernambucana, ao informar que “o enviado da seita maçônica que está bem casadinha com a protestante” (AU, 22.03.1873).

Tal projeto de incorporação de novos valores e novas práticas não se imporia, obviamente, se a estrutura, a Ordem, não fosse modificada com a adesão de teses inovadoras, inclusive as esposadas pelo protestantismo. E continua a autora:

Ao contrário, *os valores do ideário iluministas eram vistos como ameaça a ordem social* vigente se fossem compartilhados de maneira ampliada. Poulat, quando fala da rejeição católica ao liberalismo, lembra que a concepção de direitos naturais representava de fato uma contradição de fato com o direito cristão. “Era um conflito entre direitos individuais e os direitos da Igreja católica que pretendia representar a verdade absoluta” (PAIVA, op. cit. p. 82) (grifos nossos).

D. Vital tinha a resposta da Igreja à ameaça a Ordem pelos valores iluministas:

De tudo que levo dito vê-se claramente que a igreja de Deus, em sua missão divina, não depende de modo algum do poder civil; que prega unicamente com a força da palavra a sua missão divina ao poder civil; que *assiste-lhe o direito de desenvolver e defender a sua missão divina com armas espirituais, as quais o poder civil não pode dar nem tirar força alguma [...]* (CP, 08.12.1873, p. 213) (grifo nosso).

Sobre tais valores dos ideais iluministas e de sua instrumentalização na propagação do protestantismo, afirma Salvador sua perplexidade:

Quem, por exemplo, haveria de pensar que *as idéias liberais* esposadas por Isaac Newton e John Locke, ingleses, e pelos iluministas franceses Voltaire, Rousseau, Augusto Comte, Darwin e tantos outros, *teriam conseqüências para o Brasil no século XIX, facultando a introdução do protestantismo?* As mentes pensantes se agitam. A imprensa tona parte destacada (SALVADOR, 1982, p. 13) (grifos nosso).

Mas Campos, na trilha de Mota, também reconhece que uma região que “possuía tal tradição libertária, que já em 1821 expulsara as autoridades portuguesas, tornando-s independentes um ano antes do grito do Ipiranga, por certo oferecia uma *ambiente favorável* ao surgimento de novas idéias” (CAMPOS, 1987, op. cit., p. 12) (grifo nosso). Dessa forma, se havia uma “predisposição” caracterizada no ambiente favorável, a conjuntura se tornava muito mais temerária, a ameaça muito mais real, e que estaria ainda mais acentuada na década de 1870 e 1880 do século XIX.

Nesse contexto, “as publicações ainda existentes [...] naquela agitada metade do século XIX – um século tão intenso e fecundo – o problema religioso era de máxima consideração [...]”(PEREIRA, 1982, p. 289).

Tudo que havia de desarmonioso, no terreno da religião, da crença, como da política partidária, desembocou na Questão Religiosa, durante a qual o racionalismo investiu contra o dogma, o ridículo suplantou o beatério, o panfleto amesquinhou as *Bullas*, e muitas vezes a força física aniquilou a razão (CAVALCANTI, 1963, p. 51).

e mais, desse Recife da segunda metade do século XIX assim falava Sílvio Romero:

De todos os centros intelectuais do Brasil a cidade do Recife, nos últimos 40 anos do século 19, foi a que levou a palma aos outros na iniciativa das idéias. Desde logo cumpre-me avisar ao meu leitor que não sou pernambucano, nem quero ter em muito exagerada conta o último movimento espiritual ali provocado [...] (FERNANDES, 1956, p. 77).

Por isso não escapou a Pereira que no Recife o debate dos problemas filosóficos e culturais eram cada vez mais intensos:

Isso envolvia, de certo modo, o futuro mesmo na Nacionalidade, pois que, em última análise, *as discussões tinham sempre em vista, além da doutrina religiosa e filosófica, o comportamento político*, este, já se vê, muito ligado ao modo como o governo conduzia os fatos, aquele [...] panorama doutrinário do tempo – *um choque permanente de idéias* [...] (PEREIRA, 1982, p. 297) (grifos nossos).

Então se interroga o diocesano:

Que vantagem, que proveito, que fruto aufero de tudo isto a pátria querida?

A igreja nasceu, cresceu e no seio das perseguições, e por isso nada tem a recear.

Mas, o estado?

O futuro encarregar-se-á de responder.

Praza aos céus não tenhamos a mágoa e a dor profunda de ver realizadas as tristíssimas previsões do nosso mui amado e venerando metropolitano (CP, 25.03.1874, p. 254, 255) (grifo do autor).

Quando do desfecho da Questão dos Bispos, e D. Vital já estava recolhido em seu repouso em Roma, escreveu em suas memórias do episódio o que tinha sido a sua postura desde o início: “Eis o dilema bem posto: ou cruzar os braços ou assistir a marcha da impiedade. Ou catolicizar o país ou permitir que ele se protestanizasse. Ou fugir ao dever ou deixar que o Estado com todo o seu regalismo, dominasse a consciência religiosa” (VITAL, 1875, p. 19). *Todas as ações que ocorriam significava de alguma forma “protestanizar o país”, e isto*

deveria ser impedido. Não era a propagação da confissão protestante ou a adesão de fiéis católicos à nova crença o que sofria todos os óbices conhecidos.

Então quais as implicações? Informa João Camilo:

Foi um mundo de idéias, injustiças, aleivosas, debates, contradições, esse que pertence ao Segundo Reinado, *a luta religiosa com implicações políticas tão sérias*. O ultramontanismo, afinal, tornou-se um meritório e notável esforço para afirmar a distinção entre a Igreja e o mundo, e assim proclamar sua transcendência (TORRES, 1968, p 112)

O ambiente do Recife, considerado *ideologicamente*, não permitia dubiedades. Desde a famosa polêmica que se criou sobre as bíblias falsas – para referir apenas os fatos mais importantes, a agitação imoderada, o que se procurava, na imprensa, era fazer valer doutrinas tão diversas como ainda se verá. Essa atividade de propaganda foi denunciada pelo Deão Francisco Faria, como Governador do Bispado, não apenas como diversidade religiosa mas como ameaça à ordem. Segundo ele, os vendedores de bíblias “dignos de todos os anátemas fulminados contra os que propagam doutrinas contrárias a que sempre professou e ensinou a Santa Igreja Católica, Apostólica Romana”, estavam “pervertendo a fé católica, corrompendo a moral evangélica, insultando a religião do Estado e *minando os alicerces da sociedade [...] com princípios subversivos*, e máximas detestáveis [...]” (DP, 25.01.1865). E dom Vital completa:

A vontade do Criador dispõe todas as coisas em ordem a atingir o fim último de sua glória e da eterna felicidade dos homens [...] fundou a igreja para que dirigisse-os imediatamente a este fim último, assim também instituiu *o poder civil para que promovesse a paz, a tranqüilidade e o incremento social dos cidadãos, e auxiliasse dessarte a igreja* no desempenho de sua missão divina.

Se a Igreja, isto é, uma religião revelada, não estivesse vivificando o corpo social, é claro que o Estado dirigir-se –ia por si mesmo com a religião natural, assim como faz o irracional que, não tendo alma intelectual, governa-se pelo natural instinto na busca de substância. [a sociedade natural] [...] *tem ela obrigação* imprescindível de *prestar a Deus um culto*

sobrenatural e divino; o que não pode fazer senão obedecendo a igreja.

E esta necessidade da religião na política foi verdade tão reconhecida desde a mais remota antiguidade, que daí tomaram pretexto os ateus para dizerem que a religião foi uma invenção da política para conter os povos na obediência (CP, 08.12.1873, p. 218, 227).

Neste ponto da argumentação, é inevitável uma remissão, ainda que sumária, à questão da Ordem Social, tema plurívoco no domínio das várias ciências sociais, pois o elemento religioso é constituinte da Ordem Social, e testemunha *um embate de natureza política* que se colocava em curso. Segundo o padre Santos, “se admitirmos, o sofisticado, herético e anárquico princípio de que não se deve obedecer a Autoridade da Igreja, porque os homens são sujeitos ao erro e de fato *erram a cada passo, está acabada a Ordem Social* tanto Religiosa, como Civil [...]” (SANTOS, 1835, p. 82) (grifo do autor) (grifo nosso). Daí a afirmação de Gilberto Freyre de que o catolicismo foi realmente o cimento da nossa unidade.

A secularização implicou caminhos opostos para o protestantismo e o catolicismo. Naquele, o caminho do seu *ethos* fez-se irreversível, pois *a vivência neste mundo secularizado era sua única possibilidade de realização*, mas foi um caminho que promovia grandes resistências no mundo católico, visto que colocava em questão a própria razão de ser de sua cosmologia (PAIVA, op. cit p. 51).

CAPÍTULO 1: A ORDEM SOCIAL

O Padroado foi a garantia da evangelização das terras descobertas. Mantido pela independência brasileira, impõe à Santa Sé uma tensão permanente, *implicando o compromisso da esfera política com a esfera religiosa*. “Por conseguinte, o grau de tensão existente na esfera religiosa deste período não era em relação ao mundo como na ética protestante, mas era uma disputa de poder entre o

clero e a monarquia [...]” (PAIVA, op. cit. p. 62). Por isso diziam os protestantes em sua imprensa: “O conflito prolongado pelos bispos não envolve somente um governo, mas o *Poder Civil em sua mais alta acepção*” (IE, 11/74) (grifo nosso).

Por isso, uma caracterização do período demarca sempre o combate contra a submissão do religioso ao político, uma concepção mistificada do mundo, o deslocamento da prática religiosa do cotidiano e o pouco interesse pela esfera social resultado daquela concepção mágica de que fala Azzi. (Cf. AZZI, 1987). O católico brasileiro vivia sua religiosidade sem nenhuma tensão maior para com a esfera social, em que cada um ocupava o seu lugar sob a Providência como sugere o bispo do Maranhão, D. Marcos Antonio de Souza, ao afirmar que “a Divina providência têm-se compadecido do Maranhão, salvando-o de convulsões anárquicas [...]” (SILVA *apud.* AZZI, 1992, p. 85), e evidencia a tendência produzida por um clero e uma religião para a manutenção de *um modelo de organização e ordem social*, por injusta que fosse essa esfera, porque a esfera religiosa simplesmente não fornecia munição para outro tipo de vivência, e no quadro que se apresentava como novo agora favorecia a presença protestante.

A esse catolicismo afrontado de todos os lados, exigiam-se esforços que se concentravam não apenas na *manutenção da sua ordem institucional* como também em *conter a onda liberalizante* que era sentida no planeta. Foi o momento em que o papa conservador Pio IX tudo fazia no sentido de fornecer aos católicos um modelo que estava longe de ser a inspiração para uma revisão da postura tradicional da Igreja. Diz Fragoso: “A linha de orientação da igreja então se centralizava mais nos ‘deveres` que nos direitos, mais nos princípios que nas pessoas, mais na hierarquia que no povo” (FRAGOSO, 1992, p. 192), e coincidia com o forte sentimento anticlerical existente na esfera política brasileira, por parte dos liberais, “*que lutavam*

por uma democratização religiosa, para que os novos imigrantes com profissões de fé diversas tivessem espaço garantido na esfera pública” (PAIVA, op. cit. p. 66).

[...] D. Vital, assim como outros bispos brasileiros, estava bem cômico do prestígio de que gozava o protestantismo entre os liberais e os republicanos, que o olhavam como salvação do Brasil, e como poderoso instrumento para o desenvolvimento material do país, razão pela qual protegiam os protestantes[...] (VIEIRA, op. cit. p 326).

As atitudes políticas de determinados atores sociais estão marcadas em matrizes religiosas, pela gradação na aderência e pelo modelo de sistema religioso ao qual se vinculam. Essa imbricação de fé religiosa e ordenamento social, de dinâmica social e organização religiosa, também se reconhece se, acompanhando Júlia, se percebe que “as mudanças religiosas só se explicam, se admitirmos que as mudanças sociais produzem, nos fiéis modificações de idéias e de desejos que os obrigam a modificar as diversas partes de seus sistemas religiosos” (JÚLIA, 1988, p. 107), para a conclusão que os processos sociais impõem aos sistemas religiosos e esses oferecem respostas àquelas demandas social ou ideologicamente impostas, o que explica precisamente a ebulição de idéias no Pernambuco oitocentista.

Assim, as aspirações humanas e suas utopias são engendradas, vitalizadas e mediadas em crenças, o que gera a expectativa de uma forma relacional com os demais indivíduos, a qual se deve consubstanciar na vida social, passando esta última a conter a marca de tais convicções radicais. A crença religiosa contém a necessidade de traduzir temporalmente seus conteúdos, isto é, a incorporação na ordem temporal dos elementos que se expecta no advento religioso.

Toda ordem social repousa, efetivamente, sobre uma combinação de coerção, interesse e valores, ainda que em graus variados. Afirmar a Ordem implica sua desejabilidade, porque é a proteção “natural” contra a anomia, e é pressuposto à idéia de sociedade.

Os fatos sociais têm uma dimensão axiológica, da qual nenhum grupo social pode eximir-se por isso, não existe sociedade sem um objeto capaz de lhe oferecer coesão, forma e estrutura e que modele as relações internas. “Suas estruturas sociológicas estão determinadas, ao menos parcialmente por suas representações eclesiológicas. Essas dependem, em última análise, da maneira como apreendem o dado revelado”, ou sua relação com o Sagrado (MEHL, 1974, p. 12). Assim entendia, por exemplo, D. Macedo Costa, ao afirmar que “o Brasil é terra católica. Suas origens são católicas. Foi o catolicismo que abriu as vias para o progresso às ordens bárbaras [...] a idéia cristã [...] lançou os primeiros germes do progresso” (COSTA, 1864, p. viii).

Segundo Bourdieu, deve-se observar o “habitus religioso” presente nas respectivas visões de mundo.

Há valores religiosos que resultam ser norteadores para a formação de visões de mundo específicas, ou seja, traduzem exigências às quais os atores se vêem obrigados a seguir e que levam a uma ação social determinada (BOURDIEU, 1987, p. 226).

A Ordem como fenômeno cultural interpela papéis e normas sociais, norma que por natureza é geral no que se refere à Ordem. “*O estabelecimento de normas aumenta a previsibilidade na vida social, pela especificação de um campo bastante limitado de experiências para tipos particulares de ocasião*” (COHEN, 1970, p. 36) (grifo nosso). Para serem mantidas em um grau razoável de congruência, têm de estar interligadas em um sistema.

A coerção é um instrumento necessário à Ordem. A ordem resultante da coerção física, simbólica ou moral, ameaça com algum estigma social ou sanção sobrenatural, ao responsabilizar os desejos de alguns sujeitos pelos males sociais. Assim, por exemplo, quando os metodistas chegaram à Corte, o clero taxou-os de

hereges, e ao mesmo tempo dizia “*que o Império estava sob a maldição*” do céu, caso as autoridades não detivesse a obra nefasta [sobre a distribuição de bíblias] “dos missionários metodistas” (SPALDING, 1841, *apud* SALVADOR, 1982, p. 36).

Essa questão é assim explicada por Cohen: “a coerção moral ou simbólica só pode ser exercida se os homens aceitarem certos *valores comuns* e trata-se, em instância final, de uma coerção ou coibição interna [...]” (COHEN, op. cit. p. 40) (grifo nosso).

Conforme ensina Weber, por mais incisivas que as influências sociais determinadas econômica e politicamente possam ter tido sobre uma ética religiosa em um determinado caso, ela *recebe sua marca principalmente das fontes religiosas* e, em primeiro lugar, do conteúdo da anunciação de uma promessa adventícia. Essa preeminência do elemento religioso leva a entender a “possível causa de desordem/conflito/mudança: o *choque de valores*, que se dá em geral devido ao *encontro entre sociedades diferentes* ou quando surgem novos valores *incompatíveis com os anteriores*” (COHEN, op. cit. p. 45) (grifos nossos). Por isso, a advertência do Frei Pedavoli: “Povo católico! A ruína, a morte, eis a conseqüência lógica da regra de fé protestante. Foge do protestantismo”. (PEDAVOLI, op. cit. p. 26). Eram os valores em choque.

Essa era tese defendida pelo protestantismo, da incompatibilidade de valores católicos com o Brasil “moderno”. Diz o Jornal *IMPrensa EVANGÉLICA*: A Igreja Católica, cuja “[...] influência religiosa social e política é alternante prejudicial à nação [...]” (IE, 05/75) porque se constitui em “um simulacro da religião cristã”, portanto, como fonte religiosa era inaceitável, tendo como característica principal que a igreja continua “alargando máscaras”, mas é “[...]”

inimigo da religião e da liberdade” (IE, 02/74). Era o entendimento de que a nação, a religião e a liberdade individual de consciência estavam comprometidas com a prevalência do catolicismo.

A ordem propugnada pela Igreja, que era a manutenção do modelo vigente, também via os seus adversários como responsáveis pelas incompatibilidades. D. Vital afirmou que eram os que “ [...] renunciaram aos princípios mais comezinhos da filosofia e da religião”, e “sabem que a suprema autoridade espiritual - *caeteris paribus* – é superior a suprema autoridade temporal [...]” (CP, 08.12.1873, p. 153, não sendo admitida a alteração dessa ordem, na qual a Igreja era a “superior a suprema autoridade temporal”

Quem provocou as desordens?

O que fizeram finalmente, e proclamaram os luteranos com a turma multa dos inovadores dos últimos quatro séculos, e o que mais hipocritamente professaram os jansenitas, os *regalistas*, e os pretensos filósofos do século passado.

É justamente o que estão repetindo com o mais ignóbil e vergonhoso servilismos, o liberalismo, e a maçonaria nos tempos presentes (CP, 08.12.1873, p. 204) (grifo nosso).

Ordem Social está associada ao interesse social fixado sobre dois pilares que o sustentam: contrato e cooperação. Essa sempre foi a expectativa da Igreja a cooperação, garantida à instituição eclesiástica e à sua autonomia. Como diria o padre Santos: “desgraçados povos, desgraçados soberanos, se a igreja não contivesse a uns e a outros nos seus deveres (SANTOS, 1835, p. 39), e depois D. Vital

[poder civil e eclesiástico] – Os quais, embora distintos nos seus ministérios, não são nem podem ser antagônicos.

Não! O bispo de Olinda, graças a Deus, não desobedece as leis do país, não infringe a sua constituição política, o que faz é, segundo lhe permitem as suas diminutas forças, harmonizar as leis do país com as da igreja, para que sejam aquelas leis verdadeiras, *quia lex injusta non est lex*; e, depois, tirar dos princípios estabelecidos conclusões não contraditórias (CP, 08.12.1873, p. 154, 164).

A questão jurídica ainda será comentada, mas D. Romualdo Seixas, que protagonizou o início da defesa da Igreja contra as ingerências regalistas do Estado, argumentava com razão que “havia uma norma constitucional, integrando um corpo de normas religiosas, na Constituição”. Pelo art. 5º da Constituição, se a religião Católica era a “religião do Império”, os decretos e demais disposições canônicas funcionariam como normas complementares à Constituição, em matéria, obviamente, religiosa. O que o legislador fez ao instituir a Religião do Império foi integrá-la a Constituição, e como isso a jurisdicizou, bem como constitucionalizou a legislação canônica.

Entende o prelado que disso decorre uma questão adicional e fundamental, pois, uma vez jurada a Constituição, e portanto a Religião nela contida, “como se pode legislar em termos antagônicos com os princípios da igreja?” (SEIXAS, 1859, t. II, p. 192).

Para o protestantismo, a conciliação entre os interesses representados pela igreja, e que entravam em choque com “os valores civilizados” ou com suas doutrinas, eram inconciliáveis. A manutenção da ordem não era desejável nem possível. “*a única origem de todo o mal* que vai progressivamente depurando os espíritos e que precipitará os brasileiros num abismo de excessos vergonhosos [...] é incontestavelmente, *a união de dois poderes*” (IE, 09/73) (grifo nosso). O lente de Direito em São Paulo, Amaral Gurgel, a quem o padre Santos está respondendo em sua obra, quando se refere aos que imagina convulsão social no Brasil, devido à onda liberalizante, defendendo valores “civilizados” afirma:

Eis aí as vãs declamações em vez de provas. Tudo isso pode contestar-se. Estas pinturas exageradas só estão na imaginação sóbria daqueles que tomam a marcha do progresso do Brasil por um estado revolucionário, *que querem ver no século 19 e na*

América firmando o Trono do Despotismo: a ignorância, a superstição, o fanatismo agrilhoando pulsos generosos, prendendo os vãos da razão e fazendo retroceder a humanidade. – Monstros! Desenganem-se, o Brasil não retrógrada (sic) uma linha na carreira que gloriosamente encetara (SANTOS, 1835, p. 92)

A presença e a ação da Igreja Católica não era apenas o fruto de uma arbitrariedade mas uma violência consentida, porque refletia o “anacronismo da religião que o estado adotou, verdadeira *antítese do progresso*” (IE, 05/75) (grifo nosso). A concepção dos fenômenos em complexos causais como, por exemplo, a impossibilidade de que a acomodação de interesses seja completa, *a torna sempre conflituosa*. Segundo a teoria do interesse social como fundamento da Ordem, quando surgem os elementos que não estão contidos no fato social ou previstos na regra existente, *a decorrência é o conflito ou a desordem*, sendo, contudo, necessário explicar como tais *intenções* surgem ou influenciam a Ordem já existente até um determinado grau, o que foi demonstrado nos capítulos precedentes, e se ratifica nesta sentença de Coutrot: “Hoje as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido político [...]”. (COUTROT, 1996, p. 331).

Isso porque a crença se traduz em sistemas religiosos contidos no corpo social. A agência política⁵⁷ se constitui em principal interlocutor da fé religiosa, na medida em que provoca, impõe e questiona o sujeito religioso para que ele ofereça uma formulação ao conteúdo de suas convicções, qual desenvolve um arcabouço ético que determina a relação do sujeito com a sociedade política, quando reforça, interdita ou ajuíza a ordem e a prática política. A esse respeito, nos informa ainda Coutrot que outro aspecto essencial na compreensão dessa relação é o reconhecimento de que os processos a que estão sujeitos os sistemas religiosos, são

⁵⁷Política entendida aqui no sentido *stricto* como forma de organizar a vida em sociedade.

dinâmicos, o que implica nova configuração, re-elaborações alijamento e incorporação de novas práticas, etc. Essa trajetória de “aprofundamento do pensamento religioso engendra novos modos de presença na sociedade [...] (Id. p. 335), obriga ao estabelecimento de um novo *modus vivendi* e, na arena política, uma nova redistribuição de espaço. Lembra René Rémond que “a política é uma modalidade da prática social [...]”(REMOND, *apud*. COUTROT, *op. cit.* p. 357).

Portanto, são as idéias de natureza política e de matrizes religiosas antagônicas, que se apresentaram no Pernambuco oitocentista, que substanciaram a formulação dessa tese. Para o protestantismo, a *liberdade religiosa* era descrita como “o nervo e o principal fundamento das nações civilizadas (ao lado da propriedade)” (IE, 12/73), a sua promoção uma virtude, ignorá-la o mencionado anacronismo. Que a questão como está defendida nesta Tese era política, era opinião geral. Diekhans afirma: “Pouco depois de sua triste origem, o protestantismo propagava-se rapidamente pelo norte da Europa e mais tarde pela América do Norte. *A causa principal desta rápida propagação foi a política*”. (DIEKHANS, 1946, p. 77). Brandão ratifica:

[...] Guizot e Weiss, ambos historiadores protestantes, de grande nomeada, declaram com sinceridade que eles [huguenotes] se tinham tornado culpados *de muitas e grandes desordens*, e que não morreram pela fé *mas por causa da política*.

[A igreja católica fazia missão entre os pagãos] [...] coisas estas em que as seitas protestantes não a imitam, como vemos, por exemplo, em nosso caro Brasil, para o qual, *com desprezo dos países bárbaros e dos povos incultos e pagãos*, os emissários americanos e ingleses, os metodistas e mais seitas protestantes que vem pregar o puro (?) Evangelhos só para *fins políticos ou pecuniários* (BRANDÃO, 1908, p. 115, 137) (grifos do autor) (*grifo nosso*).

Na imprensa religiosa da província, a consciência dessa ameaça logo será denunciada. A *ESPERANÇA* chama a atenção do governo para o caráter “*essencialmente revolucionário*” (AU, 21.01.1865) do protestantismo, já exemplificado pelas atividades de Richard Holden, contra quem se pronunciara a hierarquia na Bahia e no Pará, porque os protestantes guardavam conexões com “todas as revoluções que depois [da Reforma] têm flagelado a humanidade”. O país teria o mesmo destino das convulsões sociais que assaltaram os EUA.

Essa era uma concepção difundida pelos autores católicos, da associação do protestantismo com as revoluções modernas. Brandão dizia que “[...] *a verdadeira origem da imoralidade é a rebelião protestante*, que até em nações católicas se vai introduzindo de mil maneiras” (BRANDÃO, 1908, p. 10) (grifo do autor), e também Pedavoli, ao referir-se ao risco do livre exame: “Não foi, finalmente, fundando-se na Bíblia, que os socialistas atacaram o direito a propriedade, e estabeleceram a lei do comunismo [...]?” (PEDAVOLI, op. cit. p. 26).

Quando Soriano de Souza escreve em *A UNIÃO*, anuncia que lutaria pela unidade religiosa que “o espírito do racionalismo protestante tenta [...] rebentar”, visando a “unir os católicos numa só força política”. (AU, 07.08.1872).

Segundo Mehl, “[...] as condições de existência às vezes completamente materiais, fazem impossível a conversão. A evangelização somente é possível onde se pode chegar ou suscitar uma pessoa livre, quer dizer, uma pessoa cuja conduta não esteja em todo momento sobre o controle do grupo” (MEHL, op. cit. p. 151). Isto significa afirmar que a possibilidade do protestantismo era condicionada pela atomização do catolicismo, o que era defendido na tese da Imprensa protestante: “Fazer respeitar a liberdade da consciência porque nela se resume a vida moral do indivíduo” (IE, 12/73), pois a liberdade deve ser promovida como valor individual

e social. Mostra-se claro, ainda, que o estatuto filosófico fica inibido em relação ao aspecto jurídico.

A existência de um novo sujeito social, dotado de prerrogativas associadas à liberdade social, como o resultado da adesão a uma nova doutrina religiosa, é a todos evidentes, e que demandava a substituição de uma Ordem Social na qual tal experiência não estava facultada.

Não era o caso do “*consenso mínimo* sobre certos valores, predominantemente morais” [religiosos?], que estando subjacente naqueles que reconhecem *nos mesmos uma identidade comum*, de que a conduta escolhida pelo indivíduo se deriva, em determinados graus, desses padrões comuns e da “gratificação psicológica que produzem”. Pelo contrário, “quando as circunstâncias se alteram radicalmente muitos homens abandonarão seus compromissos, mas quando elas mudarem, mesmo que ligeiramente, alguns homens farão isso mais prontamente”. (COHEN, op. cit. p. 45).

No objeto de investigação desta tese, aparece o agravante de que os *homens que abandonarão seus compromissos* não representavam apenas a adesão particular, ou a conversão religiosa ao novo credo, mas significavam, também, a simpatia por aquele contexto de valores associados com maior ou menor precisão ao protestantismo, e que também se manifestava na política do Estado. Por isso, o diocesano de Pernambuco é meridiano em apontar o problema, dizendo-se “[...] profundamente penalizado por ver um Governo de um país católico, qual o nosso, afastar-se do ensino puro, salutar e vivificador da Igreja de Deus [...] Esposa Imaculada de Jesus, a quem incumbe dirigir os povos e as nações no caminho da verdade e da vida eterna (RM, 12.06 1873, p. 96) (grifo nosso).

Segundo Veiga demonstra, o conceito de ordem, até meados do século XIX, seria “a manutenção da intangibilidade da Constituição outorgada de 1824, a manutenção do sistema jurado, vinculando-se a lexia Ordem ao sistema Jurídico [...]”, a idéia de Ordem comporta um espaço ou espaços bem distribuídos, organizados, sem rupturas e, ainda, a tendência de considerar o tipo de Ordem vigente como “natural” e, portanto, intangível, perfeita (VEIGA, 1988, p. 34). Ordem Social e ordenamento jurídico aparecem também em Santos, quando interpela a questão da regulação constitucional.

Para que fim a Constituição do nosso Império nos mandou jurar a manutenção da religião Católica Apostólica e Romana? Não é com o fim de evitar que a todo tempo venham Novadores, (sic) homens inimigos, semear a cizânia do erro, do cisma, da heresia e da impiedade no campo da Igreja Brasileira? (SANTOS, 1835, p. 28).

A idéia de Ordem como conceito focal engendra disciplinas, limitações não apenas ao conceito de evolução, como ao de liberdade e demais categorias políticas. Na verdade, a Constituição era o grande e maior símbolo da Ordem e, segundo a Igreja, “[...] constituição de um país nenhum valor tem para a consciência se forem contrárias às leis apostólicas” (RM, 12.06.1873, p. 101). Mesmo aqueles constitucionais ou liberais adeptos da reforma constitucional pregavam-na na cautela. Por isso, a questão da Constituição e da efetividade das suas normas entra permanentemente no debate, como se verá na última seção.

É justamente o que, segundo os admiráveis e adoráveis desígnios da Providência divina acontece ao poder civil em relação ao poder eclesiástico [...]

Uma legislação civil cujos princípios fundamentais não sejam os do cristianismo, não é legislação de luz que dirija os passos dos cidadãos no caminho da felicidade social, é caminho de trevas que cega aos infelizes, perde-se no sombrio e tétrico labirinto das intrigas políticas e precipita-os nos medonhos abismos da anarquia.

A felicidade dos povos cresce a proporção que os seus governos, em todas as disposições políticas, volvem a face para o sol da justiça, e recebem a doutrina do Salvador.

Mas onde está o sol que aclara esta doutrina, senão nas cumiadas do Vaticano.

Logo o poder civil só poderia se dirigir aos seus súditos, por entre as sombras dos negócios terrenos para a felicidade e o bem estar social, em razão direta da luz que houver recebido do poder eclesiástico e que dá vigor a sua legislação (CP, 08.12.1873, p. 220).

As pessoas precisam da Ordem e entram em pânico se essa ordem é ameaçada. No caso, “supunha-se, na *sociedade* estamental, que *por vontade divina*, as situações eram imutáveis no seu inter-relacionamento, todavia, poderiam ocorrer mudanças ocasionais no estado social do indivíduo, resultante da retirada da “graça” por Deus ou por seus prepostos terrestres” (VEIGA, 1988, p. 175) (grifo nosso).

Em suma, na mesma sociedade humana há um terceiro gênero de atos que há um tempo pertencem à igreja e ao Estado como é tudo que pertence ao culto divino. Neste entra o estado porque também será *obrigado a reconhecer Deus como fonte de todo poder* e render-lhe a própria homenagem do culto interno e externo. Mas a direção pertence a Igreja; porquanto recebeu ela a incumbência de tudo que diz respeito a religião.

Se a Igreja, isto é, uma religião revelada, não estivesse vivificando o corpo social, é claro que o Estado dirigir-se –ia por si mesmo com a religião natural, assim como faz o irracional que, não tendo alma intelectiva, governa-se pelo natural instinto na busca de substância. [a sociedade natural] [...]tem ela obrigação imprescindível de prestar a Deus um culto sobrenatural e divino; o que não pode fazer senão obedecendo a igreja.

Tudo isso me parece explica com a maior evidência os pontos de independência e subordinação que têm entre si a Igreja e o Estado (CP, 08.12.1873, p. 226, 227).

Essa religiosidade ortodoxa também vai ser encontrada no pensamento tradicionalista e segundo Azzi: “foi em Pernambuco onde esta corrente de pensamento teve sua expressão mais significativa” (AZZI, 1992, p. 48). Tal tendência ficava avalizada pelas instituições educacionais que garantirão a estrutura social e os sistemas vigentes e aceitáveis. No pensamento tradicionalista, a defesa do poder constituído é uma tarefa primordial da religião, portanto, a finalidade

básica da ação missionária é “infundir nos povos santo temor de Deus e o respeito e submissão as legítimas autoridades” (SEIXAS, *apud.* AZZI, Id. p. 41).

A religião era o instrumento para a manutenção da ordem como “pedra angular do edifício político” e o principal instrumento para a educação, cujo fim principal era “unir e edificar em seus corações [da juventude] [...] os sentimentos de temor de Deus e do respeito ao monarca, e finalmente fazer-lhes contrair hábitos de subordinação, amor ao trabalho, profunda veneração das coisas santas e exata fidelidade a todos os deveres” (Id. p. 43), evitando que fosse “a mocidade que corrompida pelas leituras independentes e máximas racionalistas”, porque “repele a autoridade da Igreja [...] seduzida pelos sofismas protestantes anela as liberdades modernas e está pronta a consumir todas as revoluções” (BRANDÃO, 1908, p. 10).

Decorrente disso a função precípua da religião era operar como impedimento à degradação social, que evitasse o caos e a anarquia, atuando na mente das pessoas para afugentar maus instintos: “Ai do povo onde é quebrado o freio religioso”. “ [...] é no coração humano que está a origem da felicidade e da desgraça pública; a confissão [auricular] que pode tanto no coração humano, que é a única que o pode curar e corrigir, é ela, por consequência, *eminente social* (PEDAVOLI, *op. cit.* p. 137) (grifo nosso).

No discurso religioso estava manifesta a proposição clássica como uma Ordem ideal determinada nas coisas e que, portanto, goza de um *status* de incontestável evidência. Conseqüentemente, o conceito de Ordem, antes de ser apenas conceito lógico, era também místico, algo outorgado pela Providência, e que se comunicava naturalmente ao mundo.

A Ordem é aquela dentre outras ordens que ganhou legitimidade e que se impõe, e constitui aquilo que o historiador subentende às vezes por realidade.

Mesmo legitimada, preponderante ou hegemônica, nenhuma ordem, ou sistema, por mais projetada que seja permanece asséptica. As desordens e outras realidades “contaminam” a Ordem ou Realidade, “oficiais”.

Se esta razão estava enraizada na realidade, também o curso social e moral do mundo resulta sublimado pelo desígnio de uma Ordem Providencial, então, também conduta social e éticas dos homens particulares é disciplinado por um duplo regime de racionalidade, por efeito de um “princípio superior de reflexão”. Daí porque todos os homens têm que obedecer esse princípio superior de reflexão e quem pretendesse modificar as relações entre os homens, a fim de lhes assegurar uma felicidade maior, poderia estar alterando os desígnios de superiores de uma harmonia pré-estabelecida já traçada e chegaríamos a uma contradição de tal modificação, mesmo carreando maior bem estar, ser qualificada de *monstro moral* (VEIGA, 1989, p. 20) (grifo do autor).

Porém, para o protestantismo, uma sociedade fundada sob a tutela da Igreja e que subordina a ordem política não passa de um “consórcio iníquo entre Igreja Oficial e Estado Livre” (IE, 05/74). Dos bispos, diz serem os “seus atos arbitrários, despóticos, anticristãos, que ofendem os direitos naturais, sociais, civis e religiosos do cidadão [...]”, mas a perspectiva de mudança é nenhuma senão partir do “Estado livre”, porque o modelo “é fruto do *sistema* que o dito prelado [D. Vital] solenemente há *jurado manter e cumprir*” (IE, 03/73) (grifo nosso).

Na teologia protestante,

A sociedade não é parte da ordem da criação; não há lei universal de tipo estático, nenhuma estrutura imutável; que seja o protótipo de todas as coisas terrenas. Somente Deus é imutável. Ele é sempre ativo. Tem seu plano, mas está envolvido, agora, em novos atos criadores. É ele que cria “uma nova coisa”. Sua atividade redentora é, agora, atividade escatológica, e esta atividade está dentro do curso corrente da história. Por esta razão o futuro está sempre aberto e o povo de Deus é convocado agora para a ação responsável no mundo, e para ele. Deus não se ausentou da História, entregando-a a outros poderes, até que considere o momento próprio para intervir de novo (WIGRTH, 1966, p. 155).

Todavia, a questão não é apenas um expediente circunstante, mas remete, como já foi visto, a uma teoria política que fixa atribuições porque não “envolve somente um governo, mas o *Poder Civil em sua mais alta acepção*” (IE, 11/74). Este é um problema igualmente insolúvel, porque a soberania é uma categoria indivisível, assim “é impossível que grupos que giram em órbitas opostas, possam num só momento, girar no mesmo sentido [...]” cuja manutenção é “ [...] a influência religiosa, social e política é altamente prejudicial à nação” (IE, 05/75).

A característica identitária do pensamento católico em Pernambuco estava representado, sobretudo, pelos tradicionalistas, para os quais a compreensão da realidade como dada e revelada e a subordinação do mundo temporal a uma ordem sobrenatural eram questões pacíficas. Assim, não era suficiente que se distinguíssem as duas ordens, mas que a ordem temporal se colocasse sob o supremo arbítrio da ordem espiritual e de seus representantes, e reconhecida como axiologicamente superior. “Porque, desprezada a autoridade da igreja, desmoronasse a secular, que não tem outro fundamento mais sólido do que aquela [...] a observância das leis da igreja nunca pode resultar mal para os povos [...]” (ALBUQUERQUE, 1869, p. 24, 29).

Uma vez que se constata que a Ordem Social é firmada sobre valores comuns de uma determinada cultura, e que a sua garantia decorre também do aparato jurídico que a sustenta, não é de estranhar que parte expressiva, talvez a mais expressiva, esteja em torno do aparelho jurídico do Estado e da sua aplicação, como será apontado. E o aparelho jurídico-cultural, como as demais práticas sociais, é são informado ideologicamente.

Toda ideologia cria uma ordem estabelecida conservadora [...] e toda ordem estabelecida centrada sobre si mesma precisa de uma ideologia [...]. Envoltas em suas certezas força a adesão pela coerção. Contra a ideologia ninguém tem direito de existência [...]

o poder coercitivo é a própria substância da ideologia e este “[...]poder se exprime na prática política”(CHARBONNEAU, 1985, p. 239, 240).

Tipicamente, José Soriano de Souza remete à questão da religião legítima, quando manifesta perplexa indignação ao referir-se a “uma certa Sociedade”, denominada imigração internacional “unicamente *movida* – afirmou – *do sórdido espírito de mercancia*”, manifestou-se contra o preceito constitucional do art. 5º, “ousando endereçar uma petição ao Governo para pedir a abolição das restrições à liberdade religiosa mantidas na Constituição e lei do império” (SOUZA, 1867, p. 12). Referia-se Soriano aos liberais de São Paulo,⁵⁸ que solicitaram “a derrogação do art. 5º da Constituição do Império, que estatui religião oficial para os brasileiros” (PEREIRA, 1982, p. 28). Naturalmente, o argumento de Soriano é obtuso porque, se houvesse somente o *sórdido espírito de mercancia*, o estatuto jurídico do Estado e a Constituição não seriam objeto de demanda pela alteração dessa seção. Mas tal medida não achava a oportunidade de seu tempo, “e *ameaçando a ordem institucional* do país” (PEREIRA, 1982, p. 28) (grifo nosso), a “súcia [...] que quer reformar o país”, como diziz Pedavoli.

Não havia possibilidade efetiva de mudança constitucional quanto ao art. 5º, mesmo que não inibisse as tentativas. O próprio Imperador já ponderara em questão mais acessória, o casamento civil, que muitos associavam a esse dispositivo constitucional, que “o estado da nossa civilização não permite que se adote a primeira doutrina” (NABUCO, 1949, p. 301).

O historiador batista A. R. Crabtree cita um relatório dos missionários brasileiros em atividade na primeira metade do século XIX, remetido à Junta de Missões nos Estados Unidos, no qual afirma:

[...] e no ano de 1859 apresenta um relatório mostrando muitas vantagens oferecidas pelo Brasil. Nota entre outras coisas o seguinte: [...] *o país é novo* no sentido que está emergindo das trevas do domínio do Papa e de Portugal, e está tomando lugar entre as nações progressistas da terra [...] *a experiência de outras denominações* demonstra que não há dificuldade absoluta no trabalho, [...] proximidade, [...] *amizade entre os dois governos* [...] (CRABTREE, op. cit. p. 37)

A mesma opinião era compartilhada pelo conhecido missionário metodista Daniel P. Kidder, quando dizia: “Estou firmemente convencido que não há no globo outro país Católico Romano onde sentimentos tão tolerantes e liberais com os protestantes” (KIDDER, & FLECHTER, 1941, p. 148). Se o mesmo Crabtree era capaz de afirmar que “o governo liberal de D. Pedro II preparou o terreno para o estabelecimento da liberdade religiosa no regime republicano” (Id. p. 27), havia quem o considerasse faticamente alheio aos interesses da religião católica, que protocolarmente mantinha, estando muito mais preocupado com a prevalência de valores regalistas.

O Sr. D. Pedro II tem contra si o grande defeito de tomar ao sério o seu mandato, o seu cetro, a sua coroa. Daí todos os males: porque *a soberania, sendo indivisível*, desde que a do povo se torna um fato, penetrando a consciência pública, *a realeza não é mais soberana*. Conserva o nome, mas em rigor *existe subordinada*. Se, porém desconhece essas verdades, a luta é infalível e o resultado fatal Terá o monarca brasileiro dignidade bastante par curvar-se a razão e ao direito? [...] Duvidamos. (BARRETO, 1962, p. 174) (grifo nosso).

O Conselho de Estado, por sua vez, representava o regalismo imperial, mesmo com as variantes dos gabinetes conservadores e liberais que Nabuco disse não apresentarem diferenças. Mas havia vozes dissonantes. O Marquês de Olinda, do qual Câmara Cascudo dizia “é uma entidade isolada, única e definitiva. Não muda, não acelera, não retrograda, não pára” (CASCUDO, 1938, p. 7), dizia, então:

⁵⁸ Esse grupo paulista não era o único a constituir “sociedades de imigração”, nem era delas a única demanda pela derrogação do art. 5º da Constituição.

Não há dúvida que a Constituição reconhece a coroa o direito de nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos. Mas a Constituição deve ser entendida sempre de modo que nunca esteja em contradição consigo mesma. A Constituição reconhece a Religião do Estado. Ela não pode, portanto, contrariar as máximas e princípios desta religião (ACE, 02.10.1856),

O Deputado Tarquínio Bráulio de Souza Amaranto foi um dos maiores defensores dos interesses da Igreja e da Ordem por ela sustentada no parlamento brasileiro. Mentalmente brilhante, fazia parte do grupo tradicionalista de Pernambuco, e defendeu com veemência os prelados na Questão Religiosa. O seguinte comentário feito no parlamento, com referência a um trecho citado pelo Marquês de Olinda relativo ao artigo 5º é sugestivo e esclarecedor: o nobre Marquês de Olinda destinava tão poderosa argumentação para ser oposta aos que hoje, agarrando-se à letra da Constituição, pretendam com ela pôr a peias a Igreja católica, e justificar os destinos do Governo Imperial no Conflito Religioso.

A questão que envolveu os protestantes e os estatutos jurídicos do Império é tema vastíssimo, mas na questão que proximamente interessa, a este trabalho, os aspectos específicos, serão tratados na última parte deste capítulo: o direito acatólico.

Segundo Pimenta Bueno, “Embora a igreja e o Estado sejam sociedades distintas quanto aos seus fins, elas estão entre si tão ligadas, que o poder político não pode nem deve prescindir do direito e do dever que pela lei divina e humana de manter a existência e a felicidade de sua associação” (BUENO, 1958, p. 239). Dessa forma, a Igreja conseguira criar os seus fóruns de defesa no Conselho de Estado, no Parlamento, no ambiente jurídico.

Mas a tese da união Igreja–Estado não era de forma alguma pacífica, e talvez fosse mesmo o pomo da discórdia, como forma para a qual convergiam todas as compreensões díspares dos vários sujeitos sociais envolvidos, que postulavam ou

não tal união, quer possuindo origem divina, quer como norma legal, quer como tradição nacional, ou como melhor modelo, como sugere Pimenta Bueno.

Os protestantes a combateram ferozmente, e já se disse que conservavam um “consórcio espúrio”, por princípio, e não apenas pela conjuntura brasileira. Entendiam-na como “*origem de todo o mal* que vai progressivamente depurando os espíritos e que precipitará os brasileiros num abismo de excessos vergonhosos [...] é incontestavelmente, *a união de dois poderes*” (IE, 09/73) (grifo nosso). Em Pernambuco, o jornal *VERDADEIRO CATÓLICO* dedicou sucessivos editoriais à questão, entre junho e setembro de 1873, no ápice da Questão dos Bispos.

Por isso, impunha-se a correção de tal modelo, de tal Ordem, uma vez que “em toda parte onde prevalece a união entre a Igreja e o Estado, e o sentimento espiritual religioso e o espírito público acham-se e tal modo entorpecidos ou estragados ou faltam ao resistir aos ataques do estudioso poder eclesiástico, e assim a união dos dois poderes exerce um efeito degenerador sobre o “sentimento religioso”, enfraquece o próprio Estado. O “primeiro passo, portanto, que o governo civil pode dar em seu próprio auxílio, dos seus súditos e da religião, deve ser o desfazer a união com a Igreja tão nociva.” (IE, 05/75).

Rui Barbosa, em tese conhecida, exposta na sua tradução de Johan Dollinger colocava:

O conflito episcopal, que a maioria da gente, entre nós, se representa um incidente acabado e estéril, foi apenas o primeiro pródomo das perturbações *inerentes ao sistema de religiões oficiais*, e, portanto, inevitáveis no Brasil, como, em iguais circunstâncias em outra qualquer parte.

A diátese perdura; os sistemas exteriores e recônditos agravam-se aceleradamente; e tudo indica a esta questão, no Brasil, uma gravidade não remota, não adiável, não secundária, mas urgente, imediata, atual, impreterível, e preponderante a todas as questões agitadas hoje no país.

No continente americano, a agitação não é menos intensa. Acabamos de experimenta-lhe as primeiras escaramuças na luta entre o governo imperial e os bispos de Olinda e Belém.

[...] que em relação as idéias, aos costumes e às instituições da sociedade moderna revela em si essas propriedades corruptoras e dissolventes, e à influência perniciosa, que por seus dogmas, sua moral, e sua disciplina exerce [...] (BARBOSA, 1930, p. 197, 204, 208) (grifos nossos).

E o missionário batista comenta o texto do jurista afirmando que: “ [...] preparou o ambiente para a emancipação recíproca do Estado e da igreja no regime republicano e a liberdade religiosa” (CRABTREE, op. cit. p. 27). Mas bem outra era a compreensão da Igreja Católica no Brasil. Segundo D. Vital:

Nas altas regiões do poder, fala-se em separação da igreja e do Estado; fala-se em abolição do artigo 5º, fala-se em casamento civil, chegando a ponto de indicar-se o feliz mortal, ex-lente, a quem coube a insigne honra de elaborar o projeto: entretanto, são os bispos que estão provocando um cisma!

Da distinção *destas duas bases fundamentais do edifício social* aos incêndios, carnificina e hecatombes da internacional não há mais que um passo. (grifo nosso)

Do que fica dito fácil é conhecer quão falsa e perniciosa é a doutrina daqueles que querem separar a igreja e o Estado, assim proclamam o ateísmo legal.

[...] assim também o estado sem a igreja, preste cairá na decomposição social.

Nós, católicos, entendemos, queremos e promovemos com todos os nossos esforços, a união da Igreja com o Estado, como a entende e a exige aquele Supremo Senhor, a quem devem obedecer igualmente a igreja e o estado [...]

[...]separar em uma sociedade católica a Igreja do Estado é matar a sociedade *ipso facto* em quanto católica, e depois, também enquanto sociedade. (CP, 08.12.1873, p. 155, 206, 235, 236).

Ali, tentam separar o estado da igreja, impor o casamento civil, abolir ou desconhecer certos direitos inalienáveis da igreja de Jesus cristo, confeccionar leis opressoras da consciência católica, promulgar editos destruidores da divina *autonomia da nossa religião* sacrossanta, e pretendem, ao mesmo tempo, que o Sumo pontífice tudo aprove, sob pena de mais tristes calamidades!

O ensino secular livre, ensino gratuito obrigatório são meios de que ela lança mão, para ir direto a mocidade, assenhorear-se dela e infiltrar-lhe nas veias o veneno da impiedade. (CP, 28.03.1875, p. 327, 352)

Antes dele, D. Manoel Medeiros já havia anunciado sua disposição de enfrentar essa “torrente de desmandos”, anunciado que com o clero iria

desenvolver a doutrina da Igreja, a combater contra os vícios, a defender a fé [...] e a perpetuar esta unidade de crença

Onde iremos pedir as forças que nos serão necessárias para combater o espírito do erro, que com tanta tenacidade e tanto encarecimento persegue a Verdade, e tão arrogante e ousado se mostra em desconheitores a virtude.

[...]torrente de desmandos que tanto vai comprometendo a fé católica entre nós, e que tão detrimetosa tem sido e é ao progresso da pátria?! (CP, 08.10.1865, p. 7, 9)

Na sua busca pelo co-beligerância, os protestantes utilizam uma expressão recorrente, os *Amigos da Verdade*.⁵⁹ Para aquela separação, são chamados “os amigos da verdade”, os que se opunham às “pretensões do romanismo, e simpáticos a verdadeira religião.” “Cremos que pelo menos à religião verdadeira ganhará com o conflito [Questão Religiosa]. Os amigos da verdade, devem ser gratos aos bispos pelo empenho que estão mostrando em demonstrar a toda evidência a necessidade indeclinável de separação da Igreja do Estado”(IE, 09/73). O padre Santos, por sua vez, afirmava que “os Novadores, (sic) desde o tempo de Lutero, não podendo prevalecer contra a Igreja Católica, tomaram o partido de chamar em seu socorro Príncipes e Magistrados [...]” (SANTOS, 1835, p. , 57).

Segundo a apreciação que faz sobre o objeto da Ordem a opinião de Maritain é:

Do ponto de vista do bem comum político, as atividades dos cidadãos como membros da Igreja repercutem sobre este bem comum. Esse bem comum e as instituições por eles sustentadas fazem parte da sociedade política e da comunidade nacional. Sob esse aspecto e dessa maneira podemos dizer que a Igreja existe **no** corpo político. Esse ponto de vista, porém, é parcial e inadequado. Embora exista **no** corpo político – em qualquer corpo político – através de certo numero de seus membros e de suas instituições, a Igreja como tal, a igreja na sua essência, não é uma parte e sim um todo. *Ela constitui um reino absolutamente universal, que abarca todas as partes do mundo – e existe **acima** do corpo político e de todo e qualquer corpo político.* (MARITAIN, 1952, p 177). (**grifo do autor**) (*grifo nosso*)

⁵⁹ Em outros textos, Amigos da Religião era uma referência a simpatizantes do ideário protestante, ou simplesmente anticatólicos.

Tese católica que já aparece já na retórica da apologia de D. Vital e nos demais apologetas católicos do período:

O fim do governo político deve ser sempre a felicidade temporal, não qualquer felicidade temporal, mas aquela somente que serve de meio para a felicidade eterna.

Assim os súditos do governo político viverão em paz, obedecerão aos magistrados, observarão as leis do Estado, porque tudo isto é meio para eterna felicidade de que eles não podem prescindir.

No caso contrário, dar-se á infalivelmente conflito entre a autoridade civil e religiosa, conflito entre os súditos e as autoridades, conflito entre as consciências e os interesses; e como poderá haver no meio destes conflitos paz e felicidade, mesmo temporal?

A vontade do Criador dispõe todas as coisas em ordem a atingir o fim último de sua glória e da eterna felicidade dos homens [...] fundou a igreja para que dirigisse-os imediatamente a este fim último, assim também instituiu *o poder civil para que promovesse a paz, a tranqüilidade e o incremento social dos cidadãos, e auxiliasse dessarte a igreja* no desempenho de sua missão divina.

É justamente o que, segundo os admiráveis e adoráveis desígnios da Providência divina acontece ao poder civil em relação ao poder eclesiástico [...] (CP, 08.12.1873, p. 218, 220) (grifos nossos).

Na mesma linha, Pedro Autran assegura a mediação do catolicismo como agência divina nessa distribuição do Poder Temporal. Essa passagem é importante, quando faz deslocar-se da Divindade para a agência humana a essência do poder a ser exercido pelo ente civil. Diz: “Porque, desprezada a autoridade da igreja, desmorona-se a secular, que não tem outro fundamento mais sólido do que aquela [...]a observância das leis da igreja nunca pode resultar mal para os povos [...]” (ALBUQUERQUE, 1869, p. 24, 29).

Nos séculos pós-medievais, desintegrou-se a civilização sacral, ao passo que, no plano político, a noção e a realidade do Estado crescia. Entretanto, foram mais ou menos preservados os princípios dessa civilização – em formas que se tornavam cada vez mais rígidas e de natureza mais legal que vital – de tal modo que

a noção de uma religião de Estado, por exemplo, veio a ocupar o primeiro plano. A liberdade religiosa é descrita, então, como “o nervo e o principal fundamento das nações civilizadas” (IE, 12/73).

Lembra Lucien Fèbvre (1995) que o clima das sociedades ocidentais foi sempre profundamente um clima cristão [...] “a vida estava impregnada de valores cristãos”, cuja conseqüência era que, independentemente da crença individual, não havia escolha na ordem externa. A “igreja entrou em nosso continente sob a proteção e o patrocínio das coroas ibéricas, *como instrumentos da ordem política* a ser instituída” (AZEVEDO, 1981, p. 15) (grifo nosso). Os gestos, as manifestações religiosas do poder temporal, podem, assim, destinar-se a obter uma legitimação sacral dos governos, razão por que “todos os regimes, inclusive as democracias, necessitam de uma mística, de uma metafísica que os explique e justifique [...] e legitime” (AZEVEDO, op. cit. p. 25). Para que mais completa fosse a emancipação política, a Constituição consagrava a religião católica como religião do Estado, recém emancipado.

Portanto, “tudo se ajustava, assim, ao quadro histórico que se criava: a ordem constituída vinha sob a inspiração mesma das *nossas tradições*, inclusive as do direito português”⁶⁰ (PEREIRA, 1982, p. 88) (grifo nosso), e, segundo informa Nascimento, com a abertura do jornal católico *A ESPERANÇA*, tal defesa se consolidava uma vez que anuncia o editorialista que o periódico “

ocupar-se-á de preferência em suas colunas com as ciências morais, particularmente com a legislação, com o direito e com a filosofia, sempre *do ponto de vista católico*. *O Brasil assim como todo o mundo só pode ser salvo pela igreja, pela religião e pela fé*. Tal é para nós a única palavra que não passa, porque palavra do próprio Deus (NASCIMENTO, 1970, p. 91) (grifos nossos).

Os protestantes se interessavam, porque “a demora [...] do poder civil parece-nos providencial [...] tem concorrido para uma discussão muito mais ampla” (IE, 06/73). Havia uma expectativa que a reação em relação aos contendores se desse em favor do Estado, por isso, era útil que o Estado não agisse imediatamente. Não era uma *discussão mais ampla*, era agregar outros segmentos contra a Igreja.

Havia também o reconhecimento da força política da Igreja, de católicos fiéis nos diversos fóruns da burocracia do Estado, daí a necessidade de reunir um conjunto de opositores mais abrangente. A estratégia era forjar ou estimular as alianças de grupos heterogêneos que tivessem seus interesses contrariados pela Igreja, o que se fazia fomentando o enfrentamento. Para esse fomento, a imprensa protestante passou a cobrar do governo iniciativas capazes de inibir a resistência da Igreja catalisada em D. Vital. Assim, referiam-se “a provocação episcopal [...] ato de desobediência formal [...]” (IE, 09/73), e à “atitude hostil e afrontadora”, própria da “audácia eclesiástica [...] falam palavras arrogantes de vaidade, que não têm força moral de traduzir em atos” (IE, 04/73), expressas em “seus órgãos de imprensa [que] abusam dos insultos (4/74), uma vez que as pastorais episcopais “contém insinuações tão insultuosas como injustias (sic) contra o poder executivo da nação”, porque “continua a tratar com desprezo às autoridades civis [...] no rastro de uma imprensa ultramontana que vai assumindo uma atitude cada vez mais enérgica” (IE, 04/74).

O protestantismo não a promove, mas se aproxima dessa política de alianças, como mostrou Vieira (1981), principalmente os agentes do conflito, maçons, parlamento e imprensa, instrumentos de que se apropria o

⁶⁰ Não é pertinente a este trabalho discutir se a origem do direito brasileiro é de fato portuguesa, ou se é espanhol, remontando às Ordenações Filipinas.

protestantismo.⁶¹ Abatendo o prestígio episcopal quando carecia zelar pelo próprio, em período de negação de todas as preeminências sociais, que era a opinião de Pereira, o bispo brasileiro faz questão de afirmar a doutrina política da Igreja e seu *status* na Ordem.

Ora, exmo. Sr. se a Santa Madre Igreja ensina do modo mais positivo claro e explícito princípio:
 Que ela só possui pleno poder, independente de qualquer autoridade civil em matéria de religião;
 Que ela mesma, se só ela, conhece a extensão dos seus poderes e os limites de suas atribuições;
 Que ela governa por virtudes divinas particulares, príncipes, grandes e pequenos;
 Que a nenhum poder humano é lícito ingerir-se em matérias religiosas, pertencentes unicamente a ela;
 Que nessas matérias os príncipes e governos da terra tem, por disposição divina, estrita obrigação de obedecer-lhe;
 Que é erro intolerável dizer que as suas leis não têm vigor nem força obrigatória, sem o beneplácito do poder civil;
 (CP, 12.06.1873, p. 102).

Tanto D. Vital como D. Macedo Costa, nas suas Pastorais, faziam questão de acentuar que não haviam subvertido a ordem legal, como se vê na passagem a seguir:

Não! o bispo de Olinda, graças a Deus, não desobedece as leis do país, não infringe a sua Constituição política, o que faz é, segundo lhe permitem as suas diminutas forças, harmonizar as leis do país com as da igreja, para que sejam aquelas leis verdadeiras, *quia lex injusta non est lex*; e, depois, tirar dos princípios estabelecidos conclusões não contraditórias (CP, 08.12.1873, p. 164).

⁶¹ Muito se acusou outros membros da hierarquia de não apoiarem D. Vital e D. Macedo Costa no conflito com o Estado. A pessoa de D. Pedro Lacerda, objeto de condenação, produzia uma reação: condenado pela *timidez* e sua iniciativa considerada *novidade*, após *demora inexplicável não quis ficar atrás dos colegas, o que quer que fosse que o impedia de cumprir os seus juramentos para a cúria romana*. Agindo *afinal*, revela se ele era *papista ou governista*. Estava impedido de *cumprir com os seus juramentos para com a cúria romana*, sua primeira fidelidade. Ao agir [publicando a pastoral e o *placet*], consegue *tirar o seu rebanho da dúvida* quanto à sua lealdade, porque era também *súdito* do papa. Ironicamente afirma: *aplaudimos a sua coragem*; pois para optar pelo Papa, foi-lhe *necessário violar todos os preceitos do evangelho, renegar os sentimentos de patriotismo e desobedecer formalmente às autoridades civis do país*. Textualmente, então, situa como crime e antipatriotismo da ação do bispo. A excomunhão aos maçons era fundamentada na *declaração de sete papas e quatorze prelados brasileiros*. Só “não valia” *nas dioceses de São Paulo e Maranhão*. E faz a provocação final que espera *ver se o prelado é mais poderoso do que o Imperante, o Gabinete e o Conselho de Estado*, cujos membros, em sua maioria, excomungara (IE, 04/74).

O bispo diocesano de Pernambuco referia-se ao Imperador como “meu Augusto Monarca” “ [...]meu único e legítimo soberano na ordem temporal, a mais perfeita submissão [...]todas as vezes que não saiam da esfera do domínio temporal, nem estejam em oposição as divinas constituições da Igreja de Deus” (CP, 12.06.1873, p. 94). De modo algum, já se percebe, a Questão Religiosa era um movimento contra o Imperador, nem visava qualquer idéia republicana e liberal, mas manter a Ordem.

Por estes deploráveis fatos que já *tiveram conseqüências funestas em Pernambuco*, e que ameaçam a ordem pública de graves perturbações, se não for contido o Revd. Bispo.

Sim, a ordem pública infelizmente tem sido perturbada, porém, não pelos atos do humilde bispo de Olinda, mas pelos maçons, os quais, se em tempo não forem contidos, não só cada vez mais perturbarão a ordem pública, como até de luto e vergonha cobrirão a veneranda imagem da pátria sempre querida. (CP, 08.12.1873, p. 155, 156) (grifo nosso).

Parte da reação católica, como era sabido, foi uma tentativa de organizar um Partido Católico. *Conservação, ordem social, doutrinas católicas, em todos os atos da vida política e social, em conformidade com as regras e ditames da Igreja*, essa era a plataforma do Partido que, por tais proposições, evidencia seu caráter nacional, representando toda a *consciência nacional católica*, a maioria sempre argumentada e atormentada pelo liberalismo *inimigo* e pelo regalismo asfixiante, que “implantou-se logo como, uma das conseqüências da sua tese de união da Igreja com o Estado” (CHACON, 1961, p. 392), e que Soriano anunciara “unir todos os católicos numa só força política”.

Daí ser tão difícil para o Brasil, que no plano político era *ligado à tradição* e a um modelo cuja visão do mundo era hierarquizada, *ficar preservado, no embate, com o modelo político da liberal democracia competitiva formada por indivíduos*

autônomos, que se apresentava, na contramão do projeto modelado pela obediência lealdade, dependência e submissão.

Quanto à igreja o seu fim é de ordem sobrenatural, funda-se sobre uma realidade que informa a vida do homem, a vida da graça. O poder civil, por sua vez, tem outro fim, que é procurar o bem temporal dos seus membros, *o bem humano em todos os setores da vida social*, e se funda na vida natural.

A sociedade civil não pode ignorar que o homem tem um destino superior à natureza, mas o seu fim imediato será somente temporal, tendo se presente que há uma proeminência da sociedade mais perfeita, daquela que nos dá a graça. 214 (FORESI, 1977, p. 99, 101).

Se o Estado zelasse pela ordem espiritual, valorizando e prestigiando a Igreja, não se imiscuindo na sua jurisdição, “a união seria perfeita”. Acontece que “o art. 5º da Constituição do Império era, na prática, uma ficção, um artifício, funcionava como uma espécie de tradição, do direito português” (PEREIRA, 1982, p. 254), e aqui, para o autor, igreja-estado, e religião-política são uma só coisa, em simbiose. Só que tal tradição definia o status sócio-jurídico da Igreja, então não era simples *tradição*, era Lei, como lembrou D. Romualdo Seixas. Mas mantinha-se a denuncia contra o governo porque “[...] alega atitude filial e tradição”, por não chamar para si a responsabilidade, parecendo não querer se indispor com a opinião pública, e assim fica à “espera apoio das Câmaras [...]” a quem o jornal protestante chama de “dignos representantes a quem não falta patrimônio bastante”, “porque” é por demais contristado o estado de oscilação em que se acha o país, em presença das pretensões do romanismo” (IE, 05/74).

Já em 1838, D. João Marques Perdigão, então bispo de Pernambuco, oficiava ao presidente da Província, Francisco de Rego Barros:

Rogo a V. S^a, que quando meus diocesanos se dirigirem a V. Exa. Em objeto de minha direta competência, V. Exa. Mande ou determine por seu despacho que se dirijam diretamente a mim, para evitarmos censura que se pode imputar d’omisso aos meus deveres e mesmo para ensinar aos povos quais são suas

atribuições de cada uma das Autoridades, pois que muitos a ignoram. Deus guarde V. Exa. Muitos anos. (DP, 31.01.1838).

Azevedo afirma que é fundamental não deixar escapar que as crenças e mitos que se utilizam para a decifração da realidade, “*são mobilizados para objetivos políticos*”. (AZEVEDO, 1981, p. 8) (grifo nosso). Portanto, “a religião civil, se destinaria a motivar os sujeitos e a premiar o civismo com as bem-aventuranças, punindo a infidelidade patriótica, e seria constituída de um conjunto de princípios hauridos do cristianismo, ambos”. (Id. p. 7). Religião e Ordem civil são indissociáveis. O período em estudo já revela que “*outras doutrinas foram propostas à Nação como sucedâneas da fé cristã, para alicerçarem o espírito público e o civismo*” (Id. p. 10) (grifo nosso) e, acrescente-se, também outras *doutrinas cristãs*, além das sociais e políticas, que conjugadas operavam contra a estabilidade da Ordem vigente.

É fundamental ter em vista a tensão entre o espírito católico que marca a tradição brasileira, e uma versão de humanismo multifacetado (Cf. PAIM, 1980) “que teria como função *motivar a ordem*”, o desenvolvimento, e a modernização. Humanismo de sentido pragmático, que justificaria a neutralidade estatal trazida mais tarde com a República, “e pelo pluralismo religioso verificado no país”, ou seja, por princípios associados à teodicéia protestante. Lembra então Lara que não havia esse risco iminente na sociedade brasileira do período, e de fato a matriz da especulação dos tradicionalistas pernambucanos é outro, a saber, “um esforço cultural para obter o consenso da nação a essa ordem estabelecida” (LARA, 1988, p. 112).

No tradicionalismo pernambucano, a moralidade e a religião são apresentadas como solução por excelência. Segundo o professor Soriano de Souza,

“há na verdade mais simpatia e conexão do que comumente se pensa entre a religião e a política que são ou devem ser as duas ciências dos verdadeiros homens de Estado [...]” (SOUZA, 1864, p. ix).

O mito que em conseqüência se forma e se incute vem a ser elemento substancial do poder ideológico indispensável à manutenção do poder político; por isso, além de legitimar, provê o poder político, também, de um instrumento simbólico de persuasão [...] sendo esta contraviolência simbólica, apresentada como uma *verdade moral* (Cf. ANSART, 1978). É essa a função dos mitos políticos: fazem os homens crerem no que eles fazem. Portanto, quanto esse mito, ou essa concepção de mundo, entra em crise ou é confrontado com outro, o *primeiro estágio é a crise*, o segundo o conflito.

Azevedo, como Soriano de Souza, D. Vital, D. Macedo Costa, que seguiam o pensamento católico estabelecido, não se inibe em afirmar que:

Isto é resultado de que, desde a quebra da autoridade espiritual religiosa e a consagração da razão com norma suprema, que o século XVIII desencadeou, a ética religiosa precisou se substituída por uma moralidade secular e social. E o Estado moderno ficou, e erigiu-se em fonte e sansão, por vezes únicas, da moralidade. Mas não apenas o Estado, o indivíduo, ao assumir os novos conceitos de liberdade, o individualismo, a liberdade de consciência e de pensamento, o respeito pelo homem ganham conotações diversas das antigas (AZEVEDO, op. cit. p. 26).

Como já foi dito, essa esta era a visão geral no Pernambuco da época. A contra-mão de tal acepção estava com o protestantismo, por subtrair os fundamentos da Ordem. Soriano de Souza foi quem mais explicitamente estabeleceu essa compreensão acerca da influência que considerava deletéria no protestantismo, ancorando o argumento muitas vezes no cenário internacional, conforme sua compreensão o entendia, por exemplo, ao afirmar que:

[...] desde o grito da independência religiosa do século XVI, seguiu-se a independência filosófica [...] um espírito maligno e inimigo das crenças da humanidade parece querer destruir todas as coisas estabelecidas, assim na ordem política, como na moral e intelectual (SOUZA, 1871, p 1).

cujas conseqüências são:

a relaxação das máximas, a demasiada liberdade de manifestar os pensamentos, a redução do direito ao fato material e consumado, a conversão da autoridade na soma dos números e forças materiais, o egoísmo nos corações, e enfim esse detestável cinismo com que se sustentam as mais falsas e perniciosas doutrinas (Id. p. 3).

Pedro Autran da Mata Albuquerque também faz a mesma associação entre o caos social e a ideologia da Reforma do século XIV que, “proclamando a liberdade de pensamento, a soberania e a independência da razão, os direitos do livre exame em matéria de religião [...] estes *princípios subversivos* são reproduzidos sob mil formas em quase todas as composições modernas” (ALBUQUERQUE, op. cit. p 36) (grifo nosso).

Para Soriano:

O vendaval das liberdades modernas, depois de haver soprado rijo sobre a Europa e parte da América, já começou a açoiar a nossa cara pátria. Sinais iníquos da procela são as vozes de certo tempo a esta parte mais freqüentes, que se hão erguido no ceio da representação nacional e na imprensa, para reclamar como direito social e político a abolição da religião do Estado e conseqüentemente da unidade de culto (SOUZA, 1867, p. i).

Como se sabe, porém, o campo religioso é uma arena de enfrentamentos e as fórmulas das relações entre ele e o campo de poder comandarão a configuração da estrutura das relações com o mesmo campo religioso. *Essa relação é de legitimação da ordem estabelecida. Pode haver, também, a subversão, mas essa não possui o mesmo peso de manutenção. [...] a manutenção da hierarquia é uma forma disfarçada de manutenção, a nível da ordem simbólica da ordem social.* “A

subversão da ordem simbólica, não implica necessariamente em uma expectativa de subversão da ordem social, podendo manter-se no âmbito das representações.

Daí a assimetria entre manutenção e subversão” (LOPES Jr., 1992, 103) (grifo nosso).

Não se pode esquecer a importância da religião como controle da ordem social assinalada por todos aqueles que tratam da sociologia da religião, nem tão pouco se deve esquecer o processo dialético do desenvolvimento da esfera religiosa, na medida em que há uma ação recíproca entre esta esfera e as esferas econômica, política e cultural que configuram a esfera social, mas na análise desta ação sobressai a importância de considerar a agência humana no processo. A agência, entendida como a constante criação e recriação das estruturas que dispõem os atores para a sua participação e para a promoção da ação social, é somente possível de ser analisada em situações históricas específicas, sendo esta análise fundamental para se estender as mudanças que vão ocorrendo na própria esfera religiosa. (PAIVA, op. cit. p. 48).

Por essa imprescindibilidade da agência humana é que ganha destaque aqui o protagonismo da Hierarquia Eclesiástica, de D. Vital notadamente, e daquele grupo de leigos que deu identidade ao movimento leigo da apologética católica, além de personagens associados ao protestantismo, como os missionários e seus *stafs*, alguns agentes liberais e a imprensa.

CAPÍTULO 2. AS IDENTIDADES SOCIAIS

Para estabelecer o seu discurso e lugar no interior da Ordem, também era imprescindível que o catolicismo apresentasse credenciais que lhe oferecessem legitimidade discursiva e prática, como todos os sujeitos na arena social. É a busca pelo espaço na ordem que vai forjar as identidades sociais. A objetividade, o sistema, são apenas uma estabilização provisória, feita de relações de poder, de uma dinâmica permanente e controlável do social.

A primeira constatação é que toda identidade é política, não necessariamente ativa, militante, o que neste estudo se revelou, mas trata-se de um enunciado fundamental sobre a construção das identidades. A afirmação ou o surgimento de toda identidade se dá num espaço ocupado por outras pretensões de identidade e porque a referida afirmação consiste em traçar uma fronteira que separa o que sou/somos do que não sou/somos, como na tríade igreja-estado-protestantismo. (Cf. BURITY, 1997). No caso do catolicismo, sua identidade primária não deveria aparecer como política, mas como religiosa, todavia, a ambiência política na qual era colocada e a problemática em debate, traziam à luz seu papel político, esse mesmo que seria contestado pelos seus adversários, as “outras identidades”, o Outro.

A Igreja não deixou de reconhecer este papel que lhe era atribuído. Ao referir-se ao Procurador da Coroa que o pronunciava na questão religiosa, afirmou D. Vital:

E no Brasil, onde felizmente domina a religião católica, apostólica, romana [...]
 Isto é, deveria dominar em virtude mesmo da Constituição brasileira.
 Provera Deus que assim fosse! E antes de todos os fizesse o governo! Não teríamos a dor de ver o que atualmente estamos vendo *nesta luta não menos antipolítica que irreligiosa*. (grifo nosso).
 Em política e em religião uma traição ao país – Porquanto, *não havendo verdadeira política sem Deus*, e não se manifestando a relação do homem para com Deus, senão pela religião verdadeira, segue-se que fora desta religião não há política.
 E esta necessidade da religião na política foi verdade tão reconhecida desde a mais remota antiguidade, que daí tomaram pretexto os ateus para dizerem que a religião foi uma invenção da política para conter os povos na obediência (CP, 08.12.1873, p. 172, 186, 237).

Por outro lado, a condição contingente das identidades sociais torna-a condicionada, e tal contingência desautoriza as pretensões de detenção da verdade,

de legitimação universal ou de superioridade natural, o que antagonizava o pensamento católico.

De tudo que levo dito vê-se claramente que a igreja de Deus, em sua missão divina, não depende de modo algum do poder civil [o contrário sim]; que prega unicamente com a força da palavra a sua missão divina ao poder civil; que assiste-lhe o direito de desenvolver e defender a sua missão divina com armas espirituais, as quais o poder civil não pode dar nem tirar força alguma [...] (CP, 08.12.1873, p. 213).

Como, em suma, não nos lembraríamos nós desse povo tão leal, desse clero heróico, que, pela sua extrema fidelidade as crenças religiosas que sugaram com o leite materno [...] (CP, 25.03.1874, p. 247).

Se a Igreja, isto é, uma religião revelada, não estivesse vivificando o corpo social, é claro que o Estado dirigir-se –ia por si mesmo com a religião natural, assim como faz o irracional que, não tendo alma intelectual, governa-se pelo natural instinto na busca de substância. [a sociedade natural] [...]tem ela obrigação imprescindível de prestar a Deus um culto sobrenatural e divino; o que não pode fazer senão obedecendo a igreja.

Tudo isso me parece explica com a maior evidência os pontos de independência e subordinação que têm entre si a Igreja e o Estado. (CP, 08.12.1873, p. 227).

Referindo-se à separação Igreja-Estado com decorrência da Questão Religiosa, os protestantes oferecem sua identidade como religião verdadeira, aquela diversa do “romanismo”.

os amigos da verdade..., que se opunham as “ pretensões do romanismo, e simpáticos a verdadeira religião.

Cremos que pelo menos a religião verdadeira ganhará com o conflito (Questão Religiosa). Os amigos da verdade, devem ser gratos aos bispos pelo empenho que estão mostrando em demonstrar a toda evidência a necessidade indeclinável de separação da Igreja do Estado (IE, 09/73) (grifo nosso).

A experiência da identidade é um fenômeno comunitário homogêneo da descoberta do que é comumente partilhado pela afirmação dos mesmos valores e objetivos, não podendo, portanto, ser perturbada por diferenças artificiais geradoras de conflito, o “vendaval das liberdades modernas”, a que se referiu Soriano. Pedro

Autran estava convencido de que a inércia ante a presença protestante traria o caos, quando afirmou que “ [...] a religião é a primeira coluna do edifício social [...]” e por isso: “o Estado também não pode, nem deve separar-se da igreja, não só por interesse *próprio*, como pelo *dever* que tem de respeitar as consciências dos súditos católicos” (OC, 10.10.1869) (grifo do autor) e completa:

Dizemos pelo *dever de respeitar as consciências católicas*; porque estas não podem tolerar que a igreja fique entregue a seus fidalgais inimigos. Porquanto, se o poder civil não defender a igreja, então os católicos a defenderão, e a ordem e tranqüilidade desaparecerão da sociedade civil (Id.).

Segundo o protestantismo, “a religião [...] é o elemento de cultura humana que tem por fim unir todos os elementos de civilização na suprema vocação de realizar o verdadeiro fim espiritual da vida”, por sua vez, “ [...] o liberalismo em política encerrava os princípios de liberalismo em religião” (CRABTREE, op. cit. p. iv, 23). Em 1879, afirmava o pastor presbiteriano Miguel Torres: “ [...]a ignorância que se há sobre o protestantismo [...] devido ao indiferentismo”, quando se diz “eu não me embaraço com coisas de religião; isto de doutrinas pertence aos sacerdotes [...] *Eis a porta por onde entra todo mal para a sociedade* (TORRES, 1879, p. v, vii).

A “politização” carrega as expectativas e demandas, pela institucionalização de normas, procedimentos, condutas, ou pela adoção de programas que visem a sancionar o interesse da sociedade, de justiça e da ordem. Assim, são necessários mecanismos de proteção contra uma potencial forma panótica de invasão externa.

A *forma* que assumiu o conflito em Pernambuco sugere interrogar como “isto contribui para a mudança da sociedade”. Nesse ponto, a distinção sugerida por Burity entre a política/o político, na qual o político é o nome da *dimensão instituinte de toda prática e identidade*, caracterizada pelo que foi dito acima sobre

relacionalidade, contingência e antagonismo. Já a política diz respeito à *explicitação de uma lógica da ação coletiva* que demanda a definição de programas e projetos, na institucionalização de práticas ou normas de alcance coletivo.

Nesse constituinte de identidade estão a historicidade, a contingência, o racionalismo e o antagonismo como marcas dessa identidade que nunca se constrói em seu território próprio. Por isso, a afirmação de D. Vital: “Digam-se, sejam maçons, *protestantes*, cismáticos, judeus, maometanos, turcos, budistas; ainda bem! [...]serão conseqüentes com os seus princípios, coerentes com o seu teor de vida, e ninguém lhes irá a mão, ninguém os violentará a ser católicos” (CP, 08.12.1873, p. 342) (grifo nosso) é que eles podem ser tidos como qualquer coisa, mas não católicos.

Ao mesmo tempo, a identidade religiosa não basta para oferecer a identidade social, pois as identidades nunca estão acabadas, mas em falta, que é a existência do Outro, frente ao qual uma identidade se afirma. Por isso, nunca acabados, os sujeitos não *têm* uma identidade, e empenham-se em sua construção por meio de *atos de identificação*, como *processo dinâmico*.

No contexto brasileiro, essa identidade legitimada pela igreja, com base na sua origem divina e na sua tradição religiosa-cultural no país, colocou-se contra Outras identidades, dentre as quais aquelas que em outro momento lhe foram parceiras. O Outro ao qual estava fadada a se impor ainda era, principalmente, o Estado regalista, que alimentava uma política crescente de esvaziamento das prerrogativas da Igreja. Sem o suporte do Estado, os demais adversários (protestantismo, maçonaria, etc.) não se imporiam.

Uma torrente de idéias que se organizavam politicamente, partidariamente, sobretudo, na sua forma liberal e republicana. Ao lado delas uma imprensa em

atividade crescente e que, animada pela liberdade conquistada no periodismo do Segundo Reinado, se propunha a não deixar fora de discussão qualquer conjuntura ou sujeito social (Cf. FELDMAN, 2006). A sombra permanente das sociedades maçônicas com seus interesses difusos, por vezes obscuros, sua presença nas elites e sua influência em todas as instâncias sociais. E finalmente, no último bastião “exclusivo da igreja”, *a verdade religiosa*, via a emergência do protestantismo na “cara pátria”, como vociferava o padre Santos:

Como é possível na corte do Império da Terra de Santa Cruz, à face do Imperador e de todas as autoridades eclesiásticas e seculares se apresentem leigos [...] denominados missionários do Rio de Janeiro, enviados de New York, por outros tais como eles, protestantes calvinistas, para pregar Jesus Cristo aos Fluminenses [...]
A seita dos metodistas, de todos *os mais turbulentos* [...] (SANTOS, 1839, *apud.* SALVADOR, 1982, p. 42) (grifo nosso).

Finalmente, o outro componente importante na constituição das identidades político-sociais remonta ao anacronismo que certas identidades manifestam, se “são não-contemporâneas com o seu tempo e fazem mal aos corpos dos que as carregam” (BURITY, 1997, p. 27). Tão valiosa quanto a história política e social de um povo, é a sua história religiosa, inclusive porque ambas são indissociáveis, como o demonstrou Coutrot, notadamente no Brasil, de formação religiosa e católica, onde essa crença era considerada “inseparável a nossa *destinação histórica*” (PEREIRA, 1982, p. 23) (grifo nosso), ou seja, era um projeto de futuro, apesar de certa diversidade nas expressões do ser católico no Brasil.

No universo totalizante da Ordem social, reconhece-se que o cenário religioso é o espaço desde o qual estarão sendo pensadas as relações entre os homens por meio dos símbolos religiosos, como supõe Brandão (1992). As ciências sociais não souberam precisa e preliminarmente separar a religião como um

arcabouço elementar de *símbolos* (Cf. CASSIRER, 1996) e *significados* que explicam e totalizam a realidade, daquela dimensão que se vivencia no cotidiano e que se situa além dos aspectos funcionais particulares, abandonando por isso, o sentido da experiência prática dos sujeitos.

Então, ganha força a necessidade de articulação de um enunciado discursivo que associe os símbolos a serem preservados e o cotidiano vivido, para fornecer a desejável configuração das relações sociais de uma Ordem determinada. Desse particular, a Igreja não podia estrategicamente abrir mão. Ainda tinha o poder da palavra autoritativa – porque sagrada e reconhecida – embora assistisse à sua contestação.

Como se sabe, porém, as palavras nascem neutras e, ao se contextualizarem, passam a exprimir valores, crenças, conceitos, preceitos. As palavras reformulam a nossa consciência. No contexto, elas perdem sua neutralidade e passam a indicar aquilo que se chama com propriedade de ideologia. “O modo de dispor o signo [...] revela múltiplos comprometimentos ideológicos” (CITELI, 1985, p. 26).

Acreditavam os protestantes que “o futuro está sempre aberto e o povo de Deus é convocado agora para a ação responsável no mundo, e para ele (WRIGTH, op. cit. p. 155), e isso os dotava de um projeto social a ser implementado, traduzido segundo os valores “modernos” e na experiência americana, o que revelava os comprometimentos ideológicos da sua pregação. Então, pergunta-se Brandão acerca do como e por que os homens se repartem entre desejos e sistemas diversos de crença no campo religioso, uma vez que culturalmente as “religiões e suas agências de invenção e *ofertas de símbolos* e *significados*, de *atribuição de nomes e identidades sociais*”, são também gêneses da “imposição de códigos e *sistemas de controle da vida*” (BRANDÃO, op. cit. p. 10) (grifo nosso).

A alguém havia de pertencer o controle sobre tais nomes, identidades, símbolos e sistemas, ou seja, o real decifrado, a Ordem. As relações entre as culturas religiosas e as mudanças sociais são o palco de um processo de multiplicação de conflitos, e seus limites uma questão de difícil tratamento, como demonstrou Burity, e ratifica-se a afirmação de Brandão, de que “os homens se dividem entre si”, portanto, importa haver/criar espaço social para mais de um agrupamento, matriz do conflito, tese também sugerida por Gilberto Freire (1984). Se, em 1992, Brandão ainda afirmava que no Brasil “demográfica, política e ideologicamente, ser católico é a norma e qualquer outra escolha é tida como exceção”, (grifo nosso) não são difíceis algumas ilações acerca do século XIX, para concluir a respeito da força sociocultural e política que caracterizava a Religião do Estado. Segundo Brandão, “as hipóteses e teorias mais comuns entre nós para explicar a [...] opção religiosa incidem sobre a maneira como esta ou aquela religião corresponde o *ethos* [...] e responde aos interesses sociais e simbólicos, as individualidades e as unidades sociais (BRANDÃO, op. cit. p. 28).

Isso seria facilitado quando um sistema religioso oferecesse uma leitura da realidade, capaz de propor regras de vida e soluções aos problemas dela, com uma atualidade mais dificilmente encontrada em um outro sistema religioso. Para os protestantes o discurso era o mesmo: “Não nos iludamos sobre a verdadeira religião de Cristo”, porque

o povo está cansado de ser ludibriado [...] por uma hierarquia tão corrupta como despótica, que a muito não lhe merece nem confiança, nem respeito, nem simpatia.. (IE, 08/74).

[...]práticas e cerimônias (com que) (sic) os concílios e os papas foram fantasiado os povos (IE, 11/73).

[É inevitável] [...]sobre o falso nome de religião de Cristo, a beatífica Cúria Romana violou o sagrado depósito da fé [...] reconhecido que sua perigosa e balofa doutrina, é o que tem

concorrido eficazmente para o quebramento moral dos espíritos em matéria de religião (IE, 12/73)

Mas a Igreja reafirma a destruição social, dos que optam por uma sociedade arreligiosa e/ou, em seu entendimento, protestante:

[...] os que não renunciaram aos princípios mais comezinhos da filosofia e da religião, sabem que a suprema autoridade espiritual - *caeteris paribus* – é superior a suprema autoridade temporal [...]

Quem provocou as desordens?

O que fizeram finalmente, e proclamaram os luteranos com a turma multa dos inovadores dos últimos quatro séculos, e o que mais hipocritamente professaram os jansenitas, os regalistas, e os pretensos filósofos do século passado.

É justamente o que estão repetindo com o mais ignóbil e vergonhoso servilismos, o liberalismo, e a maçonaria nos tempos presentes. (CP, 08.12.1873, p. 153, 204) (grifo nosso).

Logo, removido este centro de atração, solapado esse fundamento, derrocada essa coluna, com toda certeza, infalivelmente desequilibra-se todo o mundo moral, desmorona-se todo o edifício da religião católica, despedaça-se a cadeia dos tronos e somem-se os seus elos nos medonhos abismos da revolução.

[...]E assim como a sede do príncipe eclesiástico em Roma foi abalada, apesar do rochedo de São Pedro, assim também *sê-lo-ão igualmente os TRONOS SECULARES*. (CP, 28.03.1875, p. 219, 320) (grifo do autor).

A religião católica era um sistema fechado e rigidamente coerente de explicação ativa de *todas as coisas* da origem da vida no mundo, como já se verificou na fala de D. Vital: “[...] *uma religião revelada*”, para com a qual a sociedade “[...] *tem ela obrigação* imprescindível de *prestar a Deus um culto sobrenatural e divino*”, o que não pode fazer senão obedecendo à Igreja, o que “explica com a maior evidência os pontos de independência e subordinação que têm entre si a Igreja e o Estado” (CP, 08.12.1873, p. 227).

Assim, as respostas existenciais e as formas de contenção da anomia individual e social são muitas vezes dadas pela religião, na medida em que pode

reduzir de forma exclusiva a compreensão do sentido de todo e qualquer tipo de experiência e dos seus significados, inclusive sócio-políticos, à necessidade de uma resposta sempre adequada, porque divina e inquestionável.

É nesse sentido, principalmente, que Geertz compreende a religião como

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e *motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral* vestindo essas concepções com tal áurea de atualidade eu as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1978, p. 104, 105) (grifo nosso).

No caso católico, histórica e teologicamente, há somente uma forma de viver a Igreja, por meio da pertença a ela, o que significa associar-se de algum modo às unidades hierárquicas de produção e distribuição do seu trabalho religioso, e afirmar sua inquestionável vocação unitária, que veio trazer a

paz verdadeira e duradoura porque baseia-se no cumprimento do dever, no testemunho da consciência pura, e fortifica-se com as delicias e gozos santos que, passando além do túmulo acompanham o cristão até o seio da eternidade
Sem Deus, não é possível a verdadeira paz sobre esta terra de exílio, onde a vida do homem é, na linguagem bíblica, um combate contínuo.

Ora, desde o momento que o homem se afasta desse centro da paz e de felicidade, só encontra no caminho da vida sombras ilusórias que o entretêm, ou então amargas decepções que envenenam todos os seus dias. Quereis compenetrar-vos desta importante verdade? Atendei para aquele homem que o mundo proclama venturoso, e que muitos, deixando-se levar pelas aparências, assim o julgam. Para ele fora, com efeito, a natureza mãe liberal, adornando-o com todos os dons físicos e morais e a fortuna amiga e generosa, locupletando-o com os seus, conquanto ainda no verdor dos anos, todavia já subiu de grau em grau até o apogeu da glória [...]

Não há paz para o homem ímpio [...] nosso maior empenho será elevar as vossas almas acima do nível das bagatelas deste mundo [...] vos pedimos [...] não frustreis os nosso santos desejos (CP, 24.05.1872, p. 22, 23, 24).

E com essa visão totalizante do mundo D. Vital interpela o Governo:

Seja-me permitido a seguinte pergunta; crê o Governo do meu país que toda doutrina ensinada pela Santa igreja é doutrina de Jesus Cristo, e que toda doutrina por ela condenada é contrária a revelação?

Ainda mais. Se o governo brasileiro é católico, não só não é chefe ou superior a religião católica, como até é seu súdito.

Porquanto, se repugna que um governo católico, tenha direito de definir em matérias religiosas, com maioria de razão repugna que semelhante direito assista a um governo católico.

De sorte que, se prevalecerem os vínculos da crença do povo, mais cedo ou mais tarde, a religião deste tornar-se-á a do estado; se, porém, prevalecerem os elementos de dissolução do governo, mais cedo ou mais tarde, ter-se-á infalivelmente a anarquia social, e, por conseguinte, a morte da sociedade. (CP, 08.12.1873, p. 98, 113, 237).

Por sua vez, a reforma protestante roubou prerrogativas sociais da aristocracia sacerdotal para uma burguesia nascente e ávida por controlar todos os setores de afirmação e legitimidade de sua própria posição.

[...]a passagem de situações de unidade imposta e hegemonia social simbólica a situações de diversidade e mercados, obriga ao estabelecimento de princípios e regras que definam internamente “quem é quem” em cada caso como devem ser estabelecidas e alteradas as relações de aliança e conflito de conformidade e concorrência (BRANDÃO, op. cit. p. 37).

O prelado exige que o Governo assuma a sua identidade:

Ora, uma religião que professa semelhante doutrina não é religião católica, **mas a seita dos protestantes com suposto apelido de religião católica, apostólica, romana**, Logo, na suposição dos nossos adversários tantos juramentos seriam em moral uma impostura.

Para não perder-se tempo, falando-se muito sem nada concluir, parece-me, que a primeira pergunta que se deveria dirigir ao *adversário* seria a seguinte: *sois católico verdadeiro, protestante, ou incrédulo materialista?* (CP, 08.12.1873, p. 181, 201).

O valor ostensivo e o critério organizador de todos os outros espaços e de *tal* identidade são, enfim, a fidelidade ostensiva à religião. Ainda segundo Brandão, o prosélito, ao oferecer sua adesão a um grupo religioso, o seu ser religioso re-qualifica todos os outros atributos da sua identidade pessoal, “qualidade de ser-

peessoa-através-da-religião, sob cujos efeitos todos os outros elementos culturais são revistos e hierarquicamente re-ordenados” (BRADÃO, op. cit. 39).

Segundo o reverendo Miguel Torres,

[...] o protestantismo que tem por norma de fé e de moral do Evangelho [...] é a liberdade de se crê o que o Senhor Deus quer em sua palavra, e de professar o que Jesus mandou crer. Sobrepujam [aos católicos] sob o ponto de vista da instrução, da literatura, das belas artes, da indústria, do comércio, da riqueza, do asseio, em uma palavra, da civilização sob todos os seus aspectos e suas acepções [...] [e] ensinam que há nas escrituras [...] para ser um bom cidadão [...] (TORRES, 1879, p. 7, 32, 92, 122).

Quanto ao povo, a sua necessidade mais essencial é criar sempre e reordenar contextos simbólicos próprios de atribuição de sentido real e de orientação de condutas na vida cotidiana. Esse é o ponto nodal: a adesão à crença e aos princípios protestantes implicavam novo padrão de conduta que somente se acomodavam dentro de uma nova Ordem.

Daí porque a atividade religiosa, principalmente aquela que busca a adesão de fiéis, é um trabalho de re-apropriação daquilo de que as pessoas e grupos sociais se sentem expropriados, e pode significar uma forma de re-traduzir a própria experiência.

Bem sabemos que a nossa doutrina só pode ser admitida por pessoas que têm fé. Por isso, desde o principio dissemos que não falávamos a *incrédulos nem para protestantes*, mas para católicos sinceros [...] que contra os protestantes professam com Santo Ambrósio que *Ubi Petrus ibi Eclésia*. (CP, 08.12.1873, p. 229).

Digam-se, sejam maçons, *protestantes*, cismáticos, judeus, maometanos, turcos, budistas; ainda bem! Laboram, é verdade, em erro deplorável, cometerão pecado gravíssimo, mas, ao menos, serão conseqüentes com os seus princípios, coerentes com o seu teor de vida, e ninguém lhes irá a mão, ninguém os violentará a ser católicos. Sua alma, sua palma. Digam-se tudo quanto quiserem, menos católicos, porque não o são, e não sê-lo-ão, enquanto não crerem o que ensina a igreja,

enquanto não fizerem o que ele manda fazer, enquanto não obedecerem aos seus preceitos e divinas disposições (CP, 28.03.1875, p. 342).

Brandão não deixa de se dar conta, e isto interessa particularmente nessa argumentação, das implicações sociais da substituição dos símbolos religiosos. Assim, quando uma pessoa enuncia como resposta a alguém a sua religião, *afirma a sujeição a uma Ordem Social própria* entendida como único lugar terreno digno de experiência de vida e, por conseqüência, o único lugar religioso de salvação (BRANDÃO, op. cit. p 41) (grifo nosso). Ainda hoje, “*mais do que qualquer outra religião no país, o catolicismo recobre [...] todas as modalidades de realização da religião como experiência e significação do mundo e da própria vida social*” (BRANDÃO, op. cit. p 46) (grifo nosso). Não se deve deixar de dar a necessária atenção às “alternativas de opção ideológica que recortam, entre aliadas, concorrentes e antagônicas as ideologias políticas enunciadas como *através da religião*, no interior de um universo simbólico comum [...]”, que são fundamentais (BRANDÃO, op. cit. p 48), o que significa também afirmar que, mesmo dentro do catolicismo, as dissidências havidas não eram fortes o bastante para subtrair o caráter totalizante de sua identidade.

O clima de exaltação pode ser tipificado pelo radicalismo do jornalista Borges da Fonseca no enfrentamento da reforma eclesiástica propalada por D. Cardoso Ayres, por exemplo, em que num arroubo retórico afirma: “Se os padres brasileiros se submeterem aos ensinamentos dos Jesuítas [...] o catolicismo desaparecerá desta cidade e dessa província e *nós os católicos nos colocaremos sob a comunhão evangélica*” (OT, 26.04.1969) (grifos nossos).

CAPÍTULO 3. RELIGIÃO, NACIONALIDADE E IDEOLOGIA

Dessa organização da vida social, da Ordem, surge o aparelho político, como lembra Weber (1982). Essa sociedade politicamente organizada em defesa de uma *Ordem firmada em valores* é a Nação, aquele universo ao qual D. Vital apelava para livrara-se do “lastimoso estado” voltando-se recorrentemente para a questão mais social do que para a doutrinal, que era a quebra dos valores da tradição católica brasileira, concluindo que:

[...] a nação será vítima de uma horrorosa traição, julgando-se católica por ouvir os juramentos dos que a governam, quando estaria fora do seio materno da Santa Igreja Romana, por não a mesma fé nem achar-se sob obediência do Supremo Pontífice. Logo, admitida a tal interpretação [regalistas do art. 5º], os juramentos seriam uma traição ao país em política e em religião (CP, 01.06.1872, p.184)

Afirma Octávio Ianni que “todas as expressões culturais, compreendendo valores e padrões, maneiras de pensar e dizer, modo de viver e trabalhar, *criam-se* e recriam-se na trama das *relações sociais*” (IANNI, op. cit. p. 143) (grifo nosso). Todavia, não se deve esquecer que aquilo que parece ser uma “cultura brasileira” é um complexo de formas de viver, no qual “cada grupo, classe, movimento, partido lida de forma diferente com o acontecimento, a situação, as forças sociais, o fato, o mito” (PEREIRA, 1982, p.146).

Em síntese, toda cultura expressa uma dimensão fundamental da hegemonia que pode ser constituída por uma classe, pela composição de forças sociais, por um bloco de poder, e expressa-se no Estado, hegemonia exercida sobre os demais atores sociais. O exercício dessa capacidade dirigente, ou hegemônica, compreende os valores ideais, os princípios, os modos de fazer, de pensar e dizer referidos, isto é, a *visão de mundo*. Então, a hegemonia incorpora “*também que uma visão da sociedade, nação, Estado, história*” (IANNI, op. cit. p. 154) (grifo nosso).

Veja o nosso bom e católico povo pernambucano, a que medonhos abismos pretendem arrastá-lo aqueles que

gratuitamente [...], arvorando-se em seus libertadores, seus *civilizadores*, seus guias. (CP, 01.06.1872, p. 33).⁶²

Como, em suma, não nos lembraríamos nós desse povo tão leal, desse clero heróico, que, pela sua extrema fidelidade as crenças religiosas que sugaram com o leite materno [...]

Mas, qual o fim a que se encaminham todas estas severidades [...]

Eis o que a consciência católica, gravemente ferida em sua liberdade, de contínuo pergunta esbaforida.

Será porventura intimidar as sentinelas colocadas nas atalaias da igreja? [...] será acovardar o ânimo dos fortes de Israel? (CP, 25.03.1874, p. 247).

Todas essas questões de *valores*, de modos de viver, etc., as condições materiais e intelectuais de vida e trabalho, têm muito a ver com as condições de *organização política*, diria Brandão, explícita na questão do conflito católicos-protestantes. Do ponto de vista da religião nacional, o *balizamento para a interlocução legítima já estava posto pelo Pontífice*. O Outro era o afrontador, o contestador, a ameaça, a antiverdade, falsamente apresentada como ordem nova.

O que significa um governo católico?

Significa que o Príncipe e seus ministros são católicos, não só *como indivíduos*, senão também *como governo*.

Pois bem, a igreja de Deus ensina que os Príncipes e Governos católicos:

1. Não devem, nem podem de modo algum envolver-se em matérias espirituais.
2. Devem pelo contrário, com as forças e os meios que dispõem, coadjuvar a Santa Igreja, fazendo com que todos lhe obedeam e ninguém lhe ponha obstáculo.

[poder civil e eclesiástico] – Os quais, embora distintos nos seus ministérios, não são nem podem ser antagônicos.

Prometendo Jesus Cristo esta assistência unicamente aos apóstolos e seus sucessores [...] *está claro que a sua vontade é que a autoridade da igreja seja a maior e mais independente de todas as autoridades da terra*. A maior, porque só ele se estende a todos os homens, só ela é para o maior bem dos homens, só ela é assistida pelo espírito da verdade (CP, 08.12.1873, p. 111, 154, 207).

⁶² Parte expressiva do discurso protestante eram ser promotores da civilização.

Ou, como diriam os tradicionalistas pernambucanos, especificamente Braz Florentino, Deus comunica o poder soberano de vários modos, dentre os quais está a eleição do povo, mas é disparatado inferir daí que o povo é soberano [...] assim, quando o governo é eleito pelo povo, recebe autoridade não do povo, mas do autor da natureza, que para a existência da sociedade humana exigiu a autoridade como *elemento essencial* (Cf. SOUZA, 1859).

Grupos étnicos e *sociais atuam e se organizam* como formas novas e adaptadas ao agora e aqui, compartilhando uma identidade de interesses econômicos e *políticos*. “Mas a compreensão plena de tais interesses implica considerar que a *própria religião é*, ela também, *um valor em si mesmo*, e a *luta pelo poder de dizer qual delas é verdadeira e qual das formas de vivê-la, pensá-la é mais legítima mobiliza ações e responde a interesses não só através da religião, mas também para com a religião*” (BRANDÃO, op. cit. p 74) (grifos nossos), por isso Torres nega a afirmação de D. Macedo Costa, de que “o protestantismo seja a liberdade de crer no que se quer, e de professar o que se crê”, para afirmar, como já foi visto, que é a liberdade de se “crê o que o Senhor Deus quer em sua Palavra”.

É o próprio Weber quem diz que “o fervor dessa influência agregadora baseia-se em sentimentos de prestígio [...]” (WEBER, 1982, p. 201). A adesão a esse *prestígio* político pode fundir-se com uma crença específica na *responsabilidade* própria das grandes potências como tais para com a forma pela qual o poder e o prestígio são distribuídos entre essas comunidades políticas e as que lhes são estrangeiras. Entendia a Igreja a sua missão decorrente do prestígio:

Daí a luta inevitável entre a Igreja e o Estado, entre os ministros daquela e os deste. Daí a alternativa em que se acham os cidadão de escolher entre as penas temporais com que os ameaça o Estado, e as eternas que a Igreja lhes faz esperar. Daí a divisão dos espíritos e de partidos opostos, entre católicos sinceros e regalistas.[regalistas não são sinceros] Daí a imperiosa necessidade de um dos *dois males*: ou a

desmoralização do governo eclesiástico, ou a desmoralização do governo civil: hipóteses igualmente funestas, cuja realização ninguém poderá ver sem grande mágoa (CP, 08.12.1873, p. 153) (grifos nossos).

Afirmavam os protestantes a sua vocação/missão, seu Destino Manifesto. Seu “prestígio” era levar os seus valores, inclusive a religião, aos povos pagãos, como consideravam os católicos, por isso, depois de apresentar as sugestões para um programa de educação, diz Bagby, o pioneiro batista:

Tais *colégios prepararão o caminho para a marcha das igrejas* [...] colégios fundados nestes princípios, *trunfarão sobre todo o inimigo* e conquistarão boa vontade até dos nossos adversários. Mandai missionários que estabeleçam colégios evangélicos, e *o poder irresistível do evangelho irá avante na América do Sul e as terras do Cruzeiro do Sul brilhará com a luz resplandecente do Reino de Cristo* (BAGBY apud. CRABRETRE, op. cit. p. 50) (grifos nossos).

E depois ao comentar a proclamação da República, diriam ainda os protestantes em festa nas palavras de um novo casal de missionários chegado no início de 1889:

O ano histórico para a Pátria foi também um ano histórico para os evangélicos. O estabelecimento da *republica* muito contribui para a causa evangélica. *Vindicou*, em primeiro lugar, os *princípios de democracia e liberdade* do Evangelho. Garantiu a *separação da Igreja e Estado* e a *plena liberdade de cultos* para os evangélicos que, por favor, até então recebiam os benefícios da tolerância. (Id. p. 70) (grifos nossos).

É evidente que esses princípios de “responsabilidade” (*prestígio*) moveram o início do projeto expansionista e imperialista dos Estados Unidos, tendo no seu paradigma religioso um elemento fundamental, bem como produziram a defesa católica. Por isso, Weber não se inibe ao dizer que *as motivações obedecem a ordens diversas*, e assim “ [...] há interesse em parte materiais e em parte ideológicos” (WEBER, op. cit. p. 202) das camadas privilegiadas pela sua simples existência, como “integrantes de uma cultura específica”, e neste sentido pode-se

muito bem associar o *status* da religião do Estado, e a agência principal da instrumentalização desses expedientes, que é a educação. Assim, afirmam Selaro e Mendonça que na educação protestante:

[...] religião, democracia, política, liberdade individual e responsabilidade são concebidas como um todo, que está envolvido por uma inflexível fé na educação.

Organizada [no país] com o fim de “educar mestres e legisladores” a escola teria como princípios básicos: moralidade e religião como fundamentos indispensáveis da educação; liberdade religiosa; e ausência de preconceitos religiosos ou raciais (SELARO, 1989, p. 167) (grifo nosso).

Essa confusão estava introjetada na mente dos próprios missionários que ora se preocupavam com a inoculação ideológica, ora com a conversão indireta por via da educação. *E estavam convencidos não somente da superioridade da religião protestante, mas da própria cultura dos povos protestantes.* Assim, a educação e a propaganda religiosa seriam duas faces da mesma moeda (MENDONÇA, 1983, p. 103) (grifo nosso).

Os princípios do voluntarismo conversionista e do perfeccionismo pessoal associados ao puritanismo buscaram *produzir uma sociedade perfeita* – o Reino de Deus na terra – que deveria atingir *outros povos*. *Essa foi a razão inicial das missões* – o “destino manifesto” da sociedade norte americana (SELARO, 1989, op. cit. p. 176) (grifo nosso).

Por isso, entende que o conceito de nação “significa acima de tudo, que podemos arrancar de certos grupos de homens um sentimento específico de solidariedade **frente a outros grupos**. Assim, o contato pertence à esfera dos valores” (WEBER, op. cit. p. 202) (grifo nosso). D. Vital já denunciara a construção de “*um homem autônomo*” gerado por essa crença no “perfeccionismo pessoal” tão caro ao protestantismo. Estavam patentes os efeitos decorrentes, porque o mesmo autor já sentenciara que “ [...]o sentimento nacional se relaciona de forma variada com as associações políticas, e os valores que os alimentam e *a idéia de nação pode tornar-se antagônica ao âmbito empírico de certas associações políticas*” (WEBER, op. cit. p 205) (grifo nosso), que neste estudo se mostrava, está na gênese do embate liberal-regalista contra a Igreja.

Em todo esse quadro, manter a Ordem era manter uma nacionalidade da qual a Igreja era tutora, como “doce mãe”, por isso as tensões. Uma vez que “o protestantismo representa uma ruptura radical na religiosidade vigente no nordeste, estruturalmente rígido e tradicional” (WILLEMS 1967, p. 13ss), concebe-se a salvação em termos individuais e corporativos, ancorada na expectativa de que essa comunidade nova de cristãos cumprisse “a ordem revelada de novo povo já estabelecido em que o homem individual, como pessoa responsável [...] [é] colocado por Deus de maneira ativa dentro da sociedade responsável (WRIGTH, op. cit. p. 141) (grifo nosso), ou seja, a adesão religiosa ao protestantismo induzia à re-elaboração do ambiente social, como expressão de nova responsabilidade religiosa do fiel perante Deus.

Ao contrário, a civilização católica é uma civilização de Autoridade, com vínculo em um “cosmos sagrado”, com funções ordenadas e hierarquicamente organizadas. Configura o universo como dotado de uma dimensão invisível que se coloca sobre a visível, o que não se resumia a uma forma cosmológica de leitura da realidade, mas tinha marcada implicação axiológica e política (Cf. ARAÚJO, 1986).

O protestantismo brasileiro era de matriz americana, e as conseqüências desse determinismo étnico-cultural, já estudados por Reily (1981) e Mendonça e Velasques (1990), sugeria que:

O protestantismo primitivo, de Lutero e Calvino, não defendia aqueles aspectos que seriam característicos da civilização moderna: separação entre Igreja e Estado, pluralismo eclesiástico (‘livre iniciativa’ religiosa), filiação voluntária a organizações eclesiásticas, vida secular fora do controle da igreja. Na verdade, muitas das bandeiras deste protestantismo, a despeito das doutrinas anti-católicas de salvação está organicamente dentro da categoria de civilização como a da

Idade Média (MENDONÇA & VELASQUES, 1990, p. 44).⁶³

Fraturada a relação entre Igreja e Estado, entre a religião e a identidade nacional que caracterizou a sociedade latino-americana, surge a possibilidade de desenvolvimento do protestantismo, que apresenta novo ideal para o indivíduo, em contraposição aos modelos do catolicismo ibérico, considerado um “consórcio iníquo entre Igreja Oficial e Estado Livre” (IE, 05/74).

Segundo Bourdieu, as diferentes formações sociais distribuem-se paralelamente ao grau de desenvolvimento do aparelho religioso que vai do pólo do autoconsumo religioso ao pólo da completa monopolização da produção religiosa por especialistas. No extremo do autoconsumo, os mitos constituem o sistema simbólico. No pólo oposto, *as ideologias religiosas*, isto é, “*uma re-interpretação letrada dos mitos para atender a novas funções internas e externas do grupo religioso*” (BOURDIEU, 1987, p. 40) (grifo nosso).

Enquanto Spaulding visitava o Brasil a serviço da missão metodista, o bispo de Centúria, que residia no Rio, divulgou uma advertência contra a propaganda religiosa dos colportores protestantes, ao falar da sua perplexidade diante da avidez com que tais bíblias corruptas são *recebidas e lidas por leigos ignorantíssimos*, e por alguns clérigos, que, se possível é, mais ignorantes [...]” (SPAULDING, 1841 *apud*. SALVADOR, *op. cit.* p. 35).

Porém, é evidente a contradição, uma vez que um público “ignorantíssimo” dificilmente seria alfabetizado e estaria habilitado a ler qualquer coisa, inclusive

⁶³ Há, porém, “uma distinção entre o protestantismo original e o protestantismo contemporâneo”. O primeiro faz parte do processo de modernização na medida em que promove o asceticismo intramundano, e o segundo “é em si um elemento na civilização moderna, e tem sido profundamente influenciado por ela” (MENDONÇA & VELASQUES, *op. cit.* p. 52).

textos religiosos simples como os tratados protestantes, e muito menos as bíblias, fossem protestantes ou católicas.⁶⁴

Cabe então a advertência de Weber, de que não se pode ignorar impunemente as funções sociologicamente constituídas dos grupos de indivíduos produtores do pensamento religioso na estrutura interna da mensagem religiosa, como, por exemplo, os cleros de qualquer confissão. No caso de uma mesma formação social, a oposição entre o sagrado e o profano, ou entre a religião oficial e uma dissidência de religião, quase sempre dissimula a oposição entre as *diferenças de competência religiosa* às quais está ligada a estrutura de distribuição do capital cultural. Por isso, causa estranheza – e fúria – ao padre Santos que, estando no centro do poder, na Corte, sob o alcance do olhar das autoridades, aos protestantes (metodistas) fosse “tolerada” a propaganda religiosa. Dizia o sacerdote:

Como é possível na corte do Império da Terra de Santa Cruz, à face do Imperador e de todas as autoridades eclesiásticas e seculares se apresentem leigos [...] *denominados missionários* do Rio de Janeiro, enviados de New York, por outros tais como eles, protestantes calvinistas, para pregar Jesus Cristo aos Fluminenses.

A seita dos *metodistas*, de todos *os mais turbulentos* (SANTOS, *apud.* SALVADOR, op. cit. p. 42).

A materialização da presença protestante era então uma questão de Estado, além de Eclesiástica. O padre Santos questiona a inércia das autoridades e impõe sobre elas a responsabilidade de agir, ao passo que desqualifica os protestantes. Para isso remete à tradição, à *terra de Santa Cruz* e aos destinatários preferenciais que deveriam estar infensos a tal tipo de influência, os fluminenses. A sua estratégia de depreciar o protestantismo, de provocar os brios do povo – fluminense

⁶⁴ Este é o argumento de Brandão (1908). A Igreja Católica não proíbe a leitura da Bíblia embora não a queira traduzida em idiomas vulgares, porque se alguém tem “erudição” para ler o latim, revela-se alguém intelectualmente mais bem dotado, portanto, mas apto a compreensão do texto bíblico.

– e do Estado, associava o vínculo que fazia dos protestantes com a subversão, os *turbulentos*.

Desse modo pretendia a um só tempo construir uma prevenção contra o protestantismo, pelos antecedentes conhecidos da tradição metodista (americana), e reforçar a tradição e a catolicidade dos nativos. Segue a mesma direção a advertência de Pedavoli, com seu apelo nacionalista

Povo! Foge, fuge de súcia, desses novos *Lutheros*, desses *holandeses* redivivos, especuladores e hereges, que pretendem *reformular* esse país. (grifo do autor).

Povo católico! Povo brasileiro! Tu bem sabes que mal desabrochavam ainda os germes fecundos da tua civilização, e já uns piratas holandeses, seduzidos pela fertilidade prodigiosa do teu solo, pretendiam introduzir nesta terra dos brasis os erros funestos de Luthero e Calvino [...] bem sabes [...] que *abraçaram-se a fé e o patriotismo* [...] e repliram a propaganda protestante (PEDAVOLI, op. cit. p. 93, 140 (grifo nosso)

Não escapava, então, à retórica do padre Santos o caráter de invasão/abuso dos protestantes, contrários aos brasileiros, ao Estado (a Ordem) e à Hierarquia Eclesiástica, ou seja, à Igreja, pela agressividade que polarizava tensões. A alternativa era o enfrentamento, como foi a tentativa do movimento tradicionalista no âmbito intelectual.

As religiões se propõem a explicar e promover a consagração das instituições, papéis e identidade, como já se observou, transformar disposições originais inculcadas pelas condições de existência em um *novo sistema de disposições*. Nesse segundo aspecto está o caráter estruturante da religião: “confusão estava introjetada na mente dos próprios missionários”, entre a inoculação ideológica ou a conversão indireta por via da educação, como dizia Mendonça, ou a *base da sociedade*, como se viu, marcar o pensamento católico, e que supunha o curso de um projeto anticatólico. Observe-se:

[do breve pontifício] Tornou-se, pois, patente, pelos seus catecismos, suas constituições e suas obras que é propósito seu acabar com a Religião Católica; e por isso mover guerra a Cátedra Apostólica, centro da unidade; derrubar toda autoridade humana, construir o homem autônomo, independente de qualquer lei, desligado de todo vínculo de família e unicamente escravo de suas paixões. Bem velaram este satânico espírito da seita as truculentas revoluções da França que, no fim do século passado, abalaram o mundo inteiro e manifestaram como inevitável a completa dissolução da sociedade humana, se não fossem enfraquecidas as forças desta tão ímpia seita. (CP, 29.05.1873, p. 86) (grifo nosso).

Já fiz notar que o legislador colocou sob o título primeiro a parte relativa a religião do Império, *porque a religião é a base do direito, e por isso é a religião que sustenta o direito*.

De sorte que, suprimindo-se do mundo a religião, suprimir-se-ia juntamente a existência de Deus, e, tirada a existência de Deus, a regra do homem seria o libido; por isso que a sansão do látego e do azorrague é suficiente para guiar animais irracionais, não o é para criaturas inteligentes, cuja vontade não conhece limites na resistência que pode opor a quem tenta impô-lo com a força bruta, assim como não os conhece nos imensos recursos que lhe pode sugerir o entendimento. É por isso que a irreligião fazendo desconhecer a força do direito engendra infalivelmente a revolução.

Por conseqüência, a profissão da religião é de suma necessidade, não só para agradar a Deus, senão também para obedecer aos superiores temporais e respeitar as leis civis (CP, 08.12.1873, p. 183).

Graças a esse *novo sistema de disposições*, a religião tende a assumir uma ação prática e política de absolutização e legitimação do relativo. *Essa é a função ideológica da religião*. Somente poderá cumpri-la se for capaz de reforçar o poder material e simbólico de um determinado grupo. Faz isso na medida em que legitima, pela “consagração”, um estilo de vida singular, o qual ocupa uma posição determinada na estrutura social.

[...]o poder eclesiástico é para o poder civil, o que o sol é para a lua [...] o que a alma é para o corpo.

Assim também o poder civil, ainda quando *subordinado* ao poder eclesiástico, por isso que não participa do dom da infalibilidade, é sempre fraco na luz da sabedoria governativa, pode enganar-se e enganar, e, se tiver pretensão de ver e julgar em matérias que não são de suas atribuições, quais as eclesiásticas, corre o risco de cegar-se.

Demais, quando ambos os poderes versam sobre o mesmo objeto, em parte civil, em parte eclesiástica, não podendo este dividir-se, prevalece o eclesiástico, na sua qualidade de poder humano-divino, em competência do outro meramente humano. Isto dá-se nos bens e pessoas eclesiásticas, nas quais a sociedade civil não poder exercer os direitos que exerce sobre bens e pessoas dos leigos, por isso que violaria os direitos que tem a Igreja, de procurar a dignidade e o esplendor do culto divino, e neste caso, os direitos do poder civil, em face deste direito do poder eclesiástico, deixa de ser direito como a luz da lua diante da luz do sol não é méis luz. (CP, 08.12.1873, p. 219, 221).

Logo, removido este centro de atração, solapado esse fundamento, derrocada essa coluna, com toda certeza, infalivelmente desequilibra-se todo o mundo moral, desmorona-se todo o edifício da religião católica, despedaça-se a cadeia dos tronos e somem-se os seus elos nos medonhos abismos da revolução. (CP, 28.03.1875, p. 319).

E assim como a sede do príncipe eclesiástico em Roma foi abalada, apesar do rochedo de São Pedro, assim também *sê-lo-ão igualmente os TRONOS SECULARES*. (grifo do autor). (CP, 08.12.1873, p. 320).

Para que a religião católica pudesse produzir o seu papel legitimador, era preciso que se estabelecesse uma relação específica entre a legitimação e os *interesses* religiosos ligados a diferentes posições na estrutura social. *Interesse religioso*, para a sociologia da religião, é o interesse que um grupo encontra em um tipo determinado de prática ou crença religiosa.

Ainda quando se faça abstração da obrigação de observar a lei divina e da igreja de Jesus Cristo, de preferência as leis e constituições todos os reinos e impérios deste mundo, porque uma lei contrária lei divina e da igreja não é lei, visto que a lei é, segundo a definem os juristas – *dictamem rationis ad bonum comune* – e o que é oposto a lei divina e da igreja, nem é ditame da razão nem para o bem comum, como todos entendem: digo eu, ainda quando se prescindia desta obrigação anterior a todas as leis humanas, e se queira resolver a nossa questão, segundo a Constituição política do império, da simples leitura dos artigos há pouco citados da mesma constituição [...] (CP, 08.12.1873, p. 176).

Esse interesse religioso se dá em função do reforço que a religião vem oferecer à força material e simbólica possível de ser mobilizada pelo grupo. O que é típico desse interesse religioso aparece no discurso protestante quando da proclamação da República:

[...] receberam os eventos com alegria e entusiasmo. Os metodistas, sobretudo, se rejubilaram com a mudança de governamental, *conforme revela a documentação que possuímos*. Nos relatórios às Igrejas-Mães os missionários falam das perspectivas para o futuro em decorrência da separação entre a Igreja e o Estado (SALVADOR, 1982, p. 278) (grifo nosso).

De acordo com Bourdieu, todas as instâncias religiosas em um determinado campo religioso buscam uma posição de hegemonia, de ajustamento necessário dos indivíduos às normas, subjetivamente, com a conseqüente adoção de um *habitus* religioso. Nisso consiste o poder religioso. Segundo o mesmo autor, em apoio à Tese aqui defendida, essa dimensão não se circunscreve ao âmbito especificamente religioso, *mas corresponde também ao ajuste da vida do indivíduo a uma visão objetivamente política*.

O missionário Koger, no *Annual Report Brazilian Mission* de 1885, sobre o Partido Republicano Brasileiro, afirmava:

para grande alegria dos missionários, de modo geral alguns dos quais alimentam esperanças de progresso mais rápido para o Evangelho, em virtude do nascimento desse partido, o qual já foi contemplado com idéias grandes e liberais adotadas pelo governo. (SALVADOR, op. cit. *apud*. p. 150).

As razões do entusiasmo eram evidentes. Antes de tudo, estavam associados aos valores cultural-religiosos americanos, que informavam a mentalidade dos protestantes que para cá migravam, valores que favoreciam a sua inserção. Seriam beneficiados pela mudança no aparato legal, aproveitando “onda popular” de simpatia pelos ideais republicanos e as restrições à monarquia. Esse

“americanismo” ao qual ainda se chegará, pode ser reconhecido neste discurso de Miguel Torres:

Ah Sr. Bispo se o povo em vez de andar com imagens [...] lesse como os protestantes, os livros dos profetas, os Evangelhos de Cristo, as epístolas dos apóstolos, haveria mais fé e menos incredulidade [...] haveria [...] mais patriotismo e menos charlatanismo; e *o Brasil seria à América do Sul, como os Estados Unidos é à América do Norte* (TORRES, op. cit. p. 52) (grifo nosso).

Mais claro, impossível: “Se o povo lesse os Evangelhos haveria [...] mais patriotismo e menos charlatanismo”, cuja conseqüência seria que *o Brasil seria como os Estados Unidos*. Do ponto de vista prático, isso trazia a instauração de uma desejada nova Ordem, sob a influência americana, o que não escapou a Salvador, quando afirmou que: “*é certo*, igualmente, que a influência da legislação e dos costumes norte-americanos pesaram na elaboração da Carta Magna do Brasil” (SALVADOR, 1982, p. 285) (grifo nosso). A comparação com a experiência de outros países servia como estratégia e produzia apoios importantes para a sua divulgação, que aproveitava o “espírito de época”, associando protestantismo e república. Defendia-se Torres em relação à falsa prosperidade dos países protestantes:

Os protestantes nunca apresentaram o progresso como sinal da sua religião,
[mas] se a felicidade temporal é uma prova da verdadeira religião, então, o protestantismo, é a igreja de Cristo [...] Não consta [...] e o leitor há de concordar conosco que Exmo. e Revmo. Sr. D. Antonio [Macedo Costa] jamais provasse, uma vez sequer, ser falsa a *pretendida* prosperidade dos países protestantes (TORRES, op. cit p. 90, 91) (grifo do autor).

Era a prevalência dos valores de progresso, democracia, etc [...]. Não era uma questão acidental. Já se percebia que “o decênio 1880-1890 pode ser caracterizado, por *notável espírito revolucionário*, tais as mudanças que se

operaram na vida nacional [...]” (SALVADOR, 1982, p. 224) (grifo nosso) e supunha mais:

A igreja católica, evidentemente, olhava com apreensão o desenrolar dos acontecimentos, visto andar ligada ao velho *status quo*.
Apenas as camadas inferiores da sociedade permaneciam estranhas as novas idéias, sobretudo nas zonas rurais (SALVADOR, 1982, p. 225) (grifos nossos).

Dentre as estratégias de defesa adotadas pelo catolicismo estava a desqualificação dos aderentes ao protestantismo que, oriundos de classes mais baixas, seriam ignorantes e incapazes de compreensão das verdades religiosas, como já foi visto. Por isso, Spaulding argumenta em sentido contrário ao discurso católico ao fazer uma apologia do protestantismo como constituindo matéria de interesse também par os estratos superiores da sociedade, ao mesmo tempo em que desmentia o argumento do seu opositor, o bispo de Centúria:

Mas posso assegurar-lhe e a todos os amigos da bíblia que ele limitasse seus comentários mal-humorados aos leigos e ignorantes e ainda mais aos clérigos ignorantes, pois *senadores e deputados, presidentes das províncias, oficiais do governo e da marinha, doutores, advogados, comerciantes* e homens de todas as camadas com gratidão não fingida receberam esse Livro [...] (SPAULDING, 1841, *apud.* SALVADOR , p. 35) (grifo nosso).

Ao enfrentar o tratado apologético de Santos, demonstrava não se intimidar com os discursos contundentes do oponente, ao mesmo tempo em que apontava para certa disponibilidade social no Império para a propaganda protestante, como já assinalara Kidder, quebrando mais as resistências ao protestantismo. Todavia, fez prevalecer a estratégia de evitar a beligerância direta e a sua conformação à ordem sociojurídica do Estado, qualificando-se socialmente.

Na mesma direção vão as informações de Bagby, na obra já citada de Harrinson, que se refere a uma carta do Senador Joaquim Nogueira de Paranaguá ao missionário batista Salomão Guinsburg na qual declara:

O Barão de Tefé, o marechal Hermes da Fonseca, ex-Presidente da República, querem uma assinatura do *JORNAL BATISTA*. Ontem visitei o grande Rui Barbosa, e ele recebeu os *axiomas* e vai lhe escrever já, para agradecer-lhe e começou a lê-los imediatamente (HARRINSON, op. cit. p. 47).⁶⁵

E Torres parece irônico, ao comentar:

[...] quando um protestante se passa para o romanismo, os ultramontanos propalam que é um homem virtuoso, sábio e ladino, quando, porém, um romano aceita a religião protestante, eles exclamam: é um ignorante, um vicioso, um idiota! [...] podem ir; são pessoas sem mérito e viciosas (TORRES, op. cit. p. 55).

De fato como lembrava Charbonneau, “por escapar a contornos rigorosos”, a ideologia se enquadra na categoria de definições descritivas, como teoria fechada que encontra em si mesma a sua demonstração [...] e funciona enquanto sistema dotado de capacidade de auto-conservação [...] “Impõe, portanto, uma visão de mundo exclusivamente a partir do ângulo por ela reconhecido [...]” (CHARBONNEAU, op. cit. p. 237). Este conjunto de conceitos, de convicções, de modelos de interpretação, de motivação e de normas de ação, de parâmetros rigorosos que, “defendendo determinados interesses de uma visão de mundo desfigurada do mundo, é a essência da ideologia”. (Id. p. 238). É o que se vê em D. Macedo Costa, ao afirmar em discurso, em setembro de 1888, que: “Vós que tendes nos ombros as tremendas responsabilidades do poder, sabeis que não podeis governar sós os Brasil, precisais, e não podeis prescindir do auxílio da religião” (COSTA, *apud*, AZZI, 1992, p. 100), e no pastor Miguel Torres, que [...] Os

protestantes ensinam que há nas escrituras [...] para ser um bom cidadão [...]” e “Os reis amam seus súditos, e têm sacudido o jugo pesado e insuportável do clericalismo; os povos têm civilizados e ilustrado [...]” (TORRES, op. cit. p. 144).

Nesse contexto, apresenta-se a ideologia protestante, na lacuna aberta pela ausência de plausibilidade que viabilizava o monolitismo católico. Criações humanas, fruto de produção intencional das inter-relações pessoais e sociais, as ideologias moldam o legado cultural, dando sentido e valor aos atos pessoais e coletivos. Entendida como *um sistema de valores, conjunto de representações que opera segundo os desígnios e símbolos propostos pelo setor social protagonista [...]* (RUIZ & COOK, 1896, p. 12), que no cenário religioso do Brasil oitocentista era o catolicismo, progressivamente romanizado. Já foi visto que católicos e protestantes entendiam seu encontro como um enfrentamento ideológico.

O problema é que as *ideologias contestatórias*, como a trazida pelo protestantismo, partem para discutir os resultados concretos da *aplicação de determinados projetos sociais* destinados a responder às necessidades e à busca firme de maior humanização (RUIZ & COOK, Id. p. 59), o que torna o conflito inevitável. Tensões já abertas no estado imperial, no embate entre a Igreja e outros agentes sociais, revelam isso. Porém, em qualquer ideologia há um projeto histórico. A luta ideológica em si mesma não tem sentido. Seu significado está na contraposição de projetos históricos, que é o que aqui já foi demonstrado.

Dom José Pereira da Silva Barros que sucedeu D. Vital deixou isso evidente, quando escreveu em Carta Pastoral de 1881:

A religião verdadeira não pode senão ser uma, e a voz que a ensinar há de necessariamente ser uma, perpassando por muitos lábios ao longo da tradição milenar do cristianismo, mas que fique claro que esta única voz é a Igreja Católica, Apostólica

⁶⁵ *Os Axiomas da Religião Cristã*. Uma nova interpretação da fé batista, compilado em 1907, por Y. E. MULLINS.

Romana [...] estabelecida por Jesus Cristo, sobre os fundamentos inabaláveis de uma pedra [...] esta pedra colossal, *imóvel diante dos abalos sociais*, e é o Papa.

A Igreja Católica irmãos, e filhos diletíssimos, é uma sociedade perfeitíssima, instituída pela autoridade de Jesus Cristo de tal modo que todos os que entram no grêmio pela única porta do batismo vão encontrar o sistema todo estabelecido, e impondo-se tal qual legislou o Eterno Fundador. Não é uma instituição que possa ser modificada, segundo o pensar dos seus membros, a semelhança de instituições puramente humanas, pelo contrário, *os seus membros são os que tem de amoldar seus pensares às verdade (sic) que formam o rico tesouro das crenças ensinadas pelo Redentor* (CP, 07.11.1881, p. 16) (grifo nosso).

Como fato social e como uma “teoria pragmática que visa à inserção de membros de uma sociedade em suas atividades práticas, a fim de que o corpo social funcione bem”, (LIBÂNEO, 1977, p. 78), demanda para seu “bom funcionamento” a inevitável *promoção de um conjunto coerente de idéias e valores* que fazem a função de princípios *explicativos reguladores* ou *normativos*, para a ação ou a *práxis* política (RUIZ & COOK, id. p. 242) (grifo nosso). Assim, em função da tradição, “o humano passa a ganhar um valor inquestionável imposto a todos e o histórico é elemento de dominação congeladora da história” (BOFF, 1982, p. 121, 122). A este respeito o já mencionado A. G. Simonton, pioneiro do presbiterianismo brasileiro, dizia:

Estou no momento otimamente hospedado pelo Barão de Piracicaba, que me parece ser um homem excelente. Conversei ontem com ele sobre alguns temas religiosos e verifiquei que é liberal e bem informado. É inimigo de qualquer forma de despotismo, e demonstra haver absorvido o espírito do evangelho (SIMONTON, 1861, 12.02).

O que Simonton associa com o *espírito do evangelho* guarda relação com ser “liberal bem informado e inimigo de qualquer forma de despotismo”. Tal postura Simonton encontrou em outros setores das elites brasileiras, como aconteceu com a descrição que foi feita dos batistas, e o mesmo se deu em

Pernambuco com os missionários John R. Smith e James Fanstone, conforme já foi mencionado no capítulo precedente.

Ao estudar a história das idéias filosóficas no Brasil, Antonio Paim sugere que, com a herança Lusa, a incorporação do liberalismo político exigiria que se tentasse fazer do empirismo filosófico um *sistema* para nele inserir o ideário liberal.

Diz ele:

A despreocupação com a organicidade do saber e o abandono virtual da idéia de sistema, que ocorrem no ciclo de predomínio do empirismo mitigado, só aparentemente equiparam-se ao *fenômeno que tinha lugar nos países protestantes*. Ali, a *compatibilização profunda entre os diversos segmentos* (religião, moral, política, filosofia, ciência), que ensejavam cada um, investigação autônoma, se fazia através dos novos princípios postos em ação pelo protestantismo, notadamente a solução do problema teodiceico (PAIM, 1980, p. 237) (grifos nossos).

Mas o ambiente social brasileiro não estava completamente apto para mudanças abruptas em seus valores e tradições seculares, sobretudo para aquelas associadas à religião. Ao protestantismo ainda estavam associadas muitas idéias de caos e anomia social. Souza e Albuquerque escreveram na imprensa sobre essa conjuntura associada ao liberalismo:

[...]significação que o mundo hoje lhe atribui: isto é, *um sistema moral* que se quer aplicar as *normas políticas* da sociedade, referindo-se menos a forma de governo que aos *princípios* que a devem regular e suspeitamos que nem todos os nossos liberais nem todos os conservadores andem isentos de tais princípios (OC, 10.05.1872) (grifo nosso).

Entendiam igualmente os tradicionalistas pernambucanos, na expressão de Soriano de Souza, que o liberalismo possuía uma ameaça “[...] onde se torna possível o desenvolvimento prático das conseqüências a soberania popular se resolve no despotismo da comuna. O liberal afirma que todos os cidadão são iguais; o comunismo infere: *logo todas as propriedades são comuns*” (OC, 30.08.1871).

A sociedade latino-americana guarda suas marcas referenciais do mundo medieval, hierarquicamente dividido. As estruturas de dominação criaram a mentalidade de homem dominado, a qual operava em duas frentes: a sacralização do *status quo* e sua identidade com a vontade de Deus. (AZZI, 1987). O protestantismo deslocou a ênfase das estruturas para o indivíduo: o Pietismo (Cf. MACIEL, 1974). Ao abandonar as estruturas como referência criava o germe de uma forma de pensar que colocaria em questão a Ordem Social.

Quando a organicidade da visão de mundo religiosa cede lugar a explicações seculares do social que vem ao encontro das novas relações sociais contratualistas que surgem com a burguesia, com o enriquecimento crescente da esfera pública, cujas bases passam a ser o pluralismo não somente religioso, mas também político (PAIVA, op. cit. p.15).

A cidadania surgiu quando o indivíduo passou a ser o fundamento ontológico do Estado moderno, na medida em que valores como liberdade e igualdade deixaram de ser abstrações filosóficas para ser materializado constitucionalmente. O grau de cidadania pode operar como um indicador das relações sociais construídas, do nível de processo civilizatório e da organização do Estado, afirma Paiva. Essa questão “civilizatória” era chave, pois dizia respeito à ordem do mundo, e ao lugar do sujeito no mundo (constitucionalidade, cidadania, etc.). Dizia o nosso diocesano:

Veja o nosso bom e católico povo pernambucano, a que medonhos abismos pretendem arrastá-lo aqueles que gratuitamente [...], arvorando-se em seus libertadores, seus civilizadores, seus guias. (CP, 01.06.1873, p. 33).

Para estabelecer o seu trono no meio da sociedade, houve sempre governos e monarcas cristãos que respeitaram-na e acataram-na[a igreja] como Rainha das Nações. Mãe, mestra e *educadora dos povos civilizados* (CP, 01.06.1872, p. 205) (grifo nosso).

Segundo o *IMPrensa EVANGÉLICA*, esse papel era criticado na prática da Igreja. Dizia o jornal que “no Brasil seu empenho especial parece ser desacreditar a religião cristã, *nulificar a educação* a semear discórdia” (IE, 04/74).

Tem-se afirmado que o Evangelho é anunciado pelo cristianismo protestante como “fonte permanente de renovação espiritual e política [...]. sem nada ocultar do que julgue ser a contribuição e as responsabilidades comuns ou respectivas dos cristãos de todas as confissões” (BIELER, 1990, p. 43). A opção republicana pela igualdade parecia ideal, novo modelo de ética social que pretendia que as instituições básicas fossem apenas justas, conforme os pressupostos da religião, o que levou a afirmação de Salvador de que:

é escusado dizer que “os protestantes viam com simpatia o desenvolvimento do republicanismo, embora estimassem o Imperador. É que, não só tinham obtido algumas vantagens através das medidas propostas por membros deste partido, como depositavam nele a esperança de melhores dias.

Por isso, os protestantes, embora tivessem grande simpatia com o velho monarca, *aderem também ao movimento* [republicano], pois existem muitos entraves a realização das concepções evangélicas (SALVADOR, 1982, p. 149, 252) (grifo nosso).

Embora Crabtree sustente que os protestantes “quase nenhuma influência exercem *diretamente* em termos de vida política”, o autor desta Tese tem opinião contrária, por razões já aqui expostas, opinião que parece ser também a tese defendida por Vieira (1980) e Salvador (1982), e o próprio Crabtree se corrige. O fato de que exerciam uma influência que não se acha mais amplamente documentada não significa uma não-influência, e é quase impossível pensar um Senador do Império lendo a bíblia, como narrava Guinsburg, sem que nenhuma “influência”, de qualquer ordem, o alcançasse. O fato de lê-la “contra” a orientação da Igreja já é por si mesmo um indicador. Com tanta literatura espalhada no Império em quase cem anos, alguém certamente se perguntava: o que é, quem

trouxe, quem são, o que querem, por quê, que significa minha posição [...] em outras palavras, quem são esses protestantes entre nós? Por isso os protestantes

[...] receberam os eventos com alegria e entusiasmo. Os metodistas, sobretudo, se rejubilaram com a mudança de governamental, conforme revela a documentação que possuímos.⁶⁶ Nos relatórios às Igrejas-Mães os missionários falam das perspectivas para o futuro em decorrência da separação entre a Igreja e o Estado (SALVADOR, op. cit. p. 278) (grifo nosso).

Essa mudança na Ordem Social, desejada e em certa medida “promovida” implicava a afirmação de quatro princípios caros ao protestantismo e associados à modernidade: individualismo, republicanismo, democracia e liberalismo.

Há “uma cultura política específica dos protestantes [...] alérgicos ao coletivo. Esta noção é incompatível com a sua preocupação com a individualidade” (BIELER, op. cit. p. 29), que o homem assim situado diante de Deus traduz sua fé na vida social. O calvinismo é de tendência mais revolucionária, o espírito democrático do espírito agita o calvinismo desde a Reforma. “Onde há um calvinista há um revolucionário”.

A despeito da secularização, havia uma sobrevivência da típica influência confessional e religiosa, como indicou Maritain sobre o comportamento dos homens. Quando se põem em evidência certas virtudes estimuladas pela Reforma, isso não significa que os protestantes possuíssem o monopólio de tais valores. Revolucionário, semente de liberdade individual contra os conformismos religiosos, sociais, políticos, são os elementos que encorajam a mobilização e a inserção social. “Que Deus impeça que sejam em qualquer momento levados sob a influência da superstição, escravidão e beatice da Idade Média, ou amedrontados

⁶⁶ Já fizemos uma referência à disponibilidade de fontes. No caso metodista, contatamos o Arquivo Geral da Igreja Metodista nos EUA, sendo informados que a documentação referida não estava disponível.

pelos horrores de *uma inquisição de seu direito individual, liberdade para ler, julgar, e falar sobre todos os assuntos*”, suplicava o missionário Spaulding. (SPAUDING, 1841, *apud.* SALVADOR, p. 292) (grifo nosso).

Esse discurso emancipacionista estimula o enriquecimento social. A noção de ordem hierárquica, herança da antiga Roma pagã, depois da latinidade como um todo, termina por estimular que o *catolicismo baseado na tradição assegure a permanência da Ordem* contra as “subversões” que mantêm o povo em tranqüila e voluntária ordenação, conforme indicou Azzi na sua discussão sobre “o mundo dado” (AZZI, 1987). No âmbito religioso como no âmbito temporal, no regime teocrático como em regimes cesaropapistas, a autoridade vem de cima. Com a Reforma, essa associação com individualismo desenvolvido depois pelo liberalismo econômico, e mais tardiamente nos países latinos; o modelo democrático vai se instalar, não sem oposição.

Em outras épocas, irmãos e filhos caríssimos, o catolicismo viu-se sucessivamente assaltado, ora pelo ódio implacável das potências infieis, ora pelas argúcias e sutilezas dos hereges e inovadores, ora pela corrupção dos costumes e vis paixões dos maus católicos; mas, na luta atual, todos os seus inimigos acometeram-no a um tempo. Homens, povos, nações, ontem separados pela diversidade de interesses, de costumes, de crenças, de raças e desde muito divididos por antigos ódios, antipatias e preconceitos de origem, hoje se congregam, se estreitam em apertado amplexo, se arregimentam debaixo do mesmo pendão, e, impelidas por certa força motriz de certa mola oculta e misteriosa, ei-los de comum acordo, ardentemente empenhados nesta perseguição sistemática, sabia, e habilmente dirigida, cujo intento abominável, execrando, ímpio, e, se possível fora, digamo-lo com o apóstolo da caridade: - a destruição de Jesus cristo, isto é, a negação da sua divindade e o aniquilamento de sua obra: *solvere jesum*.

O vulcão latente, que a muito rugia medonho por baixo dos inabaláveis fundamentos do majestoso edifício secular da igreja católica, levantado pela mão onipotente de Deus, fez irrupção final no norte antigo continente; e de suas crateras hiantes vai arremessando lavas candentes sob os demais povos da Alemanha, sobre a Áustria, Suíça, Itália, Espanha, e até quem o diria! Sobre as risonhas plagas do novo mundo, sobre o México, Guatemala, Venezuela, Peru, Brasil [...]. ah! com que dor, com que mágoa de nossa alma pronunciamos, nesta triste

circunstância, o doce nome da pátria querida (CP, 12.06.1874, p. 267, 268)

Na teoria protestante, a responsabilidade individual torna o sujeito delegado da autoridade divina e fundamenta a vida comunitária, na contra-mão dessa descrição de D. Vital. No protestantismo, a autoridade que procede de Deus é dada ao povo, e por esse delegado de baixo para cima às autoridades políticas.

A era moderna com sua tremenda criatividade resultou da reunião da fé protestante com a humanista; vieram daí as idéias modernas de tolerância, da educação e da democracia; vieram também daí a energia e os alvos da época da 'livre empresa'. As implicações práticas da teoria da harmonia natural tornam-se especialmente claras quando se observa o contraste entre os pressupostos sociais e metafísicos da era protestante-humanista em comparação com os da época católica. O catolicismo sempre dependeu da hierarquia supostamente baseada na hierarquia ontológica do ser. Procurou fazer com que o sistema hierárquico controlasse todas as esferas da sociedade. Nos países onde o catolicismo dominou como na Itália e na França, conseguiu diminuir os focos de resistência dessas idéias. A era protestante-humanista tem dependido de uma certa harmonia oculta. Dessa forma o protestantismo tem demonstrado maior cooperação e harmonia com as esferas culturais autônomas do que o catolicismo (ADAMS, in TILLICH, 1992, p. 294).

Tal "descrição" do protestantismo reafirma a relação do mesmo com o mundo moderno e indica uma revolução nas idéias referenciais de uma época, ao apontar para o deslocamento progressivo das ações humanas na absorção desses valores da modernidade burguesa.

Como foi mencionado no catolicismo, a autoridade desce do alto até o fiel, uma vez que o Magistério detém o depósito da graça e o poder sagrado e, apropriando-se dele, faculta-lhe a distribuição social desse mesmo poder. Sob o aspecto psicológico, contribui intensamente para sagrar as hierarquias eclesiásticas e, por conseqüência, as hierarquias políticas. Assim, o espiritual comanda e ordena o temporal, a grande polêmica que explodiu no Segundo Reinado.

Na visão católica medieval, *a autoridade do poder civil só alcançava legitimidade por delegação do poder religioso* (BIELER, op. cit. p. 58) (grifo nosso). Conforme as concepções tradicionais prevalecentes da Idade Média, os poderes político e religioso estavam condicionados pelo exercício hierárquico, por isso a Reforma calvinista chocou-se, mesmo em territórios protestantes, com a permanência desses antigos esquemas inseridos nas mentalidades mais conservadoras, sobrevivência na modernidade, que desaguou sobre o próprio protestantismo⁶⁷ (BIELER, 1990, p. 61) (Cf. SKINNER, 1997; GUENÈE, 1981). A Reforma pode ser considerada ao mesmo tempo fruto e depois causa determinante de uma efervescência espiritual e política. A renovação da religião trouxe um novo estatuto para a sociedade.

A secularização do século XVIII acabou por deixar um profundo vácuo religioso insuportável ao homem, que engendrará as ideologias substitutivas dos tempos modernos que ocuparão o lugar da fé cristã.

Se, no limiar dos tempos modernos, a Europa sofreu um abalo cujos efeitos estão longe de serem exauridos, é porque a consciência dos homens viveu um drama espiritual, do qual saiu tendo encontrado, *numa completa dependência para com Deus*, o segredo de *uma liberdade moral*, da qual deviam nascer todas as *liberdades modernas*.

Por mais imprevistas aos reformadores que tenha sido as conseqüências sociais e políticas que a Reforma deveria provocar, elas se achavam implícitas, todavia, quer na atitude que eles haviam assumido com relação a Igreja, quer das doutrinas segundo as quais formularam sua fé. (PAIVA, op, cit p. 41).

Pernambuco não era cenário diferente daquele em que se esperava que *a consciência dos homens vivessem seu drama espiritual*, buscando uma *liberdade moral* da qual deviam nascer todas as *liberdades modernas*, e todas as inquietações registradas já em 1817, por exemplo, como foi dito no capítulo anterior.

⁶⁷ Por exemplo, os enfrentamentos de J. Knox na Grã-Bretanha episcopal. *Portanto, a guerra aos protestantes de tradição democrática tinha motivação política e não só religiosa.*

Um dos pressupostos básicos, o chamamento individual, faz de cada indivíduo uma pessoa única e inteiramente *responsável por si mesma*. Tal responsabilidade fundamental do sujeito deve ser exercida *em todos os domínios da vida*, primeiramente diante de Deus e é distinta de uma liberdade inconseqüente, pois leva ao sacerdócio universal, base da concepção democrática da Igreja e da sociedade, a qual estará presente nas formulações do individualismo protestante.

No pensamento protestante, as autoridades políticas têm uma vocação particular, e sua missão é *distinta* daquela da igreja, que tem uma tarefa mais importante que é aconselhar o magistrado, recordando-lhe que é ministro de Deus, em um modelo alternativo e não-emancipado da tradição católica de *sacralização da ordem* política. O jornal *O PAÍS* teve uma matéria reproduzida em *METODISTA CATÓLICO*, em 1886, na qual o articulista afirmava: “A igreja do Estado é sempre um mal, e hoje já sem razão de ser” (MC, 01.01.1886).⁶⁸

Em razão disso, vê-se que o sujeito não é criador por si mesmo dos valores que o fazem viver mas antes, está constantemente ameaçado por todas as formas de perversão social, às quais ele só pode resistir como produto de ética que deve ser incessantemente renovada por uma fé, capaz de reconstruir e transformar a vida individual e coletiva. Diz então o articulista: “Não nos iludamos sobre a verdadeira religião de Cristo [...] práticas e cerimônias (com que) (sic) os concílios e os papas foram fanatizando os povos” (IE, 11/73). Dos bispos se diz serem os “seus atos arbitrários, despóticos, anticristãos, que ofendem os direitos naturais, sociais, civis e religiosos do cidadão [...] São porém os frutos do sistema que o dito prelado solenemente jurado manter e cumprir” (IE, 03/73), e continua:

⁶⁸ Criado em 01 de janeiro de 1886, o *METHODISTA CATÓLICO* se propunha a “fraternizar com todos os crêem em Deus e amam a Nosso Senhor Jesus Cristo (AMIGOS DA VERDADE) ...

o católico não pode pensar ao seu bel-prazer (livremente) e outros homens o fazem (protestantes, liberais, livre-pensadores) é infringindo grave escândalo a regra da Cúria papal” a religião católica é imposta pela força, se não fosse coercitiva sua prática “a nada adiantaria interditos e excomunhões. (IE, 04/73).

o povo está cansado de ser ludibriado [...] por uma hierarquia tão corrupta como despótica, que a muito não lhe merece nem confiança, nem respeito, nem simpatia (IE, 08/74).

[É inevitável], sobre o falso nome de religião de Cristo, a beatífica Cúria Romana violou o sagrado depósito da fé... reconhecido que sua perigosa e balofa doutrina é o que tem concorrido eficazmente para o quebramento moral dos espíritos em matéria de religião (IE, 12/73).

A obediência dos cidadãos à autoridade política constitui, portanto, um dever não somente cívico mas religioso, um dever de consciência, de consciência teologicamente esclarecida. E disso cuidavam os protestantes. Acusados de perturbar a ordem, pelo *O APÓSTOLO*, e que “depunham contra a civilização dos povos” (OA, 12.11.86), o missionário Ramsom desafiou o padre Santos para ir ele ou qualquer outro aos eventos metodistas e conferir se “os metodistas não eram ateus, *nem desprezadores das leis do Brasil*” (SALVADOR, 1982, p. 79).

Assim, compreende-se que o ímpeto revolucionário sem um motivo moral imperativo é uma ameaça à ordem. Era essa a moral à qual se opunha o catolicismo. Por outro lado, “as perseguições de que foram vítimas os protestantes contribuíram intensamente para estimular suas reflexões sobre os direitos e limites do poder civil”. (BIELER, op. cit. p. 65). Tal demonstração ajuda a compreender o entusiasmo com “o martírio” que as perseguições traziam aos protestantes. O missionário batista William Bagby, em várias ocasiões assim se refere:

Creemos que ele é, indubitavelmente um covarde. [o policial que o prendera na situação anterior] Ele foi repreendido, com ordem de nos proteger. O Chefe de Polícia também prometeu proteção, particularmente em ocasiões de batismos [...].

Várias reportagens têm aparecido nos jornais em nosso favor. Cremos que o trabalho tomará até um novo ímpeto, como resultado desta perseguição (BAGBY, *apud.* HARRINSON, *op. cit.* p. 37) (grifo nosso).

Em outra ocasião:

Eles publicaram vários artigos contra nós, pedindo a polícia que proibisse a nossa pregação, nos denunciando abertamente. O missionário presbiteriano, Sr. Blackford, recebeu também sua quota de injúrias e está agora dando ao romanismo alguns fortes golpes pelos jornais. *A atenção pública está se voltando para nós, e isto é benéfico* (BAGBY, *apud.* HARRINSON, *op. cit.* p. 39) (grifo nosso).

Historicamente, tem sido uma experiência repetida. Onde as perseguições fizeram sobreviver em ambiente hostil os protestantes e onde eles não eram autoridades, governo, ou poder, maior foi a discussão em torno dos seus direitos e os dos governos, e a perscrutar-lhes a origem. Foi na esteira de tais discussões que o princípio da soberania popular foi sucessivamente desenvolvido por inúmeros autores. Guardadas as devidas proporções foi o caso de Pernambuco. Tendo seus livros confiscados, como não perguntar: “Por que não posso vender bíblias? Sobretudo, quando outro tipo de literatura heterodoxa era circulante no cenário intelectual de Pernambuco. E foi constante a pergunta: O que diz a Lei? Como entendê-la? A quem cabe a sua aplicação? Como narrou A. G. Simonton, igualmente procedeu J. R. Smith em Pernambuco: “Na segunda feira procurei o Dr. Pacheco para informar-me sobre as leis que regem ensino e ele me recomendou que arranjasse uma licença ou dispensa. Marcou-me hora no sábado par ir buscar a licença”.(SIMONTON, 1861, 26.11.59).

Mas a Igreja Católica também tinha a sua perspectiva nos debates pela imprensa, aos quais ainda se voltará. Dizia D. Vital:

A imprensa é, com efeito, o grande canal por onde se escoam no seio da sociedade todas as imundices da maçonaria; *é por ela*

*que todas as doutrinas perniciosas, todos os princípios subversivos, todas as idéias revolucionárias, todas as calúnias, aleives e falsidades, defluindo dessa fonte impura, sentina, no dizer de um grande pontífice [Gregório XVI *Mirari Vos*], de todas as heresias, de todos os sacrilégios e blasfêmias se comunicam aos indivíduos, aos povos, as nações, e infestam o mundo em peso. (CP, 28.03.1875, p. 333) (grifo nosso).*

O que importa reter é que, “ao lado do Papa e do Imperador que disputavam na Idade Média o governo do mundo, a Reforma fez despontar em cena um novo ator”, aquele que até então era galardão da luta entre aqueles os dois: o povo, ou, mais precisamente, “*os povos, as nações*”, segundo Bieler. E a imprensa protestante, em nosso caso brasileiro, vai referir-se a um *povo* cansado de uma hierarquia.

Esse novo tipo de Igreja era, para os governos monárquicos dos tempos modernos, difícil de aceitar. Ele oferecia aos fieis, e mesmo a outros, modelo mais adequado que a monarquia para a organização da comunidade. Ela tornou, também, mais fácil a evolução para uma sociedade democrática nas regiões onde o calvinismo foi adotado, como nos países anglo-saxões. A ausência do modelo calvinista tornou mais difícil e, também, mais tardia esta evolução nos países que continuaram fieis ao catolicismo, como a França (KINGDON, 1990 *apud*. BIELÉR, *op. cit.* p. 74).

Educação familiar, instrução pública popular, que preparam as mentalidades, constituíam o insubstituível terreno sobre o qual poderiam crescer as virtudes cívicas e, mais profundamente ainda, quão importante é a visão do homem e da sociedade que veiculam essa educação e essa instrução pública. Nesse particular, ficam mais evidentes os conflitos ideológicos sobre o formato e o destino da prática educativa.

Segundo D. Vital:

Nós, católicos, entendemos, queremos e promovemos com todos os nossos esforços, a união da Igreja com o Estado, como a entende e a exige aquele Supremo Senhor, a quem devem obedecer igualmente a igreja e o estado [...]

[...] separar em uma sociedade católica a igreja do Estado, é matar a sociedade *ipso facto* em quanto católica, e depois, também enquanto sociedade. (CP, 08.12.1873, p. 236).

Ali, tentam separar o estado da igreja, impor o casamento civil, abolir ou desconhecer certos direitos inalienáveis da igreja de Jesus cristo, confeccionar leis opressoras da consciência católica, promulgar editos destruidores da divina *autonomia da nossa religião* sacrossanta, e pretendem, ao mesmo tempo, que o Sumo pontífice tudo aprove, sob pena de mais tristes calamidades! 327

O ensino secular livre, ensino gratuito obrigatório são meios de que ela lança mão, para ir direto a mocidade, assenhorear-se dela e infiltrar-lhe nas veias o veneno da impiedade (CP, 28.03.1875, p. 327, 352)

Segundo o pensamento protestante, não havia equívoco: “no Brasil seu empenho especial [do catolicismo] parece ser desacreditar a religião cristã, *nulificar a educação* a semear discórdia” (IE, 04/74) (grifo nosso). E, no dizer de Selaro:

A relação entre progresso e educação estava, portanto, bastante arraigada não só na mente dos missionários como de muitos brasileiros ilustres [...]

[...] Outros. Visconde de Itaboraí e Luiz Pereira do Couto Ferraz, Ministro do Interior (1855) [admitiam] introduzir livros escolares americanos.

[E era do conhecimento de todos]. A educação desenvolvida nos colégios protestantes extrapolava os limites de uma expressão evangélica e englobava toda uma concepção de vida [...] (SELARO, 1989, p. 158, 162)

Depois da questão do individualismo, apresentam-se com veemência os valores democráticos. Aproveitando a última referência, a filosofia da educação, é preciso lembrar que o missionário Eduardo Lane, fundador do colégio presbiteriano em Campinas, em entrevista ao jornal *CORREIO PAULISTANO*, em novembro de 1889, afirmava:

Em 19 anos de existência, esta escola tem sido repetidas vezes acusada de constituir um foco de democracia. *Nunca o negamos*. Temo-nos sempre esforçado para inculcar, no espírito dos alunos, certa independência de caráter e sentimentos da mais ampla liberdade moral, intelectual e política – liberdade cujo corolário é uma *responsabilidade* correspondente. Julgamo-nos, pois,

dispensados de transmitir uma experiência mais formal da nossa cordial adesão aa nova ordem de coisas. Viva a república Brasileira (GOLDMAN, 1972, p. 17).

A revolução democrática permite aferir a influência profunda da religião sobre as estruturas mentais (e de suas formas eclesiais, principalmente), sobre as estruturas políticas, e destaca, em sentido inverso, a influência dos grupos sociais e das diferentes classes da população sobre as mentalidades *e a seleção preferências das estruturas religiosas*.

Protestantismo e democracia conheceram sua melhor forma dentro da organização americana. A ocupação da América coincidiu com um período de reorientação religiosa. O homem-indivíduo, já estimulado pelo “mundanismo” da Renascença, pelo individualismo mencionado, não encontra realização possível na antiga ordem. Em tal ambiente, o desenvolvimento de um pluralismo religioso difuso era inevitável. Doutrina, liturgia, culto, forma de governo, relação Igreja-Estado, tudo estava em processo de reorganização. “O que aconteceu foi um novo conceito de associação eclesiástico-político” (NICHOLS, 1963, p. 7).

Os quatro milhões de protestantes desenvolvem um modelo novo de relação com o Estado, o sistema voluntário.⁶⁹ Esse desenvolvimento se fez sob a égide da ideologia religiosa já apontada, a fé na capacidade humana, que diferenciava o protestantismo do providencialismo tridentino, associada à fé nas possibilidades intelectuais e na liberdade espiritual. O calvinismo impôs seu ativismo, mas cedo as condições de vida na América questionaram a rigidez do dogma calvinista (predestinação), com resposta no deísmo e nos avivamentos religiosos (Cf. MENDONÇA, 1983).

⁶⁹ Esse sistema voluntário significava que, embora tivesse cessado a ligação oficial entre a Igreja e o Estado, a religião era um interesse tão absorvente para parcela tão grande da população que a

A independência política demandava o casamento com a liberdade de escolha do próprio destino, em que a liberdade deve ser promovida como valor individual e social. Mostra-se claro, ainda, que o estatuto filosófico fica inibido em relação ao aspecto jurídico: “Fazer respeitar a liberdade da consciência porque nela se resume a vida moral do indivíduo”. (IE, 12/73). Essa soteriologia trouxe um novo *status* religioso.

Esta transformação emocional trouxe um impacto tremendo sobre toda a sociedade americana e sobre a jovem democracia. Produziu uma igualdade como jamais poderia ser prescrita por Declaração, Constituição, estatuto, lei ou decreto.

[...] a noção de salvação é o de verdadeiro estado de liberdade [...] liberdade a disposição de todos, ...verdadeiras igualdade entre os homens. [...] A liberdade cristã foi para muitos a grande exemplificação e instrumento de democracia (NICHOLS, op. cit. p. 47, 50).

Segundo Troeltsch, o cristianismo não é inteligível sem a história dos influxos sociais do seu ambiente. Ele examina as necessidades ligadas à existência de comunidades cúlticas e como explicam o desenvolvimento do dogma, como a ética da igreja tem exercido influência social ao determinar formas de organização política, jurídica, econômica e sociocultural.⁷⁰

O protestantismo se entende como responso a uma palavra viva manifesta em livros sagrados, das quais derivam suas práticas comportamentais, daí sua preocupação primária com a pregação da Palavra de Deus. No protestantismo, a comunidade é a imagem da situação existencial dos fiéis diante de Deus (Cf. MEHL, 1969), daí a ênfase protestante na distribuição de bíblias.

influência se manifestava em toda parte, como por exemplo, na legislação contra a blasfêmia, os juramentos, os dias de oração, a bíblia nas escolas, as orações públicas, etc.

⁷⁰ O estudo da sociologia da religião⁷⁰ dá conta da extensão das interações sociedade-cultura-religião, por uma trilha sociográfica ou de sociologia descritiva, tipológica, por meio de vinculações internas (estudando as relações entre certo número de elementos específicos), microsociologias (natureza e qualidade das relações que se mesclam entre os membros de um grupo), e a sociofenomenologia, que evita tratar indistintamente das diversas expressões religiosas.

Neste contexto, a tradição puritana é mais evidente.

É, sobretudo, no Novo Mundo que os descendentes espirituais de Calvino, aliás, muito diferentes entre si, *mas todos em marcham para o mesmo horizonte político*, vão estabelecer formas de democracia que terão até os nossos dias e para o mundo inteiro as mais decisivas conseqüências (BIELÉR, op. cit. p. 84).

O projeto de sociedade protestante propugnava um espaço onde se pudesse vivenciar ampla liberdade de consciência, de modo a dotar a sociedade de estatuto completamente novo, a democracia.

Importa dizer que ao lado da fé do cristianismo reformado americano, que moveu as transformações na ótica social da época, havia também, subjacente, *a ideologia filosófica-religiosa americana, produto da secularização do pensamento ocidental no fim do século das Luzes*. Derivada da fé cristã, essa filosofia tornou-se uma espécie de *deísmo otimista*, muito propalado naquele tempo, segundo o qual as aptidões humanas naturais tornam o cidadão capaz de conhecer a Deus, pela mediação de Cristo, e a “gerar uma sociedade guiando-se exclusivamente pela razão e seus instintos”. Uma fé no *progresso* ininterrupto.

Quem, por exemplo, haveria de pensar que *as idéias liberais* esposadas por Isaac Newton e John Locke, ingleses, e pelos iluministas franceses Voltaire, Rousseau, Augusto Comte, Darwin e tantos outros, *teriam conseqüências para o Brasil no século XIX, facultando a introdução do protestantismo?* As mentes pensantes se agitam. A imprensa tona parte destacada (SALAVADOR, 1982, p. 13) (grifo nosso).

Os puritanos rejeitaram a hierarquia social como sendo nociva, pois cada homem deve ser livre em suas escolhas e responsável por seu destino, como mostrou Wriqth. A descentralização das decisões deve ser a mais ampla possível no nível de cada homem, empresa, município, etc. *Essa fé na capacidade humana, no*

progresso espontâneo da humanidade, condenada por D. Vital, caracterizará a ideologia do liberalismo, assim como os diversos socialismos. Se a liberdade é indispensável ao exercício da vocação para o trabalho, não pode ser considerada isoladamente, independentemente da justiça e da solidariedade.

Tipicamente há o metodismo sob a influência do pietismo, o qual influenciou fortemente o protestantismo americano e, por decorrência, o brasileiro. Com a sua concepção de vida cristã “aquecida”, não intelectual, com a superposição da emoção em relação à razão, arminianiana, colocou a *ênfase na liberdade humana*, na decisão individual e no estilo puritano, em que a conversão individual é a chave para qualquer reforma social (Cf. MACIEL, 1974; REILY, 1981).

Os princípios do voluntarismo conversionista e do perfeccionismo pessoal associados ao puritanismo buscaram *produzir uma sociedade perfeita* – o Reino de Deus na terra – que deveria atingir *outros povos*. Essa *foi a razão inicial das missões* – o “destino manifesto” da sociedade norte americana (SELARO, 1989, p. 176) (grifo nosso).

As idéias políticas mais importantes do homem ocidental são as convicções que encontram enraizamento último no ponto de vista grego a respeito do mundo. Se o homem ocidental crê que tanto o mundo em geral como o indivíduo são uma ordem racional, moral, eterna, então ele é levado a assumir que a vida social do homem também é essencialmente esta estrutura racional (WRIGHT, op. cit. p. 46).

O espírito messiânico traduzido nesse Destino Manifesto atrelou definitivamente o protestantismo à cultura. Para cá vieram as discussões americanas, com a propagação dos valores que só lentamente levariam em conta as diferenças havidas em função da colonização portuguesa. A conversão passou a ser sinônimo de mudança dos hábitos culturais brasileiros, condenados como ligados ao paganismo do catolicismo, adotando o modelo ianque que os identificava e desprezando toda expressão cultural latina (Cf. MOOG, 1978; PAIVA, 2003).

Ambos os sistemas religiosos, se viam portadores do monopólio do conhecimento natural e filosófico da história, quando reputavam falso todo conhecimento que não se derivasse da fé como a entendiam, e que fundava, como já foi visto, suas ideologias (Cf. RUIZ & COOK, 1986).

Assim entendia, por exemplo, Soriano de Souza, que entre duas religiões uma necessariamente é falsa; todavia, “o Estado deve ter uma Religião e convém que essa religião seja verdadeira”. Efetivamente, não somente uma religião, uma verdade, um dogma religioso é falso, mas a cosmovisão que oferece fundada nesses pressupostos também, portanto o cristianismo protestante era inadmissível.

Em todas as formas protestantes, o elemento religioso teve de se relacionar com o elemento secular e se deixar questionar por ele, para que o elemento eterno fosse expresso em relação à “presente situação”. “O poder formativo do protestantismo se expressa não somente na dimensão religiosa, mas na totalidade da existência pessoal, social e intelectual da civilização ou da cultura” (MENDONÇA, 1997, p. 107).

O pecado do homem é tanto voluntário como constitutivo, bem como individual e social. Por estas razões o homem não pode confiar em sua própria capacidade inata, nem sobre as suas estruturas sociais com o propósito de atingir a plenitude da vida, pois tanto ele como elas estão sob condenação divina (WRIGTH, op. cit. p. 77).

Segundo Mendonça, os séculos XVIII e XIX mostraram a contínua acomodação do protestantismo à moral burguesa, secularizada e iluminista, se constituiu sua disciplina na sanção dessa moralidade. E fez da conversão um processo de *remodelação do indivíduo ao novo tipo de sociedade necessária à ideologia do progresso*.

No Brasil, por exemplo, os missionários protestantes conseguiram contribuir para o progresso e a modernização com a sua mensagem de individualismo e

secularização da sociedade, que culminou com a proclamação da República.⁷¹ “O individualismo foi, sem dúvida, um dos elementos do protestantismo que mais contribuíram para a mudança necessária ao progresso e ao mundo moderno” (MENDONÇA, 1997, p. 129). O problema do pecado é seu caráter faccioso dentro da sociedade, ou então a “sua capacidade de submeter a sociedade inteira às forças e fins demoníacos” (WRIGHT, op. cit. p. 62).

A doutrina opera como “determinante de estrutura social, das condutas coletivas, estilo de piedade e de vida e reações dentro a sociedade universal.” (MEHL, 1974, p. 7). Tal determinismo doutrinal não é o único elemento na organização da comunidade. Na mensagem que se anuncia estão contidos os princípios e normas organizacionais da vida social. A Reforma situa-se exatamente no momento em que a secularização começa a se fazer sentir.⁷² Em uma consciência coletiva, a intenção tem seu peso, ainda que não chegue a fazer-se realidade concreta, porque orienta a conduta, anima a organização e mantém no seio do grupo uma tensão que lhe impede de ceder a outras determinações” (MEHL, op. cit. p. 55).

Daí a necessidade de assento na questão doutrinal que diferenciava católicos e protestantes no Brasil, porque dessa “assimilação” da doutrina viria a Ordem, a conduta, a coesão e certo hipermeabilismo frente a outras teorizações, como afirmava D. Vital, que: “existe na hodierna sociedade, certo núcleo de homens, que tomados, no dizer de Isaías, do espírito de vertigem, tentam, por todos os meios ao

⁷¹ A grande expressão do individualismo protestante está na obra de Jonh Bunyan *The pilgrim's progress from this wolrd to that which is to come* (1678-1684), traduzida por Robert Kalley. No Brasil, o individualismo combateu frontalmente a tradição do compadrio⁷¹, ao explicar que a única dependência do cristão era do próprio Cristo, *facilitando assim alguns sulcos de mobilidade social* (Cf. ARAGÃO, 1980).

⁷² O protestantismo caracteriza-se por suas comunidades paroquiais que tenderão a ser o primeiro objeto de estudo.

seu alcance, enfraquecer, senão solapar, as bases do princípio de autoridade” (CP, 06.10.1876, p. 497).

Como já propunha Rubem Alves, “a aceitação de um discurso como verdadeiro e ortodoxo, e a rejeição de outro como falso e heterodoxo se dá ao nível do poder político dos sujeitos que o enunciam e sustentam tais discursos. O que importa é quem tem a última palavra” (ALVES, 1982, p. 38). O protestantismo estava expropriado de poder político, por isso uma política de alianças pragmáticas e discursivas com os setores anti-católicos, e a contestação do catolicismo que ainda detinha o poder político, na medida em que se apresentava como “o verdadeiro” contra “o falso”, na socializada assertiva de Soriano. Essa fragilização do poder eclesiástico era imprescindível para “a aceitação de um discurso como verdadeiro e ortodoxo”, o protestante, porque como foi encontrado em Miguel Torres, “Os reis amam seus súditos, e têm sacudido o jugo pesado e insuportável do clericalismo; os povos têm civilizados e ilustrado [...]”.

Tanto o catolicismo quanto o protestantismo vão sofrer a influência das próprias formações sociais que então se elaboravam, pois proveram os atores de um novo pensar religioso, que significava um caminho inexorável para a prática social, quando os valores religiosos fornecem um nova “racionalidade do mundo”, a ampliação da cosmovisão. Daí afirmar Salvador que “É certo, igualmente, que a influência da legislação e dos costumes norte-americanos pesaram(sic) na elaboração da Carta Magna do Brasil”, no contexto das novas *formações sociais que então se elaboravam* no século XIX, que os protestantes, como foi citado, viam assim:

Não queremos acentuar demais a influência do Evangelho na liberalização das ideais do povo brasileiro, mas *não podemos deixar de reconhecer a sua contribuição embora humilde, para o movimento liberal* que levedara a massa do povo por alguns anos. Muitos católicos liberais, dotados de espírito de justiça,

desejavam para os evangélicos a mesma liberdade de culto que eles mesmos gozavam, os maçons que estavam no poder eram campeões da liberdade política e religiosa. A larga venda de bíblias por muitos anos exerceu sua influência. Também as perseguições e a queima de bíblias em diversos lugares influenciaram muitos espíritos liberais em favor dos evangélicos, e o grupo de brasileiros liberais crescia continuamente.

Já ouviram falar sem dúvida da separação da Igreja e o Estado no Brasil. Temos agora inteira liberdade religiosa, o que desejávamos desde muito tempo [...]. O Brasil é agora um dos campos missionários mais prometedores do mundo, República imensa que será preenchida por imigrantes.

O novo governo está se mostrando digno de confiança e *apoio*. [depoimento da missionária Kate S. Taylor].

De todas as missões, parece que a providência aponta para o Brasil como o lugar onde acima de todos os outros, nós devemos, aumentar os nossos esforços até onde possível. *A queda da monarquia e o estabelecimento da República trouxe muitas mudanças, todas favoráveis ao trabalho de evangelização* [The Foering Mission Journal] (apud. CRABTREE, op. cit. p, 71,72) (grifos nossos).

A relação entre indivíduo e sociedade assume contornos mais precisos com o ideário iluminista no século XVIII, com a visão secularizada do mundo, *centrada no indivíduo*. Nessa passagem, o fator religioso representa um importante componente, à outra face do individualismo propugnado pelo protestantismo. Como diria o padre Ráulica, “o protestantismo levado às últimas conseqüências e o livre exame somente poderiam conduzir à anarquia”.

Na religiosidade americana, destacava-se principalmente a descentralização da fé, o pluralismo religioso e a responsabilidade individual. No mundo católico, prevalecia uma visão holista contra esse individualismo protestante. Paiva afirma que a esfera religiosa foi crucial como espaço propiciador de afirmações de identidades reprimidas naqueles seguimentos da sociedade que se encontravam excluídos da esfera social [...] que não têm condições de usufruir os mesmos direitos, ou seja, nas sociedade mais estratificadas e conclui:

E o final do segundo reinado é um excelente exemplo de como os *valores liberais* que *chegavam do hemisfério norte* eram apropriados por apenas uma parcela da população naquele seguimento ao qual eram permitidas as elucubrações liberais, ou seja, o iluminismo oligárquico de Bosi.

Ao mesmo tempo em que o Concílio condenava a liberdade de consciência e ensaiava um esforço de luta por uma maior esfera de influência nas nações católicas do mundo, o liberalismo nacional passava a propagar a separação entre a Igreja do Estado, visto que a liberdade religiosa passou a ser um imperativo para a modernização necessária ao país. Era uma época de renovação intelectual [...] (PAIVA, op. cit. p. 83, 93) (grifo nosso).

Aos protestantes era caro o projeto de autonomia, igualitarismo, descentralização da prática religiosa, bem como o envolvimento natural do fiel nessa prática, resultado de uma lei superior a ser obedecida por todos os cristãos e reflexa na sociedade. Existe uma finalidade eletiva entre as seitas protestantes e a democracia, conforme foi assinalado por Weber, e ele a aponta como sendo a ética de salvação, a idéia de vocação e a livre associação das seitas. A combinação desses três matizes significa um poderoso marco de referência para o envolvimento no sistema sociopolítico mais amplo: envolvimento, responsabilidade e pluralismo.

A Igreja Católica, por sua vez, passava por mudanças estruturais sob Pio IX, que visavam à sua sobrevivência institucional, e com a romanização, predominava ainda os mesmo valores que sempre configuraram a visão de mundo do catolicismo ibérico [...] (Cf. ROMANO, 1979; KUNG, 2002).

Segundo Nichols, “**A religião** estava destinada a fazer mais do que **modelar as formas institucionais da democracia** norte americana”. Nessa jovem nação, corpo, mente e espírito foram estimulados àquele grande esforço que consistia em criar fé na capacidade do homem para vencer, sobreviver e construir (NICHOLS , op. cit. p. 40) (grifos nossos).

Já disse Selaro sobre Flechter que “ [...] apresentava a educação americana como um modelo a ser imitado no Brasil *do mesmo modo que seus costumes, leis, economia, religião, etc.*” acabou por ver a sua propaganda suscitar interesse de brasileiros ilustres [...] (SELARO, op. cit. p. 156) (grifo nosso). Esse discurso americanista terá forte apelo em Pernambuco no Segundo Reinado, como se verá.

O sistema voluntário significava que, embora tivesse cessado a ligação oficial entre a Igreja e Estado, a Religião era um interesse tão absorvente para parcela tão grande da população que sua influência se manifestava em toda parte. Eram experiências vigorosas e intensas, resultantes dos movimentos avivalistas, que frequentemente proporcionavam recompensas que só poderiam ser compreendidas por aqueles que procuravam a salvação do pecado. Contudo, o testemunho revela que essa noção de salvação “*é o verdadeiro estado de liberdade e, quando colocou essa liberdade a disposição de todos, a Revolução Arminiana estabeleceu a verdadeira igualdade entre os homens, pois todos eram filhos de Deus, iguais perante ele*” (NICHOLS, op. cit. p. 50).

Para uma nova Ordem Social, alguma protestanização era necessária e D. Vital já se prevenira contra isso.

[...] o Poder Civil busca diretamente definir matéria religiosa significa invadir diretamente o domínio do poder eclesiástico; significa querer que o bispo reconheça o governo como superior supremo em matéria de religião; em uma palavra, tudo *isto constitui a essência da sociedade protestante*, que admite como princípio que toda autoridade, seja religiosa ou civil deriva-se da coroa: assim é a Inglaterra, país protestante.

É de presumir que o Sábio *Governo Imperial*, católico, como se confessa, *não deseje, nem espere, nem pretenda, que um bispo católico*, faltando aos mais sagrado juramentos, prestados no seu batismo, na sua ordenação e principalmente na sua sagração, *tenha a desventura de aceitar um princípio protestante*, só no intuito de não incorrer no desagrado do governo do seu país [...] (CP, 08.06.1873, p. 106) (grifos nossos).

Individualista e democrata, a identidade protestante associava-se ao liberalismo. Paim já advertira sobre isso, ao mostrar que o processo de incorporação do pensamento moderno pela consciência luso-brasileira somente se conclui no Brasil, não em Portugal.⁷³ À primeira vista, a questão parecia ser apenas incorporar o liberalismo político, mas um liberalismo lockeano formulado sem a necessidade de contestar a visão pessimista do homem “*presente na teologia protestante*” era impossível, por isso, à consciência luso-brasileira estava vedada a possibilidade de adotar a modernidade, no plano político, sem conduzir à crítica da segunda escolástica portuguesa. “*A teologia protestante, ao resolver o famoso problema teodicéico, e indicar com clareza qual a missão do homem no mundo, situava em seu lugar próprio **uma inquirição de caráter político** como a de Locke, prescindindo a tomada de quaisquer laços com o humanismo renascentista*” (PAIM, 1980, p. 21) (grifos nossos).

Nady Moreira Domingues da Silva, citada pelo mesmo Paim, sugere que o “*problema consistia*” em conceber e implantar as instituições do sistema representativo, em formular princípios de uma moral social, ou seja, mudar a Ordem de uma forma que não privilegiasse qualquer religião, nem relegasse a plano secundário os valores clássicos da nossa tradição cristã, católica: “*As doutrinas utilitárias certamente abriam caminho a essa conquista (moral social do tipo consensual), mas num contexto protestante, que não era certamente o nosso*” (SILVA, *apud.* PAIM, 1980, p. 33) (grifos nossos). Portanto, para “implantar as instituições do sistema representativo; em formular princípios de uma moral social”, era necessário um contexto protestante. E mais: nem todos ignoravam isso.

⁷³ As preocupações dominantes na elite colonial voltavam-se para os textos apologéticos, o “saber de salvação”. A maioria sermões, enquanto textos históricos ou descritivos, didáticos, técnicos ou filosóficos, correspondiam a 15% dos duzentos textos circulantes, quadro que somente se alterou em

Uma vez que o espírito moderno caracteriza-se, sobretudo, por uma religiosidade que passa a ser considerada como questão da consciência individual, já em debate na Constituinte de 1823, pela perda, por parte do poder temporal, dos seus vínculos com o poder espiritual, além da técnica da universalidade, com certa neutralidade axiológica, em que o saber especulativo perde a função ordenadora e totalizante e o homem é entendido como potencialmente bom, atribuindo-se o mal à sociedade, a mudança na concepção da Ordem era uma imposição.

Quando avalia as mudanças inevitáveis e tidas como progresso para Pernambuco no século XIX, Veiga sugere que isso não viria sem algum ônus, e esse ônus é, diz ele: “algum protestantismo em religião” (VEIGA, 1984, p. 354).

O liberalismo, o autoritarismo republicano e o tradicionalismo, como todo sistema social, dependem de uma *antropologia*. O homem como ser perfectível, determinado e determinável pelas condições sociais, dependente da revelação e da autoridade, respectivamente, estava em disputa. Não se ignora que as questões suscitadas durante o século XVII na Escócia e na Inglaterra e que vieram a constituir o liberalismo político, deveu-se em grande medida ao “*fato de que a comunidade havia aderido maciçamente a religião*” (PAIM, op. cit. p. 84), embora o anglicanismo conservasse seu arcabouço católico, mas o presbiterianismo e os independentes eram o diferenciador. Já foi visto que Soriano associava os males do mundo moderno ao “vendaval protestante”. Sua opinião, como foi dito converge para a de Azevedo, que via a contemporaneidade como o “resultado de que, desde a quebra da autoridade espiritual religiosa e a consagração da razão com norma suprema, que o século XVIII desencadeou, a ética religiosa precisou se substituída por uma moralidade secular e social” (AZEVEDO, op. cit. p. 26), para assim

1772, como efeito da reforma universitária. Os textos filosóficos eram os destinados aos cursos superiores de teologia, ou às teses acadêmicas dos seus professores.

justificar que o Estado moderno ficou e erigiu-se em fonte e sansão, “por vezes únicas, da moralidade. mas não apenas o Estado, o indivíduo, ao assumir os novos conceitos de liberdade, o individualismo, a liberdade de consciência e de pensamento, o respeito pelo homem ganha conotações diversas das antigas (AZEVEDO, op. cit. p. 26).

No liberalismo originário, a classe proprietária é que se fazia representar no legislativo, igualitarismo favorecido pelo pensamento protestante ao igualar a todos diante de Deus, pelo sacerdócio universal. Diz então Paim que, “talvez pela circunstância de que a nova doutrina e sua experimentação tenham surgido na Inglaterra, *achando-se sua fundamentação teórica ligada à religião protestante – não só com isto como também certos institutos [...]*” (PAIM, 1980, p. 90) que no ambiente colonial se desenvolviam na sombra, merecendo o mencionado tratamento de Frei Mateus da Encarnação que publicou uma “obra contra os jansenitas, *calvinistas e luteranistas*”.⁷⁴ Afirma Paim, então, que:

O processo de polarização da intelectualidade brasileira [...] iria comprovar a sociedade que, não correspondendo a adesão ao empirismo inglês, e alguns princípios da ética moderna, *a uma opção pelo protestantismo*, impunha-se alcançar uma nova acepção da pessoa humana. Somente esta permitiria legitimar a incorporação daquelas doutrinas a um contexto católico, preservada a requerida coerência (PAIM, 1980, p. 242) (grifo nosso).⁷⁵

Sem o freio da religião, não se poderia aspirar ao aprimoramento da convivência social, no fundo por todos almejado, era o que advertia o bispo de Olinda:

⁷⁴ *Defensio Puríssima, et Integerrimae Doctrinae Sanctae Matris Ecclesiae*, 1729.

⁷⁵ *Nos três séculos anteriores do nosso passado colonial não seriam admitidas as religiões protestantes embora os africanos tivessem preservado suas práticas religiosas primitivas. Mas aquelas e não estas haviam criado as condições para a substituição da moral social confessional.* (Id. p 283) (grifo nosso).

O fim do governo político deve ser sempre a felicidade temporal, não qualquer felicidade temporal, mas aquela somente que serve de meio para a felicidade eterna.

Assim os súditos do governo político viverão em paz, obedecerão aos magistrados, observarão as leis do Estado, porque tudo isto é meio para eterna felicidade de que eles não podem prescindir.

No caso contrário, dar-se á infalivelmente conflito entre a autoridade civil e religiosa, conflito entre os súditos e as autoridades, conflito entre as consciências e os interesses; e como poderá haver no meio destes conflitos paz e felicidade, mesmo temporal

A vontade do Criador dispõe todas as coisas em ordem a atingir o fim último de sua glória e da eterna felicidade dos homens [...] fundou a igreja para que dirigisse-os imediatamente a este fim último, assim também instituiu *o poder civil[*] para que promovesse a paz, a tranqüilidade e o incremento social dos cidadãos, e auxiliasse dessarte a igreja* no desempenho de sua missão divina (CP, 08.12.1873, p. 218).

“A questão chave parece residir entretanto na dissociação entre moral e religião. Os católicos ainda não foram convencidos de que podem conciliar moral individual fundada em convicções religiosas como moral social de tipo consensual” (PAIM, 1980, p. 357), ou como diria D. Macedo Costa: “nada basta instruir o povo, senão que é mister ser a instrução que se lhes dá *sólida e verdadeira* [...]. A moral católica ensina o povo a contentar-se com a situação que vive o país”. (COSTA, 1971, p. 7) (grifo nosso). A questão estava fechada quanto ao reconhecimento de que era o liberalismo o inimigo a ser enfrentado.

Pela palavra liberalismo entendemos o sistema doutrinal que, em matéria de religião e de política, a pretexto de alargar a liberdade do homem favorece a licença. Diminuir a autoridade de quem governa e animar a independência de quem obedece, abater o superior, e, se possível fora, emancipar o súdito; pelo temor a tirania amesquinhar o poder, senão destruí-lo completamente: tal parece ser a grande preocupação do liberalismo; tal sua tendência.

Sistema fatal que a pretexto de evitar a opressão, fomenta a rebeldia e pelo desejo de aliviar o julgo da obediência e da submissão as leis tende a suprimi-lo totalmente

Este liberalismo é formado nos grandes princípios de 89 [revolução francesa], quem muita gente exalta sem conhecê-los, e foram para a França como para a Europa inteira, origem fecunda de males incalculáveis. 382 [PB 385, 393]

De um lado estão as teorias maçônicas, do outro os princípios católicos.

A questão pois, que se agita entre nós, é toda de princípios. E por isso é que ainda hoje, continua ela de pé, tão tenebrosa tão insolúvel, como no primeiro dia. 413 [...] não podem ser sacrificados [...] [os] princípios fixos da igreja católica [...] porquanto nunca! Nunca! A verdade pode ceder ao erro (CP, 01.06.1872, 382, 413)

Quando Pereira discutia a questão dos conflitos do século XIX em Pernambuco, fica mais evidente a posição de D. Vital, lastreada em Pio IX, porque afirma que nos enfrentamentos na imprensa vão ser encontrados os grandes debates, que “para uns o problema religioso surgia com toda a sua intensidade, *como um desafio ostensivo que o liberalismo fazia ao cristianismo*”, ou seja, o liberalismo entendido como anti-cristianismo, eram “os erros do mundo de então – *o liberalismo a frente* – que Pio IX condenava” (PEREIRA, op. cit. p. 193) (grifos nossos).

No que interessa a esta tese, a constatação que oferece é que *a luta assumia um caráter ideológico*, de um lado o chamado ultramontanismo, sinônimo de jesuitismo, e do outro o liberalismo, que, *em certos momentos, se confundiu com o protestantismo*, e com o maçonismo (Id. p. 260) (grifo nosso), como muitas vezes denunciou o jornal *O CATÓLICO*, como o responsável também por um “catolicismo frouxo”, que o Papa Pio IX condenou, aos quais D. Vital já se referiu como os que “ [...] fizeram finalmente, e proclamaram os luteranos com a turba dos inovadores dos últimos quatro séculos” e que aqui acrescenta a relação com o liberalismo, “*justamente o que estão repetindo com o mais ignóbil e vergonhoso servilismos, o liberalismo, e a maçonaria nos tempos presentes* (CP, 08.12.1873, p. 204), e Pereira completa que *não podemos também ignorar que, nesse ambiente tumultuado de idéias crescia por sua vez a propaganda protestante* (Id. p. 258),

aliás, infiltração denunciada veementemente pelo Chantre da Catedral de Olinda na imprensa (Cf. DP, 28.04.1890).

Depois da abertura do Curso Jurídico em Pernambuco, foi grande o afluxo de padres que tomaram dupla militância entre o serviço divino e a ordem secular, notadamente a política. Veiga já estudou exaustivamente esses personagens, suas idéias e peculiaridades, não é o caso de repeti-lo aqui. Provavelmente, o mais proeminente a aparecer no período é *Joaquim Francisco de Faria*, bacharel em 1836, Doutor em 1840, de quem aqui já se falou como maçom, liberal, e antiprotestante, importante pela sua representatividade eclesiástica.

Uma de suas passagens é importante, quando afirma admitir já ultrapassada a fase da incredulidade e desrespeito à Igreja, e diz:

Tudo anuncia que se aproxima uma época de recomposição moral das sociedades em que *o povo desenganado pela experiência de que as teorias políticas*, imaginadas pela filosofia tendo por base uma quimera – o contrato social – não tem servido senão para tornar vacilante a autoridade, precários os direitos e a liberdade do Homem [...] dividir os cidadãos em opressores e oprimidos, legitimar as revoluções, despedaçar os tronos (FARIA, *apud*. VEIGA, 1984, p. 17) (grifo nosso)

convencido de que o cristianismo venceria as “teorias humanas” do século, e enfatiza sempre a conciliação entre o religioso e o político, paralela à conciliação com a política interna, porque a situação ideal é a de uma Igreja sob a proteção do Estado. Acompanhando a tese da religião como fundamento da Ordem Social, aos seminaristas já advertira que “*sem religião não há moral, sem moral não há costumes, sem costumes não a forma de governo*, por mais bem combinada que seja, *que possa fazer a felicidade social*” (DP, 10.05.1869).

Segundo Veiga, esse mesmo discurso de restauração religiosa “invadirá mais tarde a Faculdade de Direito, sob a batuta de Brás Florentino de Souza, Pedro Autran da Mata Albuquerque e José Soriano de Souza, formando o cinturão

ortodoxo que enfrentou a esquerda lemmenaiseana, apoiados no tradicionalismo” (VEIGA, 1984, p. 18).

Entre os demais eclesiásticos militantes da Ordem estava futuro Senador Tomaz Pompeu de Souza Brasil. Liberal e regalista, debateu-se pelos delitos civis do episcopado, assinando com outros clérigos o projeto que se tornaria lei em 18 de agosto de 1851 (Cf. BRASIL, 1982), apoiou o projeto de Nunes Machado para obrigar os proprietários a estabelecerem em suas terras um núcleo populacional imigrante e condenava a união de poderes temporal e eclesiástico, propugnando pela interpretação do art. 10 § 1 do Ato Adicional. O que interessa aqui é o liberalismo regalista de Pompeu de Souza e sua posição *a favor dos imigrantes*.

Outro personagem de proa no nosso debate foi o paraibano *Lindolfo José Correia das Neves*. Também liberal e regalista, afirmava que não sustentaria pontos de vista fanáticos ou “idéias contrárias à liberdade de consciência”. Participou dos debates intensos em 1853 sobre a criação dos bispados, mas tinha uma posição conservadora em religião. Em junho de 1853, declarava: “Sou muito amigo da democracia, *mas não quero democracia na religião* [...] a igreja tem diferentes graus de jurisdição e poder emanados diretamente de Deus, sem o concurso do poder civil ou do povo” (BRASIL, 1979, iv, p. 470) (grifo nosso). Como se tem defendido ao longo deste trabalho a ideologia protestante, sua associação com o liberalismo era conhecida e presente no parlamento brasileiro, sendo perfeitamente pertinentes as questões quanto à origem desse “conhecimento/informação”, se da literatura (censurada) ou da América do Norte.

Mas a tarefa não é simples como lembra Veiga, ao afirmar que “*não é fácil localizarmos os canais de abastecimento das idéias vigentes em determinada área cultural* [...]” (VEIGA, 1988, p. 44). Sugere que a intensa atividade jornalística é

uma fonte fundamental. Esse é um indicador interessante, pois era, sobretudo, pela imprensa que apareciam os debates que incluíam as teses protestantes. Os protestantes já tinham indicado a importância da literatura na sua atividade. Simonton fizera referência a que “entrementes visitarei os Estados Unidos, farei imprimir um Comentário de Mateus, folhetos e livros, até onde os recursos permitirem. (SIMONTON, 1861, 25.11.61), e Crabtree refere ao fato de que os batistas “[...] reconheceram logo a necessidade imperiosa da literatura [...] os nossos artigos em jornais e folhetos abriram os olhos de muitos e conseguiram bons resultados” (CRABTREE, op. cit. p. 59, 60), e Vieira diz que os textos protestantes estavam entre os responsáveis pelo abastecimento “teórico” dos maçons na Questão Religiosa.

Correia Neves fazia companhia a Pompeu de Toledo, mesmo com a crítica de que em se tratando de colonização, procura-se dar aos colonos estrangeiros condições não ofertadas aos brasileiros. Declara-se um liberal, revela “pendores regalistas” e enfrenta os que propõem o afastamento do clero da atividade política:

Por isto mesmo o sacerdote é um homem de Deus [...] é o pai do povo [...] e tem o *dever de sustentar a religião de que é ministro*, por isso mesmo, a classe sacerdotal deve ter representantes *para defenderem a religião*, os interesses da humanidade, as conveniências do povo, que os sacerdotes conhecem mais do que ninguém (BRASIL, 1982, p. 471).

Porém, Neves não disse contra o que o clero deveria *defender a religião*. *Ser católico ou cristão, dizia, demandava a cidadania*, porque nenhuma religião tem segurança, senão na complementaridade da cidadania. Portanto, a religião implicava cidadania. Mas, segundo Veiga, a questão não era simples, porque “na aristocracia e na monarquia a cidadania é apenas um benefício, porém, na democracia é uma parte da soberania” (VEIGA, 1984, p. 202). As mudanças do

século eram velozes, a religião trazia a política, o que não escapou a Gilberto Freyre, para quem o Brasil do século XVIII era um país:

Sem carro de cavalo correndo pelas ruas, sem mecânicos ingleses manejando máquinas misteriosas, sem modistas franceses, sem doutores formados na França e na Alemanha, sem óperas italianas cantadas nos teatros, sem os moços tomando o lugar dos velhos e acrescentamos: sem imigrante europeus ou americanos, *sem protestantismo ou seitas*. Um Brasil atecnológico, despovoado de ateus ou dissidentes teológicos (VEIGA, 1984, p. 126) (grifo nosso).

Não deixa escapar Freyre em seu comentário o “detalhe” fundamental: *o protestantismo fazia diferença*, e mudava a ordem das coisas. Foi a abertura dos portos que favoreceu essa absorção de novos valores e técnicas, e iniciou o nosso processo de ocidentalização, colocando um ponto final no sistema colonial, que Veiga interpreta:

É essa dinâmica freqüentemente disfarçada sob a denominação de progresso que, em acelerando as relações sociais, estabelece o divórcio e a oposição entre a cidade e o campo, desprestigiando este progresso – a palavra e a ideologia – que **não foi legado do positivismo, porém do protestantismo**, *quando a partir dos anos 30, começou a minar a ortodoxia e depois o ultramontanismo* (VEIGA, 1984, p. 127) (grifos nossos).

Disso tinham consciência os protestantes, porque afirmavam, como já foi visto, Kidder convencido de que “não há no globo outro país Católico Romano com sentimentos tão tolerantes e liberais com os protestantes”, e Crabtree afirmava que “diversas influências contribuíram para o movimento de liberalismo na religião” (CRABTREE, op. cit, p. 22). Mas o processo não era uniforme nem homogêneo.

O fato é que ocorreu aquela ocidentalização maciça de que fala José Honório, ao demonstrar que não atendeu as realidades e os problemas especificamente brasileiros. “Mas os ares europeus de liberdade e os efeitos da Revolução Industrial não conseguiram superar nossa matrizes ‘apáticas’, a

descuriosidade nacional [...]” e completa: “A europeização encontraria, na metade do século XIX, a reorganização ultramontana, no Brasil. E não se pode negar que o *sucesso dos ultramontanos, que se não foi maior deveu-se à presença do protestantismo trabalhando nas camadas modestas da estrutura social*” (VEIGA, 1984, p. 305, 309) (grifos nossos).

Veiga está definitivamente convencido de que o protestantismo foi um fator de ampla transformação nas diversas esferas da vida provincial, porque no volume seguinte da sua obra, ao analisar o Dezenove pernambucano, volta a nele inserir o protestantismo, e afirma:

Enquanto a tecnologia da revolução industrial – a máquina a vapor – não se instala no nordeste, *enquanto não aportam os protestantes para romper a corte católica oficial*, as técnicas e métodos de governo ainda retêm a capacidade operacional para diminuir os possíveis conflitos [...].

Estas duas heresias – a tecnológica e a religiosa – a partir de 1850 tornam a sociedade mais complexas, mais conflitantes em função da criação de novas relações sociais, desarrumam os “espaços” e geram “novos espaços” (VEIGA, 1988, p. 20) (grifos nossos).

Em resumo, a recepção do sistema de idéias puro, seu “ajuste” à realidade social nordestina e brasileira, e finalmente, sua superação vai sendo feita em velocidades variadas e paralelamente *a outros sistemas de idéias* estabelecidos, um “tipo de mentalidade”, que se transforma mais lentamente que o próprio ambiente, contra uma “estrutura de resistência”, de que dá conta o historiador das idéias. Kidder constatou com argúcia dois momentos dessa mudança da “mentalidade do ambiente”. Referiu-se à indiferença religiosa e à aspiração religiosa. Depois de detalhar o esforço de distribuição assistemático de bíblias e literatura protestantes por agentes voluntários, conclui sua de opinião que “nenhuma outra ocasião seria melhor para a presente obra de divulgação da verdade do culto puro, nesta região

brasileira. O que mais se necessitava, para conseguir este objetivo, era alguns bons pregadores brasileiros” (KIDDER, 1980, p. 110), referindo-se a um destes agentes.

Essa idéia de Kidder da oportunidade da ocasião e da necessidade de ministros qualificados pode ser vista também no missionário William Pittis ao escrever à Junta de Missões da Igreja Metodista dos Estados Unidos, analisando o Brasil em 1835. Diz ele: “Espero que o ministro que possa vir tenha mais prudência do que agressividade para com a Igreja Romana. Se for cortês e respeitoso para com a *ordem estabelecida*, ser-lhe-á permitido pregar sem ser molestado” (PITTS, 1835, *apud* SALVADOR, 1982, p. 27) (grifo nosso).

Era necessária a prevenção prudente, porque a Igreja Católica ainda estava associada à sustentação da ordem e as convulsões e enfrentamentos radicais não interessavam, uma vez que, minimizando o enfrentamento direto, se mantinha a discrição sobre a propaganda protestante. Como Kidder assinalou, havia uma disponibilidade social e política, e a estratégia de não-beligerância era a mais conveniente. Esse mapeamento prévio favorecia certa acomodação à conjuntura jurídica e uma predisposição favorável ao não atacar tradições, quebrando resistências ao protestantismo. Kidder continua seu “mapeamento/impressões” quando se refere ao curso jurídico de Pernambuco:

Causou-nos profundo pesar saber que grande numero dos jovens estudantes de direito professam princípios heréticos.⁷⁶ Pouco ou nada se fazia no sentido de impedir a disseminação de tão corruptos sentimentos, a não ser um ou outro artigo de reproche, em tom humorístico, publicado na imprensa local por alguns lentes. Os hábitos e princípios desses moços ressentiam-se da falta de uma boa sociedade, no lugar. Por conseguinte, não nos causou surpresa saber, através de recente relatório do Ministro Imperial que de há muito prevalecia, entre os estudantes, um espírito de turbulência altamente prejudicial ao aproveitamento dos estudos (KIDDER, 1980, p. 116).

⁷⁶ Provavelmente Kidder se refere as influências filosóficas na formação acadêmica, porque os estudantes não eram “tão católicos” assim, para serem considerados “heréticos” e outras “heresias” estavam ausentes, e claro, para Kidder, protestantismo não era heresia.

As conclusões são inevitáveis, quando se atinge o século XIX: os espaços de privilégio começaram a se romper e a ser eliminados, os homens tornam-se efetivamente mais iguais e podem confrontar-se e afrontar-se, e esse suporte ideológico e suas implicações sociopolíticas derivavam, em algum grau, do protestantismo, como já foi indicado em Ráucula,: “o protestantismo levado as últimas conseqüências e o livre exame somente poderiam conduzir à anarquia”, e acrescenta ao afirmar que à rebelião contra o papado segue-se a rebelião contra a monarquia: “Eis porque o protestantismo sempre simpatizou com as revoluções e todas as revoluções testemunharam sua simpatia pelo protestantismo. Em resumo: todo protestantismo é essencialmente revolucionário” (RÁULICA, *apud.* VEIGA, 1982, p. 164), vocação revolucionária tantas vezes denunciada.

É fato que os homens fazem a sua própria história, não como eles a querem, ou seja, fazem-na em circunstâncias situadas para além da sua vontade, e nesse contexto “os espaços de privilégios” weberianos começam a ser rompidos.⁷⁷ Em resumo, depara-se no Brasil com a *adoção* das idéias e com a adaptação de idéias, desconfigurações, contra-sensos, e, em regra, com uma falta de conscientização de nível histórico, o homem do pensamento ambíguo à altura do seu tempo. Portanto, importa investigar acerca de “quais sistemas contribuíram para o debate intelectual no País”. Do que se tem constatado até aqui, um desses “sistemas” era o protestantismo.

A partir da crise de 1868, quando o Império começa a se inclinar para a República, as polêmicas trovejam, há ponderável migração de novos grupos sociais para empalmarem os centros de poder, ao fazerem das idéias suas armas. A cultura

⁷⁷ Lucien Fèbvre mostrou que todas as nações que permitem ao homem formar uma idéia do seu lugar e do seu papel no mundo dependem da maneira como ele toma consciência do seu corpo e de como é capaz de conduzir sua ação.

intelectual, no século XIX e no Brasil estamental, vai sendo feita por encampação. Encampam-se autores e idéias sem maior espírito crítico.

Na proteção de privilégios e “espaços” ameaçados “as únicas polêmicas ideológicas seriam em seguida os debates em torno da Questão Religiosa [...]” (VEIGA, 1989, p. 17). Depois dessa década, já se manifestavam perceptíveis para a elite intelectual não estamental dos contemporâneos os ingredientes caducos do Império. O governo liberal de D. Pedro II “preparou o terreno para o estabelecimento da liberdade religiosa no regime republicano”, diria Crabtree.

A partir de 1870, os espíritos mais argutos começam a sentir que se partilhava essa Nova Ordem. Mesmo contra as idéias veiculadas, havia a disposição de ouvir, como forma de sentir-se partícipe. A conclusão dessa ambientação do conflito pode muito bem ser percebida na afirmação que segue, na qual o autor declara que se vivia “para repetir o feliz binômio, um Liberalismo Regalista”, definido como “tendência para alterar a legislação canônica vigente no país, sob pretexto de exigência pública, pela simples decisão do poder temporal, mediante processos parlamentares democráticos” (ANJOS, 1971. p 19).

Três foram às principais questões que se abriram as frentes do conflito entre protestantes e católicos, envolvendo todos os segmentos mais expressivos nos debates: a imigração (protestante), seu *status* jurídico – principalmente a questão dos casamentos, e a questão constitucional da religião do Estado. Nesse contexto, um elemento sobressaiu, que foi a simpatia crescente, a defesa mais efetiva pelo modelo de república americana.

Não se ignora que é impossível o estudo da Ordem sem que se abrangam as “des-ordens”, ou pensar uma realidade sem incorporar a forma possível das realidades. Como foi visto, o liberalismo acreditava na perfectibilidade do homem

e se apoiava na tríade igualdade, laicismo e progresso. Tal antropologia estava na base da ideologia social e política americana, elementos expressos na ideologia protestante. Depois de uma referência feita a certo “americanismo” em 1817, encontra-se em 1832, feroz polêmica sobre o federalismo a partir de artigo no Diário de Pernambuco, no qual se discute o governo americano e sua aplicabilidade ao Brasil como expressão da democracia pura, sendo contestado pelo redator de *O TOPINAMBÁ*, firmando a polêmica. Todavia, os Estados Unidos como paradigma permanecem apelados a cada passo.

O padre. Líbero Badaró, apenas para invocar um dos liberais mais expressivos, mesmo com esse referencial ideológico, perfilava-se entre os que “não enxergavam possibilidade de o país, mesmo a médio prazo, adotar um regime “semelhante ao dos Estados Unidos”.

A partir dos anos 1870, essa onda de simpatia para com os Estados Unidos crescia no Brasil, reeditando parcialmente expedientes mencionados de 1817, alcançando, principalmente, liberais, republicanos e uma “esquerda esclarecida”. O principal fórum dessa expressão pró Estados Unidos foi a imprensa dos mais diversos matizes. Esse *affair* ideológico para com valores, sociedade e processo civilizatório americano se reflete até em personagens que tiveram ligações históricas com o tradicionalismo católico em Pernambuco.

A influência da ideologia americana, no Recife, desapareceria com a *Pax Imperial*, a conciliação, para ser novamente resgatada ao aparecer na Escola do Recife e nos pródromos do movimento republicano.

O jornal *A OPINIÃO NACIONAL* trazia, em 1869, uma coluna sugestivamente intitulada “O Futuro Americano”; na qual vazava intensa pregação federalista de modelo americano, como se percebe da afirmação de Aprígio

Guimarães, que referindo-se um monarquista liberal, sustentava que “o futuro pertence a idéia republicana [...]. Para mim a República está no futuro do Brasil, como no futuro do mundo” (ON, 07.10.69), e depois afirmava: “a propaganda de idéias americanas vai assombrando seriamente os áulicos” (ON, 14.10.69).

Outro periódico, *O AMERICANO*, do deputado liberal Franklin Távora e de Minervino Souza Leão, que mais tarde incorporaria Tobias Barreto ao seu corpo de redatores, operava quase como *órgão Oficial* desse americanismo, mesmo que se anunciasse como semanário de política e literatura. Exhaustiva seria a descrição desses artigos e editoriais. Sob os sugestivos pseudônimos de Jéferson, Hamiltom, e Monroe, três articulistas eram sistemáticos no jornal, cujas idéias se resumem na afirmação de que “convém ao **inevitável** *predomínio, no futuro das idéias americanas*” (AM, 12.09.1869), afirmação do próprio Aprígio Guimarães (grifos nossos).

Por isso, Veiga entende que não se restringia a empatia, mas era ação reflexa da “presença americana não decorreu da imigração ou *do movimento bíblico, universal*, ou ainda, das atividades de James Cooley Fletcher. Desde 1817, como já foi revelado nesta tese⁷⁸ o espírito americano procurava se infiltrar principalmente a partir de 1870”, o que nos sugere que se identificava com algo imprecisamente chamado “espírito americano”. E completa: “*Filtrava-se, sutilmente, o principio luterano do livre exame e, exatamente, num momento quando, no Recife, intensificava-se o movimento de divulgação da bíblia*”. (VEIGA, 1989, p. 151, 152) (grifo nosso). A própria necessidade de *filtrar* é a afirmação do vínculo entre a ideologia americana e a sua matriz religiosa.

⁷⁸ Refere-se Veiga a outro volume de sua obra em sete tomos. *História da Idéias da Faculdade de Direito do Recife*, no caso ao volume I, p. 213ss.

O fato de defenderem a incorporação da ideologia norte-americana, não significava que nossos periodistas não tivessem nitidamente as distinções culturais e axiológicas das duas sociedades, como aparece na interrogação do articulista (Jefferson) “sendo *o Brasil a antítese dos EE.UU.* “como poderá aspirar os mesmos *níveis de progresso do povo americano?*” (AM, 19.09.1869). Havia, sim, a opção pela americanização das instituições políticas [...] porém, havia prevenções. “Madson” reconhecia que a “propaganda das *idéias livres* americanas é em nosso país recebida com certa desconfiança e receio por quase todos os amigos do sistema monárquico” (grifo nosso) e não era possível ignorar entre as *idéias* a religião que calcara a formação social americana.

A ordem política era interpelada, sua mudança desejável, mas as prevenções se mantinham, porque ao mesmo tempo em que se dizia que “já muitos perguntam se não se poderia americanizar um tanto o Brasil, sem prejuízo da monarquia ou se esta é tão incompatível com [...]. o desenvolvimento das províncias [...]” se retrai o desdobramento da proposição porque, num país de analfabetos “não pode caber a forma republicana” “essa forma lógica do princípio da soberania popular” (AM, 26.09.1869). Por isso, Crabtree insistia no trinômio república-democracia-educação.⁷⁹

Não era rara a experiência de periódicos em que articulistas defendiam teses aparentemente livres, embora os jornais sempre anunciassem a que vieram. No *ACADÊMICO DO NORTE*, Olympio Menezes dos Santos Vital afirmava “[...] seu fervoroso catolicismo”, e em número anterior Henrique de Souza Lima defendia a liberdade religiosa como “[...] *constitutiva da alma humana porque é um Direito,*

⁷⁹ Passavam-se 20 anos desde a organização do *AURORA*, em maio de 1849, o qual anunciava que “A função desse periódico seria propedêutica [...] mantém-se firme dentro dos chamados ‘princípios religiosos’ [...] reagindo a tudo que se relacionasse com progressismo, positivismo, socialismo [...]” (12.05.1849).

não pode jamais ser destruída pelo Estado”, e a liberdade de culto, passando ao largo da dimensão constitucional do tema.

Já no *ATHENEU PERNAMBUCANO*, surgido em 1855, órgão da sociedade do mesmo nome, sob a liderança do conservador Prof. Joaquim Vilela, o debate revela a outra face, a da defesa católica, porque naquele órgão as teses “não se ultrapassarão os limites de Deus e da razão” “limites que a razão e a religião à sociedade impõem”, segundo Ayres Gama. No número 01, a liberdade não é “a participação no poder, mas a proteção que dele recebemos” (AT, 03.06.1855). A morte de Joaquim Vilela trouxe alguma abertura ao jornal.

Mais tarde, na sua condição madura e já maçom, o professor Ayres Gama, em *A VERDADE*, passa à defesa das teses liberais, ao dizer que “o Estado não pode continuar unido a Igreja: ou a separação mais absoluta e completa, ou a reprodução de cenas supinamente repugnantes, para o patriotismo e para a própria religião [...]” (AV, 22.06.1876).

Mas a opinião de Lucena não era unanimidade, e Souza Ribeiro retoma a discussão do § 2º e do art 9º, para provar ausência de contradição com o art. 5º da Constituição, afirma que o está contido no artigo, “é uma consequência lógica, irresistível da liberdade de Consciência garantido pela Constituição”, e que se acha compaginado aos “mais santos princípios da nossa religião católica”, e finalmente o dispositivo em tela seria “altamente reclamado pelas exigências da vida moral e da civilização do País”.

O *OUTEIRO DEMOCRÁTICO*, organizado em maio de 1870, já indica os princípios que abraça, ao dizer no primeiro número que “[...] acredita na idéia democrática como a única capaz de felicitar o país”, uma vez que o republicanismo

americano se constitui “verdade visível e tangível” (OD, 08.05.1870). Continua e oferece um diagnóstico trágico da organização social brasileira, dizendo-se consciente de que “atravessamos uma época de transformação social, os *velhos erros se dissipam* a cada dia, as *novas verdades se propagam* por todas as partes, sobre a *ruína de antigas instituições ergue-se o edifício da democracia*, majestoso e forte, porque *se baseia sob a justiça*” (OD, 08.05.1870) (grifos nossos).

Ante o diagnóstico oferecido, é profilático mais tarde: “aperfeiçoar-se – diz a lei que rege as sociedades nascentes, transformações [...] pela revolução amadurecida e bem calculada; passagem de uma para outra forma de governo, mas de uma forma nova, tudo isto é o que constitui o desenvolvimento da vida política de um povo” (OD, 31.07.1870), defendendo também a liberdade religiosa (OD, 03.07.1870) e a liberdade de culto (OD, 17.07.1870) implicadas na questão jurídica, defendendo igualmente uma aplicação moderada do Art. 9º do Código Criminal: “Não se julgarão criminosos:” § 2 “os que fizerem análises razoáveis dos princípios e usos religiosos”.

A problemática religiosa vai aparecer em quase todos eles, principalmente em O *PROGRESSO* (1875), n. 12, 13, 15, e no A *SOBERANIA* (1877), filiado ao Partido Liberal, QR n. 2. Se, com “a questão dos bispos, e a tradução de Ruy Barbosa da obra de Doellinger, *O Papa e o Concílio*, em 1877, a luta contra o ultramontanismo atingiria o ponto alto, *a Faculdade iria participar, ativamente, da crise*”, informa Veiga (VEIGA, 1989, p. 309) (grifo nosso). Essa presença da elite acadêmica, quando tendente ao catolicismo, foi criticada por Faleante da Câmara, que lamentava a mudança da Faculdade de Olinda para o Recife, pois, *o carolismo invadiu a Faculdade* (CÂMARA, 1904, p 15), “os lentes iam ouvir os sermões, os estudantes fundavam a irmandade do Bom Conselho processionavam com unção

pela cidade Maurícia, assistidos pelo Diretor e pelo Reverendíssimo Bispo Diocesano” (VEIGA, 1984, p. 319).

No que refere a um transplante cultural e político americano, também se manifestou Soriano de Souza. Diria mais tarde o jurista que, no paralelismo que *sempre faz* entre a nossa Carta Magna e a Americana, insiste na interpretação de que a nossa Lei Magna “mudou rapidamente as instituições imperiais, enquanto nos EE. UU. a Constituição limitou-se a regulamentar estruturas jurídicas já praticadas, como *Self government*” (SORIANO, 1893 p. 40).

CAPÍTULO 4. A PRODUÇÃO DOS CONFLITOS

O conflito é face da vida social responsável pela sua dinâmica e não significa antagonismo, embora possa tornar-se. “Acrescentaríamos, que o paradoxo tem dois aspectos correlatos a serem apontados aqui. Primeiro que a maioria das experiências do estar-junto se faz em nome de uma diferença a salvar, a resgatar ou a cultivar; e segundo, que o comunitarismo de base que anima estas afirmações da(s) diferença(s) recusa qualquer idéia de um todo orgânico, um sistema do qual seriam momentos puramente diferenciais neutros entre si. Se há que fazer parte de um todo, que seja o “nosso” todo, ou aquele que não nos “importune” demais”.

O trânsito entre as duas dimensões está sempre em aberto. Identidades pessoais deslocadas, em busca de re-invenção, podem encontrar-se a caminho de outras e descobrirem que caminhar juntas pode ser mais eficaz. Por sua vez, os missionários de procedência predominantemente norte-americana “difundiram concepções de vida e maneiras de agir coerentes com o sistema valorativo em sua cultura de origem” (CAMARGO, 1973, p. 143), para quem D. Macedo Costa tinha

palavras muito duras: “os covardes ministros das seitas, verdadeiros cães mudos que não sabem fazer outra coisa senão lamber a mão do seu senhor que é o poder civil” (TORRES, 1879, p. 173).

As teorias do conflito têm sido temas recorrentes na sociologia contemporânea. Seus instrumentos têm aplicabilidade na produção histórica, como sugere Guinsberg. Todavia, fogem à referência teórica deste trabalho. Dessa forma, a remissão a elementos dessa temática social aqui é instrumentalizada de forma sumária somente quando pertinente para a explicação da Tese defendida.

A questão que demarca a relação de conflito no ambiente social refere-se aos elementos da mente humana que determinam as relações sociais e, inversamente, como reagem sobre a mente essas relações. Aspirações e projetos sociais são modelados e condicionados pelos fatores sociais circundantes, culturais e históricos, aspirações somente possíveis quando em certos níveis de desenvolvimento cognitivo se manifestam certos níveis de intensidade emocional. Em outras palavras, o grau de convicção e aderência a determinado projeto de sociedade torna os sujeitos conflitantes mais ou menos tolerantes ao antagônico: assim, quando esse grau de intolerância, inadmissibilidade, intolerância alcança níveis elevados, instala-se a relação conflituosa que busca a defesa das convicções, o que torna muito própria a sua adequação às questões de religiosidade, isso porque os instintos envolvem comportamentos **complexos** de ação *são provocadas por complexas situações de ambiente*.

A análise da ação racional em termos de uma relação entre meios e fins é uma variável importante e aparece na análise de D. Vital. As finalidades aumentam, variam e se desenvolvem à medida que a atividade continua, e os problemas sociais e políticos, pela sua natureza, têm uma base psicológica,

consciente ou inconsciente, cuja *descrição ou a análise remete a ideais ou princípios que o homem deve seguir, nos quais as potencialidades humanas e a natureza de seus equipamentos volitivos e da conduta, ganham maior importância.*

A esse complexo de idéias e princípios o instinto reativo deve a plasticidade de sua adaptação, mas não força que os produzam. Assim explica Guinsberg: “A **origem da ação social** é a reação ao estímulo de outras pessoas e a **natureza** dessa reação varia de acordo com as circunstâncias, e será determinada, como todas as outras reações, pelo valor que tiver para a sobrevivência” (GUINSBERG, 1966, p. 43) (grifos nossos).

O impulso gregário, que se evidencia não só na sensibilidade de cada membro ao comportamento do próximo, mas no impulso de estar e permanecer numa constituição mental dos comunitários, tem sua importância ao proporcionar uma espécie de sensação instintiva às opiniões, regras, ideais desenvolvidos num grupo, como é próprio dos sistemas religiosos.

A totalidade do sistema moral, o poder da autoridade, a influência das convenções, são todos – ao que se pretende – a longo prazo devidos a influência da massa. Até a consciência é apenas a sensação de desconforto despertada pela desaprovação da massa, e a religião se baseia no fato de que um indivíduo de uma espécie gregária jamais pode ser verdadeiramente independente e auto-suficiente, e, portanto, passa a sentir aquele anseio de completar-se, que é a essência do sentimento religioso. (Id. p. 46) (grifo nosso).

A vida social não é um simples equilíbrio de instintos, mas um novo produto, ou síntese, no qual os instintos originais foram transformados, dessa forma, *para explicar qualquer antagonismo, em particular, precisamos conhecer a história dos povos, suas tradições, seus ideais sociais, e instituições [...]* (Id. p 47) (grifo nosso). A operação que gera as formações sociais é um processo de produção de semelhantes, ou uma forma de relação entre mentes de tal modo que essas

mentes passam a ser mais semelhantes do que antes, em virtude de serem modeladas segundo uma imagem comum, derivada das suas *tradições, seus ideais sociais e instituições*, por isso não há estranheza na insistência de D. Macedo Costa e D. Vital, como na apologética católica em geral, em apontar o caráter indissolúvel das *tradições, ideais e instituições* que associavam a religião com a nacionalidade brasileira. Interpor algo contra isso era subverter a Ordem.

O êxito social, ou a imitação de uma invenção, depende de causas sociais, isto é, o não-acordo ou contradição com as opiniões predominantes, ou convenções, tornará inaceitável uma nova idéia que surge condicionada pela origem alienígena da inovação, pelo prestígio que a credencia e pela robustez do passado que lhe resiste.

A expressão *sugestão* é usada para o aspecto cognitivo da imitação, porém reconhece-se geralmente *que a sugestibilidade não é um estado de mera receptividade passiva*, mas envolve o despertar de uma tendência extintiva, ou de um conjunto *ou sistema de idéias que tenham um forte tom afetivo*, o que resulta na inibição de todas as contrárias, e a imposição do fluxo da consciência na direção das idéias que pertencem ao sistema de idéias despertado. Representa a evocação de um sistema emocional complexo, e a conseqüente inibição das idéias em conflito, que também explica os variados graus de sugestibilidade em indivíduos, em circunstâncias diferentes.

Na esfera da fé e do conhecimento, chama-se a atenção para o caráter não-racional de muitas das opiniões aceitas e para a sua origem na sugestão da massa e na pressão do grupo. Na esfera da conduta, assinala-se que os atos humanos são devidos principalmente aos impulsos e instintos, ou deles derivam sua força motriz, ao passo que as idéias e a razão são totalmente secundárias, incapazes de iniciar a

ação e confinadas à descoberta de meios para a realização dos fins determinados pelos instintos.

Do ponto de vista da presente discussão, deve-se notar que o desenvolvimento de um sentimento empático ou antipático, conducente à aceitação ou ao conflito, envolve a correlação com vários impulsos, desejos e sensações, e sua organização em torno de determinado objeto, mas é tarefa da Psicologia Social *descrever como os grupos, ou sociedades, chegam a ser objetos de certos sentimentos, e a influir na conduta, pensamento e emoções de seus membros.*

A maior unidade é alcançada pela devoção ou pelo forte apego emocional a finalidades maiores, e *tais finalidades devem ser de valor em si mesmas*, como já foi visto em Weber, fundamento da organização social, e que Rubem Alves mostrou presentes nas instituições sociais, que representam o esforço no sentido de uma vida unitária, sem conflito.

As funções das instituições, consideradas do ponto de vista da filosofia social, isto é, do ponto de vista do que *elas devem ser*, é descobrir essas linhas de desenvolvimento harmonioso da personalidade, bem como os métodos par assegurar as condições necessárias a tal desenvolvimento, que o catolicismo, ao romanizar-se, situava na doutrina, no culto e na ordem interna entre leigos e clero, como está demonstrado com as irmandades. Todavia, tal processo ficava muito mais difícil num quadro de cisão religiosa, com conseqüentes ideológicos para as formações sociais e a ordem.

Se as instituições sociais não são o resultado de uma mente nem encerram geralmente finalidades claras e definitivamente estabelecidas, a nossa tarefa é também, criticar as instituições, revelar os elementos de *conflito e desarmonia* que encerram e remodelá-los à luz de princípios racionais, baseados num conhecimento

adequado das condições necessárias a uma vida plena e harmoniosa, que incluem a história brasileira e sua tradição.

Todos os valores são valores para as pessoas e o bem do todo, como qualquer outro bem, deve ser um bem para as pessoas, deve consistir em algo intrínseco à personalidade, em algo que fortalece a individualidade e serve para realizar algumas potencialidades humanas. Durkheim mostrou que a sociedade constitui, na realidade, uma consciência coletiva na qual os processos mentais dos indivíduos se fundem e se compõem, porém, também se sabem que a *vida do grupo se baseia em idéias, interesses e valores que formam um sistema coerente*. Pode-se aceitar que existam sociedades em que seus membros têm o senso de pertença ao todo e identificam o seu bem com o bem do todo. A unidade e a coesão das associações dependem do grau de clareza com que seus objetivos são compreendidos pelos membros, da força dos sentimentos que esses desenvolveram em relação a ela e do calor emocional com que identificam seus interesses com os interesses da associação.

Estabelecer em cada tipo de realidade a que se pertence e numa comunidade as relações de harmonia e conflito, de competição e cooperação, é tarefa difícil e complexa, porque inclui os elementos mentais comuns ao grupo devidos à estrutura hereditária, às tradições comuns, morais, intelectuais (encerradas em livros, instituições, leis e costumes) e “flutuantes”, bem como os sentimentos sociais de fidelidade à tradição.

Ora, há nas sociedades conteúdos de consciência mais ou menos permanentes e constantes, como, por exemplo, *as tradições e a consciência de um passado comum*, que estão no pano de fundo da mente comum, e que, quando em

contraposição, surge uma nova experiência, talvez ameaçadora, a sociedade se torna autoconsciente e capaz de volição, autoconsciente e resistente.

Geralmente, as forças psicológicas que em última análise provocam um ato público encerram muito pouco do que se pode chamar de vontade no sentido rigoroso da palavra. *As razões que determinam a adoção de uma idéia, ou plano de ação, e a rejeição de outros, são frequentemente apenas um reconhecimento consciente de sua verdade ou valor inerente.* E na medida em que há esse pensamento consciente, ele se limita a umas poucas pessoas que, em muitos casos, são altruístas e desinteressadas, mas, em outros, estimula deliberadamente a difusão de certas idéias no interesse particular de determinadas classes, e não do povo em geral. Como sugere Lewis. “A consciência pode estar na mente dos seus membros mais esclarecidos [...] enquanto a maioria do povo permanece no nível do hábito”, e de certa mecanicidade.

Os movimentos da civilização, o crescimento das culturas são indícios de uma vida realmente comum que não pode ser o resultado meramente fortuito de finalidades individuais, relacionadas externamente entre si. Como ensina a psicologia, freqüentemente os motivos conscientes das pessoas são apenas uma “camuflagem” de desejos mais profundos, os quais podem estar inconscientes. A idéia de bem final é apenas um vago esquema ou suposição. “*O conteúdo de todas as vontades racionais, em outras palavras, é um “concreto universal”, um sistema orgânico de finalidades e propósitos que satisfariam completamente as exigências da natureza humana* (GUINSBERG, op. cit. p. 96).

Agrupamentos sociais, cada qual com sua finalidade dominante, podem ajudar-se ou apoiar-se mutuamente, ou podem divergir ou entrar em choque, mas

por vezes representam órgãos da mesma vida social e não podem ser totalmente irreconciliáveis, como nas referências aos amigos da verdade.

Além disso, supondo-se uma vontade para a manutenção da estrutura social, existente em todos os indivíduos, ela seria apenas uma vontade conjunta de um objeto comum. Nos estágios culturais mais avançados, embora no fundo as mesmas influências essenciais se constituam determinando o caráter dos os membros de uma sociedade, e embora suas influências comuns sejam fortalecidas pelo crescimento da linguagem e dos bens espirituais de uma comunidade complexa, ocorrem diferenciações e criam-se diversidade entre grupos, cada qual com a sua atmosfera própria, os quais modelam a vida, a ação e o pensamento dos seus membros.

Os agrupamentos sociais estão em movimento e transformação constantes e produzem forças coletivas que determinam modificações na vida social, econômica e religiosa. Algumas dessas forças coletivas podem cristalizar-se em instituições duradouras, mas outras têm apenas uma existência vaga (Cf. THEÉRY, sd). Pode-se pretender que as raças diferem entre si devido ao fato de que todos os membros de uma determinada raça possuem certas qualidades mentais, que não existem em membros de outra raça (Cf. MOOG, 1978), o que é uma tese que encerra riscos. Mesmo quando se encontra peculiaridades psíquicas, existe ainda a questão de qual proporção é devida a hereditariedade e que proporção às causas ambientais, históricas ou de outras ordens.

O sentimento de nacionalidade, isto é, a consciência por parte dos membros do grupo de que pertencem a esse mesmo grupo, bem como a reunião de numerosas disposições emocionais em torno do mesmo grupo, levantando a questão da existência de um “caráter nacional” distinto e o que significa exatamente essa

expressão. (Cf, MOREIRA LEITE, 1983). A questão de fundo que se mantém é: Em que sentido se pode considerar nacional qualquer qualidade psíquica?

Há muitos casos em que um forte patriotismo e coesão nacional existem juntamente com amplas diferenças e formas de administração eclesiástica e com crenças fundamentais. Todos esses fatores, porém, embora não sejam essenciais, podem revestir-se frequentemente de grande importância e segundo Lewis, *um fator é de importância fundamental, ou seja, as tradições e costumes comuns, lembranças de um passado comum e as aspirações de um futuro comum.*

O desenvolvimento do sentimento de nacionalidade [estimulado] pelo *contato e luta com um inimigo estrangeiro* e pela resistência a opressão, teses evidentes no pensamento positivista:

As lutas contra franceses e holandeses são vistas como fundamentais para a nação na medida em que impediram a penetração do espírito crítico associado ao protestantismo. Portanto o mérito de haverem preservado o país era dos lusitanos, pertencendo igualmente ao catolicismo, cujo fundamento religioso fetichista, constitui-se em poderoso obstáculo a penetração das idéias iluministas. Por esta razão a luta contra os invasores protestantes é considerada pelos positivistas como ponto alto da história colonial.

[...] o Brasil teve ainda a ventura de ficar preservado do protestantismo

[Foi este] isolamento sistemático dos contatos estrangeiros que impediu que os nossos avós assimilassem as conquistas industriais e científicas que os países protestantes iam alcançando. Mas preservou ao mesmo tempo da semiputrefação a que uma incompleta emancipação teológica condenara tais povos.

[a ação missionária jesuíta] serviu de barreira para que pudessem vangloriar-se no Brasil um espírito de crítica tipo protestante (MENDES, 1913, p. 4, 5) (grifos nossos).

Quais as qualidades que constituem o caráter nacional é questão extremamente difícil de determinar, pois, esse caráter resulta de várias características de natureza mais simples e mais geral, que incluem, além dos fatores

de mistura racial, seleção social e hereditariedade, as ocorrências históricas, a tradição, as instituições, a ordem política, a educação, etc.

O controle exercido pelo agregado sobre suas unidades tende sempre a modelar suas atividades, sentimentos e idéias de acordo com as exigências sociais. Tende a remodelar a sociedade de conformidade com ele mesmo. A tradição, que é a soma de todas as idéias, hábitos e costumes e transmitidos, que implicam normas, constitui a sua herança social. É sobre ela que incide o novo, como no caso do protestantismo pernambucano.

Essa herança é balizada por regras, isto é, há um julgamento da ação ou comportamento, e esse julgamento é geral e impessoal nos seus termos, distinguido do hábito pelo caráter universal e normativo, e do uso, principalmente pela última característica. O costume é, em outras palavras, o uso *aprovado*, constituído a partir de um costume precedente e relacionado com as necessidades constantes e fundamentais da sociedade, passível apenas de lenta modificação pelo prestígio do passado sobre o presente. Enquanto o costume é seguido porque foi geralmente seguido ao longo do tempo deve muito de sua força ao fato de por meio dele a sociedade afastou o perigo da novidade, como foi visto na tese positivista.

Psicologicamente, a força do costume é frequentemente atribuída ao hábito ou à sugestão. Mas tais generalidades muito pouco explicam.

Haverá algo mais elementar em tudo isso [...] o homem receia constantemente, que algum ato seu provoque a ira dos deuses. O que é uniforme e constante passa a ser compreendido e previsto. O novo e o variado não é digno de confiança, não pode ser calculado antecipadamente, encerrando, portanto, muitos temores. No que é costumeiro, no que se fez sempre, há segurança. Daí a reverência ao costume e o horror a inovação. O homem primitivo, portanto, cerca o seu costume de um ara de santidade e castiga severamente qualquer violação deles. Quando falha a sanção sobrenatural, os homens encontram outras sanções e inventam até justificativas pseudo-científicas para o reinado do que é velho e familiar (GUINSBERG, op. cit. p. 119, 120).

A presença física não é o componente principal para constituir uma “multidão psicológica”. *A condição essencial é a orientação dos sentimentos e idéias* de muitas pessoas em direção idêntica, como na panfletária assertiva de Borges da Fonseca de que todos iriam aderir “a ordem evangélica”, como forma de repúdio à influência jesuíta em Pernambuco, quando se sabe que nem haveria tal adesão, muito menos por este motivo. As multidões se caracterizam por uma espécie de sentimento de identificação com os outros e a compreensão de que nossas idéias e emoções são partilhadas por eles. Essas características implicam certa homogeneidade e *dependem dela na constituição dos grupos*.

A essência de uma organização é a coordenação e adaptação das atividades dos indivíduos que formaram a associação visando alcançar um objetivo comum, como, por exemplo, o enfrentamento do protestantismo, que se faz com a articulação da liga anti-protestante. As organizações só podem, portanto, ser compreendidas em referência aos fins ou propósitos que procuram consciente ou inconscientemente realizar. Baseiam-se em interesses comuns nem sempre claramente percebidos. Os homens nascem, por vezes, pertencendo a determinadas associações, e a outras são levados a associarem-se pela pressão da massa⁸⁰ como a experiência da atividade da imprensa católica, do movimento tradicionalista, da associação de estudantes católicos, da tentativa de organização do Partido Católico, etc.

Em outras palavras, a unidade buscada frequentemente é a da subordinação e eliminação de diferenças, e não de sistema articulado. Além disso, é somente nas últimas fases de desenvolvimento que se procuram formular os

⁸⁰ Para um conceito de massa: I. Os grupos e a consciência social. IV – As Massas. In BASBAUM, 1982.

propósitos para os quais existe a organização social. Todas as organizações que têm qualquer permanência usam, embora em graus variados, os processos de criação de hábito e sugestão, instrumento muito potente para garantir a ação coletiva ou mesmo a volição coletiva propriamente dita.

Na organização social, o hábito é, por conseguinte, condição fundamental da perpetuação do costume, e assim uma força conservadora de grande importância. Sob tal aspecto, aquilo que se denomina “hábitos sociais” torna-se da maior importância para ajudar a conservar os modos de comportamento que a experiência da raça mostrou serem úteis, e porque, como todos os hábitos, facilitam a simplificação da ação.

Outro fator importante na formação do grupo e na organização social em geral é o desenvolvimento de sentimentos que têm para o seu objeto ou núcleos os líderes do grupo ou da sociedade, e também o grupo ou sociedade como um todo.

Uma tradição comum e de modos de comportamento comuns, tudo isso contribui para fazer da associação ou grupo como tal o centro de um grande número de disposições emocionais e o objeto de um sentimento de fidelidade, resultando disso que os membros individuais chegam a considerar a honra e a dignidade da associação com certo volume de calor emocional, com que eles se identificam.

O modelo e o processo de “descolonização” pombalino revelaram às elites coloniais a possibilidade de uma descolonização e de uma *opção* por uma “recolonização” *inglesa e/ou americana* como a única saída para a independência de Portugal, como se verificou em 1817.

Quando se acentuou o processo de imigração, emergiu uma divisão entre os que preferiam a mão-de-obra nativa e os que preferiam os estrangeiros, ou os admitiam na falta de outra alternativa. Entre eles estava, por exemplo, Bandeira de

Melo, que defendia a colonização com os brasileiros, opondo-se à colonização estrangeira, pois “traria heterogeneidade a população brasileira”, mesmo ao afirmar que com tal posição “não se suponha que renunciemos a colonização estrangeira”, e se poderia pensar nessa como “auxiliar da colonização nacional” (VEIGA, 1989, p. 353). Já foi visto que havia um reconhecimento de que, apesar de a colonização implicar uma “reforma parcial da nossa língua e algum protestantismo em religião”, não se podia simplesmente abrir mão desses contingentes de mão-de-obra especializada.

A imigração passava pela questão da reforma agrária, pela reclamação de que deveria o Brasil preocupar-se “com a sorte da grande classe trabalhadora do Brasil”, procurando antes de tudo, pôr ao alcance dos pobres camponeses algumas dessas mil braças quadradas de terra “[...] que hoje com tanta generosidade quanto imprudência se oferece a colonos protestantes estrangeiros”, ficando implícito que o problema não era a colonização das terras, mas ser ou não ser protestante.

Somente a partir de 1850, com as repercussões do seccionamento do tráfico, começa o debate jurídico no ambiente da Faculdade sobre os temas da colonização, pois até então, escravidão era uma fatalidade [...] o anti-escravismo ficava no âmbito do poético, do humanitário, não do jurídico (Cf. CARVALHO, 2001; VEIGA, 1990). Tomada como barômetro dessa consciência de uma nova ordem nascente, a Faculdade nos anos 1870 projeta em suas teses de doutoramento ou de concurso o debate sobre posições liberais e ultramontanas, o que aumenta em número os trabalhos que se dedicavam a debater o prestígio do poder temporal ou civil, e a Igreja já acompanhava a conjuntura.

Considerou-se que as “rupturas” que a princípio produziram “o novo”, isto é, *as idéias e os imigrantes* – não se tornaram tão descontínuas, ou melhor, a

imigração em si já gerava rupturas, os chamados “quistos étnicos”, ou “ilhas européias”, primeiro no Sul do país; contudo, a alocação física não expressava a “política de imigração” nem a identidade sócio-religiosa desses novos sujeitos da formação social brasileira, como D. Vital bem assinalou, “as idéias novas que nos assaltavam” a eles associadas. A partir da década de 1870, *espíritos mais argutos* começam a sentir o que é partejar essa Nova Ordem.

Segundo Veiga, havia efetivamente um senso de inferioridade, já mencionado de passagem no capítulo anterior, quando se fez a distinção entre a missão congregacionalista e a presbiteriana. Diz Veiga que “vivíamos em angustiada e permanente vergonha dos estrangeiros temendo que eles registrassem nossas ‘originalidades’ por nós mesmas classificadas de ‘pecados’, ‘erros’, ‘vergonhas’” (VEIGA, 1990, p. 31).

A colonização era, porém, fatal se o Brasil quisesse progredir, “corresponder à sua grandeza territorial e aos seus direitos, e por isso nunca cessou esse assunto durante o século XIX, de reclamar as atenções dos homens públicos” (OLIVEIRA LIMA, sd, p. 464), e “exigiu uma política de tolerância, e uma legislação sobre esta tolerância em religião, casamentos, nascimentos, óbitos, propriedade, corrigindo o tratado de 1810, que “expressamente proibiu atividades missionárias entre os nacionais” (CRABTREE, op. cit. p. 23).

A reação católica começou a ganhar forma de embate ideológico, contexto no qual emerge a figura de Braz Florentino de Souza, professor da Faculdade de Direito e membro ativo do movimento tradicionalista que, ao tratar das questões jurídicas mais proeminentes afeitas ao *status* legal dos protestantes, começou a considerar com outra perspectiva o “problema [que era] travestido de igreja dos

ingleses e cemitério dos ingleses”, pelo tratado de 1810, na verdade explodira abrindo muitas frentes com a chegada crescente de imigrantes acatólicos.

Foi Braz Florentino de Souza quem, então, tomou a iniciativa mais robusta. Apresentando-se como *inimigo declarado de toda inovação perigosa*, destinou o seu texto (1859) a todos “aqueles que conosco professam todos os dogmas do catolicismo, sem exceção, crendo plenamente em tudo quanto Deus disse e a Santa Madre Igreja ensina”, na qual se ocupou principalmente do casamento civil, do recurso à coroa e do Poder Moderador. Como se verificou com o “bando de idéias” de ingresso tumultuário no país, aliava-se e alinhava-se a corrente migratória, *criando situações sociais e jurídicas atípicas, principalmente na área religiosa*. (VEIGA, 1990, p. 22) (grifo nosso). Essas questões jurídicas acabaram por situar em seus pontos específicos o casamento acatólico.

Dizia então Florentino: “*nós queremos, em suma uma colonização católica, ou indígena, única que nos pode convir inteiramente e únicas, por conseguinte, que deveriam ser favorecidas e facilitadas, em atenção as circunstâncias especiais do nosso país*”. O problema magno surgira, com o alto percentual de luteranos, calvinistas, etc., “impondo-se o casamento misto, agora em maior proporção”.⁸¹ Dentre os impedimentos dirimentes encontra-se o do *cultus disparitas*, a diversidade católica de um dos contraentes. Se, porém, o nubente é herege, ou cismático, obtida a dispensa do impedimento, pode realizar-se o casamento que se torna válido canonicamente. Tal casamento é, na realidade, o chamado casamento misto, que produzi incontestavelmente direitos civis.

⁸¹ As disposições do Concílio de Trento foram mandadas observar em Portugal pelos mais diversos atos legislativos (Alvará de 12 de janeiro de 1564; Carta de lei de 8 de abril de 1569; Ord. Livro 4 t. 46 § 1º Decreto de 03 de novembro de 1776; art. 1º da Concordata celebrada em 20 de julho de 1778).

O valor da obra de Florentino estava, sobretudo, em apontar perspectivas para o futuro da colonização no Império, apesar de que, como está demonstrado, a questão protestante não se restringisse à sua face de imigração. No âmbito da reação a essa *presença protestante através da imigração*, também se situava a idéia de organização do Partido Católico por intermédio de Soriano de Souza, que revela o pomo da discórdia considerar que, “na verdade, ele e a plêiade ultramontana *não queriam aceitar a idéia que a colonização estrangeira seria a única saída para a ‘crise de braços’* em que se debatia, principalmente, a agricultura no Norte, com a venda de escravos para o sul e dificuldade de aliciar mão de obra livre, no meio rural”⁸² (VEIGA, 1990, p. 145) (grifo nosso).

Segundo Pereira (1982), os males desta conjuntura originavam-se da flexibilidade no trato da questão do que dispunha a Constituição. Segundo o entendimento da Igreja, conforme foi expresso por D. Vital, a questão era assim descrita e compreendida:

A Constituição de um país nenhum valor tem para a consciência se forem contrárias as leis apostólicas [...] Toda esta doutrina, Ex. Sr. foi universal e inconstantemente ensinada pela Igreja em todos os tempos e lugares [...] E continua: “Verdade é, Exmo. Sr. que a nossa Constituição política no artigo 102 § 14, consagra o beneplácito, mas também é verdade inconcussa, que ou esta disposição da nossa Constituição não tem o sentido que vulgarmente lhe prestam os intérpretes políticos, ou então é incompreensível e contrária a fé”.

Com efeito: a Constituição no art. 5º reconhece como religião do Estado a religião católica, apostólica, romana; isto quer dizer que adota o ensino da mesma religião santa, crê o que ela manda crer, e condena o que ela condena; a religião católica, apostólica, romana condena como herética a doutrina do beneplácito; consagrada em nossa Constituição: logo a nossa Constituição admite e reprova a um tempo a doutrina do benplácito, logo ela está em contradição consigo mesmo logo [...] (sic) (CP, 29.05.1873, p. 101, 103).

⁸² Em 1846, já se debatia em Pernambuco a colonização e em 1857, criou-se a Associação de Colonização em Paraíba e Alagoas. Em 1864, fundou-se Associação Promotora da Colonização Polaca.

[a hermenêutica proposta ao art. 5º] Uma impostura em moral – porque, na hipótese, o Imperador, o Regente e os Conselheiros jurariam manter uma religião católica que não é uma religião católica, *mas seita dos protestantes que não é uma religião católica*, visto como, segundo a suposição dos adversários, a religião que se jura manter é tal que faz depender do beneplácito imperial a publicação do que se deve crer.

E o que será da fé do povo se o Imperador não permitir a publicação?

Logo neste ponto a fé do povo depende da vontade do Imperador.

Ora, uma religião que professa semelhante doutrina não é religião católica, *mas a seita dos protestantes com suposto apelido de religião católica, apostólica, romana*. Logo, na suposição dos nossos adversários tantos juramentos seriam em moral uma impostura. (CP, 29.05.1873, p. 181).

Nesse debate, apareceram mais dois debatedores importantes: um advogado suíço residente no Rio de Janeiro, que, apesar de católico, toma a defesa dos protestantes, Karl Totvarad, e um outro autor apenas apresentado como “Brasileiro Anônimo”. O primeiro construiu seu argumento específico para demonstrar que o projeto de legitimação dos casamentos acatólicos não era inconstitucional, e responder a Brás Florentino que o protestantismo não era “o maior dissolvente dos povos”, como sugeriram o pernambucano e a afirmação de D. Vital de que “o Brasil acha-se a beira de um grande abismo: o protestantismo”. Segundo Veiga:

Assombravam-se Braz Florentino e demais ortodoxos, não pela maré montante da colonização estrangeira [...] *angustiavam-se pois, à retaguarda da maré de imigrantes, erguia-se o **vagalhão assustador do protestantismo, significando***, realmente o livre exame e a liberdade de consciência (VEIGA, 1990, p. 197) (grifos nossos),

o que, transposto para o âmbito social, era a contestação, a crítica e *a postulação de por um novo modelo de sociedade* erigido não mais sob os postulados do catolicismo, uma vez que, como dissera o padre Ventura, citado por Florentino, o protestantismo “não consiste na confissão de Aubsburg ou nos Trinta e Nove Artigos, mas sim no livre exame e na liberdade de consciência” (FLORENTINO, op. cit. p. 305).

Se para o ultramontanismo há no liberalismo um *libertatum pereditionis*, também o liberalismo internamente obtém dispositivos de repressão contra as faixas da população que se supõe inassimiláveis no modelo político.

À proporção que nos abrimos a imigração estrangeira – e esta significa cultura, divulgação, padrões morais elevados – essa vai eliminando a “massa impura” dos negros, principalmente após a abolição, enfim, o liberalismo vai marginalizando os não proletarizados, desqualificados pelas novas técnicas, como o sertanejo, o negro desorganizado e perigoso, o índio “selvagem” “violento”.

Igual ou apto para a economia capitalista, só o imigrante altamente valorizado, não apenas quanto as específicas virtudes técnicas européias como também valorizado em nome das virtudes burguesas: honrado, alfabetizado⁸³, ordeiro, etc., como assinalou Roberto Romano (VEIGA, 1990, p. 171)

A acomodação dos protestantes à ordem social e jurídica impunha a discussão dos dispositivos legais em vigência e sua interpretação, em que como já foi mencionando, os dois principais aspectos foram os casamentos e os sepultamentos de acatólicos.

Segundo o *Brasileiro Anônimo*, o fato incontornável era que *a imigração estrangeira quebrou a unidade religiosa do país*. “A par do católico fervente, não se acha somente o católico tívio, o descrente; aparece também o judeu, o protestante”, (ANÔNIMO, 1858, p. 05), argumenta o brasileiro anônimo. O autor anônimo insiste no “fato irrevogável” da quebra da unidade religiosa, portanto, não se pode ignorá-lo, e sobre ele é preciso legislar. A autoridade eclesiástica também não ignorava isso e via nesse debate “a oportunidade de fechar a fissura”, “a porta dos abusos” e re-instaurar pelo menos legalmente a unidade católica.

Segundo Veiga, a Questão dos Bispos não foi senão um subproduto da Questão Religiosa. Dela surgiram outras questões como o casamento civil, a questão do Recurso à Coroa, a questão de Abreu e Lima, e outras de menor porte. O primeiro tema deriva do Concílio de Trento, e assumiu a forma de lei civil. As

⁸³ Isso vai para protestantismo e educação no Brasil

decisões tridentinas foram reconhecidas em Portugal como leis canônicas em Alvará de 12 de setembro de 1564.

Na correspondência do monsenhor Pinto de Campos com Camaragibe pode-se acompanhar o desenvolvimento da campanha dos casamentos mistos. “Já apresentei meu Parecer contra os casamentos mistos e tem sido objeto de todas as conversações. E não sabe o Sr. Barão o que sucede?

Os protestantes devem apresentar amanhã uma representação contra a proposta do Governo, como atentatória aos seus direitos e a disciplina e no sentido do meu Projeto. Então quem será mais intolerante, eu ou o Governo? Quem diria que eu pusesse do meu lado os sectários de Lutero, sem comprometer a religião do Estado? [...] Enfim, leia o meu parece do qual lhe remeto um exemplar. (VEIGA, 1990, p. 26).

Florentino entendia o casamento como co-geminação de um ato natural, e ao mesmo tempo civil, e que sempre foi regulado nas sociedades primitivas por leis, ainda quando não escritas. Entre os infiéis considerava-se o matrimônio legítimo, enquanto o matrimônio *rato*,⁸⁴ entre os infiéis não há um casamento inteiramente regulado. Somente o dos fiéis é verdadeiro e regulado.

Mas “entre os cristãos sob o domínio da Igreja”, não é possível separar o sacramento do matrimônio, sendo “evidentemente oposta ao dogma a doutrina contrária, e não só ao dogma senão aos verdadeiros interesses das sociedades cristãs”. (FLORENTINO, op. cit. p. 79). O contrato é a *matéria* do casamento como sacramento [...] o sacramento é da essência mesma do matrimônio. Dessa forma, assumia posição contra o Conde de Irajá, que propugnava no Parlamento pela separação do contrato e do sacramento no matrimônio, e outra vez, opondo-se ao bispo e ao Conde de Irajá, que “os casamentos dos protestantes, do mesmo modo que o dos infiéis, podem se considerar, mesmo no plano teológico, válido entre nós [...] argumento como jurista”. (FLORENTINO, op. cit., p. 89). Segundo

⁸⁴ Casamento rato é aquele que se contrai entre cristãos, segundo as leis da Igreja.

Florentino, o artigo 1º da regulamentação do casamento civil/acatólico era suficiente para a regulamentação de toda a matéria.⁸⁵

O argumento era simples: não integrando infiéis, heréticos e cismáticos à *sociedade cristã*, não estariam eles sob a autoridade da Igreja, e seus atos não demandariam conformidade com as leis eclesiásticas. De toda forma, era excluir os não-católicos da ordem social, levando-os à condição marginal, com todas as conseqüências sociais e jurídicas que daí se derivavam. Isso permite inferir o interesse protestante na alteração da Ordem.

Todavia, no que refere à problemática jurídica, apontou uma situação constitucional emblemática, resultante da ambigüidade entre liberdade de culto e liberdade de consciência. Entendia estarem protestantes e dissidentes amparados constitucionalmente no que tange à liberdade de consciência, que é a faculdade de todo cidadão de não ser inquietado por suas opiniões religiosas, que estão circunscritas ao plano privado e doméstico, mas somente aos professantes da Religião do Estado se assegurava a liberdade de culto, que é a prerrogativa de publicamente fazer profissão religiosa, seu domínio não é o privado, mas o público.

Segundo se entendia, a Constituição do Império proclamou a igualdade legal e a liberdade consciência, mas não de culto, e não era possível sem ofender os mesmos princípios deixar de admitir, ainda que provisoriamente, como capaz de produzirem efeito os matrimônios dos que, não professando catolicismo, se unissem em consórcio legítimo conforme os ritos de suas confissões.

Notável contradição seria tolerar todas as religiões – ainda que em culto estritamente doméstico – vedando as perseguições religiosas (art. 5 e 179 § 5º da Constituição Imperial), e ao mesmo tempo, reduzir esta classe de indivíduos a dura alternativa de profanarem por meio de conversações simuladas,

⁸⁵ Art. 1º - os casamentos entre pessoas que não professam a religião católica, apostólica, romana, serão feitos por contrato civil, podendo seguir-se o ato religioso, se este não tiver sido celebrado antes.

um sacramento em que não acreditam, a fim de poderem casar-se em face da Igreja ou ficarem privados do precioso direito de serem esposos e pais legítimos, não podendo gerar senão bastardos.

Não importa isto uma verdadeira ofensa a igualdade dos direitos e uma perseguição baseada em motivo meramente religioso? (FLORENTINO, op. cit., p. 97, 98).

O projeto em discussão reforçaria a teoria da clandestinidade dos casamentos protestantes, ao reconhecer que as leis do Império, nesse particular, não poderiam permanecer inalteradas sem grave comprometimento dos interesses públicos, segundo Veiga. Florentino, por sua vez, foi um dos que recusaram a tese de que o casamento segundo o rito protestante era clandestino, e recorreu aos efeitos jurídicos da legislação tridentina no Brasil. Após isso remonta ao código criminal para afirmar que, embora esteja prevista uma sanção para o casamento clandestino, é duvidosa a sua aplicação a quem dissente da religião do Estado, mas está constitucionalmente amparado como em situação “tolerada”.

Pela legislação portuguesa aplicável aos dissidentes, isso não era possível, argumentava Florentino “em um tempo em que a heresia já não é punida”, em um tempo em que a lei é igual para todos, e que finalmente “ninguém pode ser perseguido por causa de religião”.⁸⁶ “O projeto não aceitou os casamentos acatólicos feitos e acabados conforme os ritos de cada seita. Estabeleceu apenas, no artigo 1º o casamento como contrato civil” (VEIGA, 1990, p. 108).

Por outras palavras, não seria possível aceitar como válidos, por meio de uma lei, os casamentos acatólicos, e muito menos autorizar entre nós a instituição de consistórios, sínodos e presbíteros⁸⁷ “pois que isso seria nada menos importaria do que legislar o protestantismo no Brasil, acabando com o art. 5º da Constituição, que só a religião do Estado reservou o culto público” (VEIGA, 1990, p. 108).

⁸⁶ Ord. Livro 2 t. 35 § 12; livro 4º t. 44 § 1º.

⁸⁷ Veiga deve querer referir Presbíterios, ao usar a expressão presbíteros.

Aqui se situa a disparidade do jurista com o parecer do padre Pinto de Campos. Não sendo jurista, Campos não se deu conta de que seu substitutivo do artigo 1º conduzia ao que Florentino chamou “legalização” do protestantismo. Conseqüentemente, os protestantes mais atentos se aproximaram do dispositivo do padre Campos. A tese de Florentino se mantinha: legalizar o protestantismo era inconstitucional face ao artigo 5º. Mas também mantinham-se os “insurgentes” contra esta hermenêutica jurídica oferecida. Quando a questão foi o artigo segundo, a polarização aumentou.⁸⁸

As teses defendidas por Pinto de Campos eram: 1) Que a lei civil que supusera inseparável entre os católicos o contrato natural do sacramento, ao pretender regular a sua atividade ataca o dogma da Igreja, o que reduz o matrimônio a simples concubinato, e que 2) os casamentos mistos são gravemente ilícitos, como atualmente reprovados pelo direito eclesiástico, e que, sem justa causa e mediante dispensa da autoridade respectiva, não devem ser celebrados.

Estava estabelecido que a autoridade eclesiástica repudiava o parecer de Pinto de Campos, daí que nem se importou mais a discutir aquele parecer, quando Totvarad entrou no debate.

Para Florentino, o dispositivo violava expressamente a Constituição do Arcebispado da Bahia, bem como a lei de novembro de 1827 que tornava aplicável no Império os dispositivos herdados de Trento. Além do mais, se uma das partes era católica, a autoridade da Igreja se impunha automaticamente, notadamente pela sua condição sacramental.

⁸⁸ Art. 2º. O casamento civil também poderá ser contraído quando um dos nubentes for católico e o outro não. Fica, porém entendido que se nessa hipótese preferam celebrar o casamento religioso ante a Igreja Católica, ou poderão fazer independente antes do contrato civil, produzindo efeito religioso, além do vínculo espiritual para o católico, todos os efeitos civis para ambos tão completamente como se tivesse havido contrato civil.

Em resumo, segundo Braz Florentino, a tolerância de cultos, na área particular ou doméstica, não podia sofrer interpretação extensiva, uma vez que a Carta Magna “consagra e garante em toda a sua plenitude os direitos da religião Católica, proclamando-a Religião do Estado”. O que para um contemporâneo é questão incidental, “para a inteligência de meados do século XIX o processo de substituição era simplesmente uma catástrofe social [...] doravante o tema Igreja e Estado seria o prato obrigatório do banquete dos debates [...] O casamento civil é, portanto, um aspecto dentre outros deste conflito”. (VEIGA, 1990, p. 113).

Nos debates, Braz Florentino estava entre os que não suspeitavam dos maçons, antes ligava o projeto a influências protestantes, talvez pela área dos acontecimentos – o Rio Grande do Sul – onde o predomínio de luteranos e calvinistas se acentuava em decorrência da continuada colonização européia.

Junto com Braz Florentino, apresentou-se no mesmo debate, com posição um pouco mais radical, Soriano de Souza. Para este último, o casamento civil escapa à regulação do Estado, porque “aquilo que no homem é direito e de dever *natural*, não depende de modo algum do poder civil, mas exclusivamente da lei natural e de seu Autor... o Estado é absolutamente incompetente para impor aos cidadãos deveres morais e religiosos; é-lhe proibido por direito natural violentar as consciências” (SOUZA, 1880, p. 272). Não viu Soriano que sua proposição era uma regra que não se aplicava quando se tratava de protestantes.

Em sua substância, o casamento, não dependia absolutamente do poder civil. Seu argumento é que tudo o que pertence à constituição da família, e ao seu regime interno, não pode está sujeito ao poder civil. A sociedade matrimonial é, por sua natureza, eminentemente moral e religiosa, e o Estado não tem por objeto regular a moral e a Religião (SOUZA, 1880, p. 253-295). A conclusão das teses

apresentadas em diversos veículos era “o Brasil não pode deixar de ter o catolicismo como Religião de Estado”. (SOUZA, 1867, p. 12), apoiando-se nos enunciados de Pio IX.

Soriano era “possuído por uma força doutrinadora”, ao conjugar militância política com esforço teórico, expondo exemplarmente o tomismo até os anos vinte, e “foi o primeiro a fazer a defesa do catolicismo como força política e seus argumentos serão depois repetidos, sem sua sistematicidade e organicidade, pelos seus sucessores” (MACEDO, 1977, p. 8).

Na discussão também tomou parte Pedro Autran da Matta e Albuquerque, ao defender a tese de que sendo o casamento de ordem natural, coloca-se anterior à sociedade civil, indo direto ao ponto: “Religião do Estado é aquela cujos preceitos dirigem, e *dominam as leis do Estado* e cujas doutrinas são protegidas pelo Direito Público” (AU, 15.03.1876) (grifos nossos). Uma vez que o casamento é um sacramento, segundo a doutrina católica, “a lei civil não pode, sem ofender a religião do Estado e o direito do cidadão católico, declarar nulo um casamento que segundo a doutrina católica é válido”. (AU, 22.03.1876).⁸⁹ O casamento civil consistiria, portanto, em uma “usurpação do poder da Igreja, uma violação da liberdade religiosa *dos* católicos, uma infração à constituição do Império” (AU, 15.03.1876).

A lei 1.144 de dezembro de 1861, reconheceu os efeitos civis dos casamentos acatólicos fora ou dentro do país. Mas não ficaram acautelados os interesses daqueles que no país pretendem celebrar casamentos mistos.⁹⁰

⁸⁹ Além da discussão pelo jornal *A UNIÃO*, Autran também discute o tema nos seus livros *Compêndios de Direito Natural* e *Elementos de Direito Natural Privado*, de 1834 e 1848, respectivamente.

⁹⁰ A legislação sobre o casamento acatólico estava nos decretos 1.144/1861; 3.069/1863; 5.604/1874; 3.316/1887; 9.889/1888; 10.044/1888.

Mais “idealista do que jurista” e afeito às tendências liberais, Totvarad também informa que sua disputa é em torno de uma correta hermenêutica constitucional e não uma cruzada anticatólica, porque “sou católico, apostólico e romano, e tenho a consciência de ter-me ocupado com o contínuo estudo de aprofundar os sublimes princípios da religião [...]” (TOTVARAD, 1860 p. 19).

Estabelece nitidamente que a legitimidade do casamento é idêntica à consagração religiosa do casamento, e afirma o autor que a fé e a lei civil são duas coisas idênticas, por conseguinte, a lei civil ou a expressa vontade da legislação deve ser a mesma e idêntica à expressão dos sentimentos da consciência individual, o que faria ruir a tese florentina (TOTVARAD, 1862, p.11, 12)

Na exegese que fazia do artigo 5º, Totvarad era específico ao demonstrar que, se as seitas protestantes e outras religiões são *reconhecidas* pelo art. 5º garantindo-se o seu culto, todavia sem forma exterior, e se o art. 179º admitiu aos cargos públicos todos os cidadãos “sem outra diferença que não seja a dos seus talentos e virtudes”, o critério da religião como inibidor da participação pública restringia-se aos mandatos eletivos para os parlamentos, conforme o art. 95º, inciso iii.

Por esse entendimento, os ministros protestantes estavam perfeitamente habilitados como cidadãos do Império, e nos termos da sua legislação Magna, para exercer seu ofício em plenitude e firmar certidões de fé pública dos atos religiosos que realizavam, notadamente os sepultamentos e os casamentos.⁹¹

⁹¹ A atividade dos ministros protestantes estava regulamentada no mesmo Decreto 3.069/1863, notadamente no artigo 52. “Para que os pastores e ministros as religiões toleradas possam praticar os atos do seu ministério religioso, suscetíveis de produzi efeitos civis, é indispensável, sob pena de não produzirem tais efeitos, que sua nomeação, ou eleição esteja registrada, quanto aos que residirem na Corte, na Secretaria do Império; e, quanto aos que residirem nas províncias, na da província de sua residência”. O Livro para o Registro de Pastores da Corte encontra-se na Biblioteca Nacional (BN- IJJ -11.6).

Todavia, ao referir-se a certidão de fé pública, escorrega o argumento de Tovarad, porque para isso o agente deveria ser provido de cargo ou função *pública*, o que não se aplicava aos ministros protestantes. Daí que a legislação que regulamentava o casamento civil e os sepultamentos estabeleceu a exigência do “registro em livro próprio”, nas Câmaras Municipais.

Propõe o autor que deveria haver entre os protestantes um órgão de regulamentação próprio, como os consistórios, sínodos e presbitérios, ao que se opõe frontalmente e com razão Braz Florentino, ao indicar que isso significava a legalização ou a oficialização do protestantismo, o que era inconstitucional.

Veiga afirma que, mesmo que se considere a situação de “fanatismo e intolerância” em que haja sido outorgada a Constituição do Império, como acusava Totvarad, fixando que só *per absurdum* poderiam os brasileiros professar outro credo que não o do Estado, “todavia, outorgada a Constituição, restava aos juristas e tribunais cumpri-la”. Chamado ao debate das *idéias novas*, nos enfrentamentos diocesanos, D. Vital também se reporta à Norma constitucional e afirma o seu cumprimento a partir dessa perspectiva.

Tobias Barreto, nas *Preleções de Direito Público*, observa ser evidente que “qualquer governo onde haja religião legalmente instituída, não exorbita em procurar defendê-la; pode ser com suas medidas de higiene moral, anti-política, inconveniente, porém sempre no terreno da legalidade” (BARRETO, 1962, t. III, p. 212).

Por ter proclamado a religião do Estado a que sempre foi seguida pela quase totalidade dos brasileiros”, merece aplauso o legislador, uma vez que “uma religião é um fator de desenvolvimento social.

Todavia, se na promulgação da Carta “o catolicismo influi no nosso desenvolvimento, hoje já não serve mais [...] está reduzido a puro cerimonial, é uma casa sem miolo (BARRETO, 1962, t. II, p. 63).

D. Romualdo, à frente, tinha razão a favor do seu argumento: *havia uma norma constitucional, integrando um corpo de normas religiosas, na Constituição*. Pelo art. 5º da Constituição, se a religião Católica era a “religião do Império”, os decretos e demais disposições canônicas funcionariam como normas complementares à Constituição, em matéria, obviamente, religiosa. O que o legislador fez ao instituir a Religião do Império foi integrar o Direito Canônico à Constituição, o que a jurisdicizou e constitucionalizou. Tinha razão. Mesmo que o art. 5º àquela altura representasse inconveniências graves para a organização social, como as trazidas pela presença acatólica, não seriam as leis ordinárias ambíguas quanto à Constituição a solução mais eficaz para corrigir a conjuntura.

Eram díspares as interpretações do artigo 5º, não somente para os debatedores aqui indicados, mas foi “um dos momentos mais altos em discussões e divulgações políticas”. Para Totvarad, se foram admitidos outros credos, foi *explicitamente estabelecido um limite* que era o culto doméstico e da aparência das casas de culto, ou seja, intenção *expressa* do legislador. Se esse tivesse a intenção *igualmente expressa* de inibir a atividade do ministro protestante *em qualquer questão*, tê-lo-ia feito, mas não o fez. Assim conclui: “*se os protestantes são admitidos no grêmio do império, mesmo num culto particular, é inquestionável que eles são admitidos a uma comunhão organizada, constituída e regida pelos seus ministros*” (TOTVARAD, 1862, p. 98).

A resposta dos contraditores vinha informando que as seitas protestantes não foram *admitidas*, mas simplesmente *toleradas*, e, se lhes estava vedada a publicidade, estava mais restrita a organização administrativa. E mais: tendo o Estado uma Religião oficial que era regida por dispositivo legal próprio, o Direito

Público Eclesiástico, não se concebia a idéia de criar algo como um Direito Público Eclesiástico Protestante.

Mas Totvarad continua a invocar a “igualdade para todos” fixada na carta, para argüir que o art. 178º só entende como matéria constitucional os direitos políticos individuais de cada cidadão; portanto, tudo mais não é matéria constitucional, e é passível de reformulação por lei ordinária,⁹² mesmo porque o artigo distingue claramente a norma constitucional formal da norma constitucional material. “Qual o caráter do artigo 5º?” interroga.

Como foi visto D. Romualdo Seixas já se posicionara sobre a hermenêutica constitucional por ele considerada legítima. Dela retirava a sua compreensão sobre a problemática específica dos casamentos, “um dos sete sacramentos instituídos por Cristo”, e, de acordo com a definição tridentina, seria um contrato e um sacramento, “um todo indivisível”, motivo pelo qual entre católicos não pode ser considerado válido o contrato sem o conteúdo sacramental.

Segundo Veiga, o problema do casamento civil que envolveu inclusive toda a Faculdade, mestres e alunos, “era tema traumático”, divisor de águas, pois atingia a velha Ordem e inaugurava novas perspectivas no processo de laicização do país. Afirma, portanto, que nesse ambiente, D. Vital, era apenas a gota d’água em um processo de conflitos entre o Estado e a Religião “que vinha minando a estrutura social do país. A velha – e bem se poderia denominá-la Ordem sem Progresso – seria substituída pela mesma Ordem, apenas com Progresso – Ordem e Progresso” (VEIGA, 1990, p. 113).

Chegava a nós o debate sobre o casamento civil, a objetividade existencial da crise que há séculos, envolvia a Europa, ao largo

⁹² Mas responde: o art. 5º é norma constitucional material porque envolve mais do que limites e atribuições dos poderes do Estado, envolve a própria nação e dessa forma se relaciona com os direitos individuais, e é em função da confessionalidade religiosa que se distribui o direito político, condicionando o art. 178º ao art. 5º.

de debates teóricos e debates políticos: o tema do “espelho do príncipe cristão” pacientemente elaborado na Idade Média estilhaçava com a decidida secularização desse Príncipe. A dessacralização das nossas estruturas é o grande tema vivido e conflitual do Brasil no século XIX, explodindo, como vimos, em dois problemas: *o casamento civil* e a *questão religiosa*.

Apenas essa “fratura teológica era a ampliação de outra fratura”: *a imigração e a colonização protestante*.

O século XIX encerraria o primado de uma colonização sob a égide de Roma, se quiséssemos progredir, *teríamos que apelar aos filhos de Lutero*.

Revela-se aqui, toda a força do ‘espírito tridentino’ incansável em institucionalizar o cristianismo. E, por outro lado, *ao se abrirem as fronteiras a colonização ‘protestante’ revelamos o primeiro sinal de auto-crítica*: de que o catolicismo não nos conduziria ao processo de crescimento econômico (VEIGA, 1990, p. 175, 176) (grifos nossos).

As turbulências teóricas, agitantes dos debates sobre o casamento civil, quer no Brasil ou em Portugal, quer em outros países nasceram, evidentemente das tensões entre o poder temporal e o poder espiritual, na medida em que o poder temporal foi se firmando e os juristas e canonistas esforçavam-se por fixar-lhe a competência. Família e seu correlato, a propriedade, somavam-se duas situações fundamentais que a Igreja não se dispunha a abrir mão. Quanto à segunda, cedeu, a igreja, em parte, mas não podia abrir mão da família, e seu constituinte, o casamento. (VEIGA, 1990, 174).

Não seríamos mais os mesmos.

CONCLUSÕES

Este trabalho mediou fronteiras escorregadias ao tomar como objeto de investigação a história religiosa de Pernambuco, particularmente a partir da presença definitiva dos protestantes na província, no final do século XIX.

Porém, qualquer esforço de caráter hermético que se propusesse para determinar o foco desta investigação estaria comprometido. Isso é assim porque, ao estudar um sujeito religioso cuja experiência foi marcada pela contraposição com outro sujeito religioso, impunha-se a necessidade de dilatar a pesquisa para compreender os antagonismos.

Como tais antagonismos se deram no âmbito da ordem sociopolítica, impõe-se um terceiro viés, que era a configuração da vida política de Pernambuco no período estudado. A partir da década de sessenta a atividade de propaganda protestante em Pernambuco adquiriu caráter sistemático, mas em 1891 passa a vigor a Constituição republicana, o que permite situar em novo *status* legal o protestantismo.

Além disso, nenhum dos três agentes que foram estudados tinha caráter homogêneo. O catolicismo era plural, o protestantismo denominacional, a política partidária. Todos tinham feições diferentes sendo o mesmo sujeito (católico, protestante, partido).

Mas, por um lado, como afirma Dossé “quando não se sabe o que se procura, não se sabe o que se encontra”, o contrário é igualmente verdadeiro. Procurou-se estabelecer a forma que tomou o enfrentamento católico-protestante, em Pernambuco, no século XIX, em função dos distintos projetos de sociedade que alimentavam.

Para esse fim, buscou-se estabelecer uma identidade social para os antagonistas, identidade forjada pelas crenças que alimentavam, pelo processo histórico que viveram e, principalmente, pela matriz religiosa.

A precedência histórica do catolicismo no Brasil o tornou o objeto mais recorrente de investigação por parte de pesquisadores religiosos, seculares,

estrangeiros, etc., tornando prescindível traçar outra vez sua trajetória na história do Brasil. Os protestantes, por sua vez, têm sido objeto de investigação somente a partir das três últimas décadas, como já foi apontado, o que o tornou, também por isso, menos conhecido, e sem alcançar a significação que teve ao longo da história nacional..

Assim, começamos por indicar de forma panorâmica os aspectos mais relevantes da presença protestante no Brasil, suas estratégias de penetração e sua forma de expansão, para se chegar até à sua instalação na terra do Leão do Norte.

Caracterizando a província em seus aspectos políticos, intelectuais e sociais, além dos religiosos, foi exposto o processo que se deu desde os primeiros propagandistas e vendedores de literatura, até a organização institucional, civil e jurídica dos protestantes. É importante realçar que, ao adotar a tipologia convencionada nos estudos sobre o protestantismo brasileiro, a pesquisa foi fixada no protestantismo chamado de missão, que inclui, em geral, congregacionais, presbiterianos, metodistas, e batistas, nessa ordem de ocupação no campo pernambucano.

Em alguns momentos da parte que trata do protestantismo em Pernambuco, foram feitas citações mais extensas de fontes, mesmo sob pena de estender o volume do trabalho como um todo. Tal opção foi consciente e deveu-se ao motivo seguinte: como em geral as fontes que tratam do protestantismo não estão facilmente acessíveis, com as transcrições se pôde oferecer a outros pesquisadores a oportunidade de acesso a documentos por vezes esparsos.

Dentro do catolicismo pernambucano do período, houve uma predominância das iniciativas de D. Fr. Vital Maria Gonsalves de Oliveira. Muito embora D. Manuel do Rego Medeiros e D. Francisco Cardoso Aires, seus predecessores

imediatos tenham feito referências tangenciais à ordem política, a conjuntura *obrigou-o* a tratar mais insistentemente de temas de ordem política e social, em função dos seus embates com a maçonaria e com o regalismo do Governo Imperial, como é amplamente sabido.

Quanto aos protestantes, houve certo ecletismo. Os congregacionais dispunham de modestos recursos humanos em Pernambuco, nos primeiros vinte anos. Os presbiterianos, por orientação expressa da sede da missão nos Estados Unidos, foram instruídos a não se envolverem diretamente nas questões políticas. Os metodistas tiveram permanência efêmera na província. E os batistas, por princípio doutrinário, não queriam nenhuma relação com a ordem civil, exceto a proteção jurisdicional.

Todavia, os elementos colhidos nos documentos permitiram a identificação da *forma que tomou o enfrentamento católico-protestante em Pernambuco no século XIX, em função dos distintos projetos de sociedade*

Em primeiro lugar, foi possível constatar que sujeitos sociais, embora tenham uma identidade predominante, não possuem apenas um elemento distintivo, mas transitam em outros espaços, sobretudo em função da historicidade, da contingência, que marca os fenômenos sociais, manifestos em processos constitutivos permanentes, por meio de *atos de identificação*. Tais atos de identificação se apresentam em função da conjuntura que se apresenta.

Em segundo lugar, foi possível constatar que o catolicismo romano vinha sendo vitimado, ou cerceado, por prerrogativas que já possuía em função da política de matriz regalista que predominou no Segundo Império. Esses expedientes fizeram com que setores do catolicismo reafirmassem os valores tradicionais do pensamento católico, notadamente no que tange às suas relações com o Estado.

Também se verificou que, a partir dessa reafirmação do catolicismo e ao lado dela, crescia a mobilização de agentes não ligados ao catolicismo, que faziam oposição mais direta aos interesses da igreja, o que foi particularmente evidente com os maçons e liberais.

Em tal contexto, a chegada dos protestantes foi vista e em alguns casos denunciado como uma ameaça à Ordem Social, porque o protestantismo representava mais do que um sistema religioso, uma ideologia religiosa, com uma concepção de mundo, cuja experiência histórica era os Estados Unidos da América. Por essa razão, cedo foram associados aos maçons e liberais como articuladores de um projeto de destruição do catolicismo, ou do seu alijamento do Brasil.

Embora o protestantismo não tivesse “um projeto contra o catolicismos” os seus valores eram antagônicos, e esforçaram-se por favorecê-los, sobretudo no que concerne à liberdade religiosa e aos direitos civis.

O que se verificou, também, foi que mesmo fora do ambiente da Igreja, no parlamento e na imprensa, por exemplo, a discussão sobre a presença protestante no Brasil remontava aos anos cinquenta quando se intensifica a presença do imigrante no país. Essa constatação da concreção da presença protestante trouxe, inevitavelmente, simpatias e resistências de diversos perfis. Todavia, não se pode negar que tenha havido um ativo setor pró-americano, e que esse, embora não se dispusesse a professar o credo protestante, não lhe fazia objeção, e até se engajava em suas demandas pela ampliação dos direitos civis.

Ficou também evidente que o embate teve como arena principal o fórum jurídico. O Estado constitucionalmente católico tinha obrigações a cumprir para com a religião do Estado, tese defendida cedo por D. Romualdo Seixas. Mesmo entre os moderados e os alheios às discussões religiosas, como Tobias Barreto por

exemplo, entendiam que o dispositivo constitucional e os demais diplomas legais, mesmo que estivessem errados, deveriam ser cumpridos, ou seja, se é bom para o país ter uma religião de Estado é uma discussão, mas se a Constituição afirma que sim, até sua alteração tem de ser cumprida.

Por todos os elementos reunidos ao longo do trabalho, ficou evidente a Tese de que protestantes e católicos em Pernambuco, em que pese às suas diferenças religiosas, doutrinárias, confessionais, oriundas do século XVI e nunca abandonadas, deixaram em plano secundário esses elementos, para pensar na Ordem Social do Império, com sua tradição católica, (não obstante o regalismo de alguns setores), que via-se ante a possibilidade de uma crise e de um re-ordenamento, na medida em que os princípios sociopolíticos da ideologia protestante se difundissem e se sedimentassem. No dizer de D. Vital, não era factível permanecer “de braços cruzados” e deixar que o Brasil se “protestanizasse”.

Portanto, indo além das explicações usuais da bibliografia especializada sobre as razões de conflito entre católicos e protestantes, notadamente no Império, que estariam afeitas às questões teológicas ou religiosas, este trabalho conclui que a possibilidade de colocar *A ORDEM SOCIAL EM CRISE* pelo enfrentamento ideológico foi a razão primeira das disputas e tensões em Pernambuco..

I - FONTES MANUSCRITAS

FONTES ECLESIASTICAS

ARQUIVO DA ARQUIDIOCESE OLINDA E RECIFE

1. Livros de Provisão

L 01 -1877-1885

L 02 - 1885-1894

2 Correspondência com autoridades civis

CC 01 – CC 15 -1871-1888

3. Correspondência Oficial

CO 01- CO 26. 1866-1900

[Não existentes CO - 16/17. 1880-1882]

4. Correspondência Eclesiástica

CE 01 – CE 44. 1870-1891

5. Governo Diocesano

GD 18 – GD 22. 1867-1900

6. Documentos Diversos

Documentos da Santa Sé. 1889-1920

Correspondências recebidas da Santa Sé. 1884-1895

Papéis da Santa Sé. 1858-1887

Relatório da visita pastoral de D. José pereira da Silva Barros. 1883

Documento de abjuração de Luiz H. Belhonz. 1889

ARQUIVO DA IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL
PERNAMBUCANA

1. Livros

Livro de Ata nº I. 1873-1894

Livro de Ata nº I . [Sociedade de Evangelização de Pernambuco]. 1891

Livro de Tombo de Membros. 1873-

2. Documentos diversos

Ata de eleição para a Comissão para Aprovação dos Estatutos junto ao Governo Imperial. 1887

Relatórios financeiros 1892

3. Correspondências avulsas

Da Sociedade de Evangelização do Rio de Janeiro à Igreja. 1891

Do movimento separatista da Igreja recifense. 1877

De José Luiz Fernandes Braga ao reverendo James Fanstone. 1877

De [ilegível] à Igreja. 1879

De J. J. Rodrigues a Salomão Guinsburg

Da Igreja ao reverendo R. R. Kalley. [minuta inconclusa]. Sd.

De Manoel de Souza Andrade à Igreja. Sd.

Do reverendo João Manuel Gonçalves dos Santos ao Ministro do Império. 1889.

ARQUIVO DA IGREJA EVANGÉLICA FLUMINENSE

1. Livros

Livro de Ata nº I. 1858-1871

Livro de Ata nº II. 1871-1889

Livro de Ata I. [Sociedade de Evangelização do Rio de Janeiro]. 1890-

2. Documentos diversos

Notes of Pernambuco.[Por R. R & S. P. Kalley]. 1873

FONTES NÃO ECLESIASTICAS

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERICIANO

1. Autoridades Eclesiásticas

AE 10 –AE 21. 1860-1889

2. De Consulados diversos ao Presidente da Província

DC 08 – DC 17. 1859-1893

3. Dos Ministros Plenipotenciários ao Presidente da Província

MP 01 – MP 03. 1854-1866

4. Documentos Diversos

V 07. 1848, 1854-1865

V 17. 1859-1864

SPAUDING, Justus. *Carta ao reverendo Charles Pittiman, Secretário*

Correspondente da Sociedade Missionária da Igreja Episcopal, 1841.

ARQUIVO DA BIBLIOTECA NACIONAL

1. Documentos diversos

I 34, 9, 23. Documentos relativos a alfândega de Pernambuco 1861-1862

I 31, 24, 14. Apontamentos biográficos do bispo de Pernambuco D. Manoel do Rego Monteiro, por seu irmão Dr. Antonio Manoel de Medeiros. 16.04.1878.

II - FONTES IMPRESSAS – LIVROS

ARQUIVO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERICIANO

ALBUQUERQUE, Pedro Autran da Mata. *Apologia do Catolicismo e dos Soberanos Pontífices Gregório XVI e Pio IX; ou resposta ás arguições do autor do artigo – a questão religiosa – publicado no Jornal do Recife de 14 de maio do corrente ano.* Recife: Tipografia do Correio Pernambucano, 1869.

BRANDÃO, Henrique. *Noite com os metodistas e outros protestantes. Resposta a Seymour autor do livro “Noite com os Romanistas.* São Paulo: A. Campos, 1908.

Tomo I

BRASIL. Congresso Nacional. *Atas do Conselho de Estado* RODRIGUES, José Honório. (Org.). Brasília: Senado Federal, 1973-1978.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. CDI. *O Clero no Parlamento brasileiro*. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979.

CAMPOS, Joaquim Pinto de. *Polêmica religiosa*. Recife: Tipografia do Jornal do Comércio, 1862.

COSTA, Antonio de Macedo. *As ordens religiosas julgadas por escritores protestantes: breve resposta em favor dessas ordens pelo bispo do Pará*. Belém, 1864.

MILLARD, E. C. & GUINNESS, Lucy E. *South América. The neglected continent*. Londres: Marborough, 1894.

PEDAVOLI, Celestino de. Fr, *Mais um trunfo do catolicismo sobre o protestantismo. Polêmica religiosa do Frei Celestino de Pedavoli com o sr. Ministro da seita protestante, George Butler*. Recife, 1995.

ROMANO, Um Brasileiro Católico. *O casamento no Estado e na Igreja – Observações à dissertação oferecida pelo Sr. Deputado Pinto de Campos às Comissões da Câmara encarregadas de estudar a proposta do governo sobre o casamento*. Rio de Janeiro: se., 1858.

SANTOS Luiz Gonsalves dos. *Exame Ortodoxo que convence de má fé, de erro e de cisma a Análise da Resposta do Exm.e Rm. Sr. Arcebispo da Bahia, feito pelo Doutor Manoel Joaquim do Amaral Gurgel, Lente do Curso Jurídico de São Paulo. Composto, Oferecido e Dedicado aos Exms. E Rms. Srs. Bispos e reverendo clero do Brasil, pelo Padre Luiz Gonslaves dos Santos*. Rio de Janeiro: Imprensa Americana, 1835.

SEIXAS, Romualdo Antonio de. *Obras completas*. Salvador: Lellis Masson, 1859. 6 volumes.

SIMONTON, Ashbel Green. *Diários*. 1861. [São Paulo: CEP, 1982]

SOUZA, Brás Florentino Henriques de. *O casamento civil e o casamento religioso*. Recife: Tipografia Acadêmica, 1859.

_____. Brás Florentino Henriques de *Do Poder Moderador. Ensaio de Direito Constitucional contendo a análise do Tit. V cap. I da Constituição Política do Brasil*. Recife: Tipografia Universal, 1864.

_____. Brás Florentino Henriques de *Estudo sobre o curso a coroa*. Recife: Tipografia da Esperança, 1867.

SOUZA, José Soriano de. *A Religião do Estado e a liberdade de Culto*. Recife: Tipografia Esperança, 1867.

_____. *Pluralidade de Cultos*, Recife: se., 1867.

_____. *Lições de filosofia elementar racional e moral*. Pernambuco: Livraria João Walfredo de Mendonça, Livreiro-Editor, 1871.

_____. José Soriano de. *O liberalismo nas constituições e a reforma eleitoral*. Recife: se, 1873.

_____. *Considerações sobre a Igreja e o Estado*. Recife: Tipografia da UNIÃO, 1874.

_____. *Apontamentos de Direito Constitucional*. Recife, 1883.

TORRES, Miguel. *A Igreja romana à barra do Evangelho e da história. Na pessoa do seu campeão o bispo do Pará ou análise e refutação do catecismo sobre a igreja católica por*. Rio de Janeiro: livraria Evangélica, 1879.

TOTVARAD, Karl. Kornis. *O Casamento Civil ou os Direitos do Poder Temporal. Negócios do casamento: discussão jurídico-histórico-filosófico em duas partes*. Rio de Janeiro, se. 1858/1859.

_____. *Refutação da Doutrina do Dr. Braz Florentino de Souza, lente catedrático da Faculdade de Direito do Recife, na sua obra Sobre o Casamento Civil e o Casamento Religioso*. Rio de Janeiro: E. & H. Bemmert, 1860.

_____. *Os negócios do Matrimônio no Império do Brasil com a Exposição da Proposta do Governo e dos diferentes pareceres e projetos de uma Lei Matrimonial*. Rio de Janeiro, Francesa, 1860.

UM NEÓFITO [Celestino Pedavoli] Perguntas respeitadas dirigidas ao Sr. Ministro da Igreja Evangélica nesta Província, por um Neófito da mesma Igreja. (Tipografia do Correio do Recife, 1880).

URUGUAI Visconde de. [Paulino José Soares] *Ensaio sobre o Direito Administrativo*. Rio de Janeiro, Tipografia Nacional, 1862. t. I.

VITAL, Dom. [Fr. OLIVEIRA, Vital Maria Gonsalves de. Bispo.] *Abregé historique de la question religieuse du Brazil par l'Eveque d'Olinda*. Roma: Imprimie de la propagande, 1875

3. FONTES IMPRESSAS E TIPOGRAFADAS

ARQUIVO DA ARQUIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE

Carta Pastoral que dirige D. João Marques da Purificação Perdigão aos seus diocesanos. Recife, 17.09.58 [reproduzida em *A UNIÃO* 16.8.76.]

Carta Pastoral que dirige de Roma D. Emmanuel de Medeiros ao Cabido, ao Clero, e ao Povo de sua Diocese para saúda-los, avisa-los de sua preconização e inteira-los do dia em que contra consagrar-se e de sua próxima partida para o meio deles. Roma: Tipografia Bernardo Morini, 1965.

Notícia biográfica do finado bispo de Pernambuco D. Francisco Cardoso Ayres, por D. Antonio de Macedo Costa. Roma, 1870.

Prima Epistola Pastoralis – Francisci Cardoso Ayres. Episcopus Pernambucensis.

Roma, 1875.

“Iam vos Omnes” ad omnes protestantes aliosques acatholicos. ASS 4 1868/69

132ss, Pio IX, 13 sep. 1868.

Carta Pastoral do bispo de Olinda saudando seus diocesanos depois da sua sagração. São Paulo, 1872. D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira.

Carta Pastoral do bispo de Olinda premunindo seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria. Recife, 1873. D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira.

Carta Pastoral do bispo de Olinda aos seus diocesanos sobre os desacatos de 14 de maio. Recife, 1873 D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira

Carta Pastoral do bispo de Olinda D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira ao Exm^o. Revm^o. D. Francisco Aineiros, Arcebispo de Buenos Aires. Recife, 1974. D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira.

Carta Pastoral do bispo de Olinda anunciando aos seus diocesanos o termo de sua reclusão. Rio de Janeiro, 1875. D. frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira.

Carta Pastoral do bispo de Olinda. Recife, 1881. D. José Pereira da Silva Barros.

Mandamentos e prescrições diocesanas do bispo de Olinda. Recife, 1885. D. José Pereira da Silva Barros.

Carta Pastoral do bispo de Olinda sobre o jubileu sacerdotal do Santo Papa Leão XIII. Recife, 1887. D. José Pereira da Silva Barros.

Circular do bispo de Olinda ao clero. Recife, 1887. Mandamentos e prescrições diocesanas do bispo de Olinda. Recife, 1885. D. José Pereira da Silva Barros.

Instruções aos revm^o Ordinários do Brasil, sobre o modo como devem proceder com os afiliados à maçonaria. Chancelaria Suprema e Scra Congregação Romana e Inquisição Universal. Roma, 1878

Circular da constituição da Liga anti-protestante. São Paulo, 1888.

Circular sobre a distribuição de matéria da Liga anti-protestante. São Paulo, 1888.

Circular da Internunciatura Apostólica. Rio de Janeiro, 1885.

ARQUIVO DA IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL
PERNAMBUCANA

Summary of Events of the life Robert Reid Kalley. [por João Gomes da Rocha]. Rio de Janeiro, sd. 2 volumes.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E HISTÓRIA VIVCENTE THEMUDO
LESSA [Igreja Presbiteriana Independente do Brasil]

Atas do Sínodo Presbiteriano. 1888-1903.

FONTES NÃO ECLESIAÍSTICAS

ARQUIVO DA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA DO ESTADO DE PERNAMBUCO

Coleção de Leis do Brasil 1824-1885.

Resolução Imperial. Rio de Janeiro, 1870.

Anais da Assembléia Legislativa de Pernambuco 1860-1891

3. III. PERIÓDICOS

ARQUIVO DA FUNDAÇÃO MANOEL JOSÉ DA CONCEIÇÃO

1. Religiosos

The Foreing Mission

Volume 39. 1880

Volume 39. 1881

Volume 44. 1885

Volume 23. 1890

The Missionary

Volume 32. 1874

Volume 35. 1877

Volume 21. 1888

Volume 22. 1889

Volume 23. 1890

A Reforma

Volume 10. 1887

ARQUICO PÚBLICO ESTADUAL JORDÃO EMERICIANO

O Verdadeiro Católico

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO E HISTÓRIA VIVCENTETHEMUDO

LESSA [Igreja Presbiteriana Independente do Brasil]

Imprensa Evangélica

Volume 08. 1872

Volume 09. 1873

Volume 10. 1874

Volume 11. 1875

Volume 13. 1877

Volume 14. 1878

Volume 15. 1879

Volume 16. 1880

Volume 17. 1881

Volume 18. 1882

Volume 19. 1883

Volume 20. 1884

Volume 22. 1886

Volume 25. 1889

Volume 27.1891

Volume 28. 1892

2. Revista de Missões Nacionais

Volume 01. 1887

Volume 03. 1889

Volume 04. 1890

Volume 05. 1891

3. O Evangelista

Volume 02. 1890

Volume 03. 1891

Volume 04. 1892

4. Eco da verdade

Volume 01. 1887

2.Seculares

Diário de Pernambuco, 1859.

Diário de Pernambuco, 1859.

A PROVÍNCIA

A ESPERANÇA

O AMERICANO

ATENEU PERNAMBUCANO

A UNIÃO

A VERDADE

IMPrensa EVANGÉLICA

DIÁRIO DE PERNAMBUCO

O METODISTA CATÓLICO

O APÓSTOLO

OUTEIRO DEMOCRÁTICO

OPINIÃO NACIONAL

O TRIBUNO

O LIBERAL,

O CATHOLICO, 1869-1872.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, A. V. G. *The continuity of Christian troughth.* Boston: Houghton Mifflin &

Co., 1897. IN DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo.* Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

AGASSIS, Louis. *Viagem ao Brasil.* São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1938.

- ALLEN, A. V. G. *The continuity of Christian troughth*. Boston: Houghton Mifflin & Co., 1897. IN DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- ALMEIDA, Lacerda de. *A Igreja e o Estado – suas relações com o Direito Brasileiro, exposição da matéria face da Legislação e da Jurisprudência nacional*. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1924.
- ALVES, Rubem. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- _____. *Dogmatismo e Tolerância*. São Paulo, Paulinas, 1982.
- AMORIM, Odete M. de. *Liberais e Conservadores em Pernambuco no último decênio do Império*. Recife: Dissertação de Mestrado. DH-CFCH/UFPE, 1978.
- ANDRADE, M. C. *Movimentos nativistas em Pernambuco*. Recife: EdUFPE, 1971.
- ANJOS, José Augusto dos. Uma contribuição para a história do período regencial (1831-1840) *Cadernos da PUC*, nº. 5, Rio de Janeiro, 1971.
- ANSART, Pierre. *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- ARAGAO, L. T. A preeminência da mão direita: Um estudo sobre a polaridade religiosa, *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 6, nov. 1980, p. 99-129.
- ARAGAO, P. R. de. Religião e Dominação de Classe: o Caso da Romanização. in *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 6, nov. 1980, p.167-189.
- ARAÚJO, José Carlos S. *A Igreja católica no Brasil Um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- ARAUJO, Vicente Ferrer Wanderley de. *Seitas protestantes em Pernambuco*. Recife: Tipografia Jornal do Comércio, 1906.
- ATAIDE, Tristão de.[Alceu Amoroso Lima]. *Política*. São Paulo: Herder, 1935
- AZEVEDO, Thales. *A Religião Civil Brasileira. Um Instrumento Político*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981.

AZZI, Riolando. *Cristandade Colonial; Mito e Ideologia*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

_____. *A construção da ordem social segundo o positivismo lógico brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1980.

_____. *Entre o Trono e o Altar*. São Paulo: Paulinas, 1993

BARBOSA, Rui. A Questão Religiosa. Introdução In. DOLLINGER, J. *O Papa e o Concílio*. São Paulo, se., 1930.

BARCLAY, William C. *History of Methodist Missions. Part two. The methodist episcopal church 1845-1939. 3 vol. widening horizons 1845-1895*. New York: The board of mission of the methodist church, 1957.

BARRETO, Tobias. Discurso em manga de camisa. In *Estudos de Sociologia*. Rio de Janeiro: INL, 1962,

BARROSO, Luis Roberto. *O Direito Constitucional e a efetividade de suas normas: limites e possibilidades da Constituição brasileira*. Rio de Janeiro: Renovar, 1990.

BASTIAN, Jean-Pierre. *História del protestantismo na América Latina*. México: CUPSA, 1990.

_____. *Breve História del Protestantismo en América Latina*. México: Cuspa, 1986.

BAUSBAUM, Leôncio. *Formação da Consciência Social*. Rio de Janeiro: s.e. , 1972.

BEAVER, R. Pierce. A história da estratégia missionária. *Missões transculturais. Uma perspectiva histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

BEOZO, José Oscar. A Igreja e a Imigração no Brasil. In DREHER, Martin Norberto(Org) *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. São Paulo: CEHILA/Santuário, 1993.

BERGER. Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade. Tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985

BIELER, André. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1990.

BIGO, Pierre & AVILA, F. Bastos. *Fé cristã e compromisso social. Elementos para uma reflexão sobre a América Latina a luz da doutrina social da igreja*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BONINO, José Miguez *et alli*. *Luta pela vida e evangelização. A tradição metodista na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1985. (coleção libertação e teologia)

BOOTS, Nora Quiroga. O caráter ideológico do metodismo que nos veio dos EUA. In

BORDIEU. Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e identidade, campo religioso e mudança cultural. In SANCHIS, Pierre. (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo de caso sobre a atribuição de identidade através da religião. In SACHS, Viola. *Brasil & E. U. A.: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

BRANDÃO, Sylvana. *História das Religiões no Brasil*. Recife: EdUFPE, 2001. v.

I.

BRASIL. Congresso Nacional. Câmara dos Deputados. CDI. *O Clero no Parlamento brasileiro*. Brasília; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979. 5 v.

BURITY, Joanildo A. *Identidade e política no campo religioso: estudos sobre cultura, pluralismo e novo ativismo eclesial*. Recife: EdUFPE, 1997

CAMARGO, Cândido Procópio F. *Católicos, protestantes e espíritas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

CAMPELO, N. *O Barão de Lucena Esboço Biográfico*. Recife: Imprensa Industrial, 1904.

CAMPOS, F. *Liberalismo e protestantismo na sociedade imperial brasileira*. 1990. Monografia (Bacharelado em História). Departamento de História. Universidade Federal de Pernambuco. Recife.

CAMPOS, Virgílio. *Um pensador da Escola do Recife: Sá Pereira e seu tempo*. Recife: FUNDARPE, 1987.

CANTON, W. *The history of the British and Foreign Bible Society*. London: John Murray, 1910. In EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth W. *Um grão de mostarda. Documentando os inícios da igreja Evangélica Pernambucana 1873-1898*. Recife: do autor, 1998.

CARDOSO, Douglas Nassif. *Robert Reid Kaley. Médico. Missionário e profeta*. São Paulo: do autor, 2001.

CAREY, William. Uma investigação sobre o dever dos cristãos de empregarem meios para a conversão dos pagãos. In BEAVER, R. Pierce. *Missões transculturais. Uma perspectiva histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

CARVALHO, José Murilo de. *O teatro das sombras. A elite imperial brasileira*. São Paulo: Vértice, 1988.

_____. *A construção da ordem. A elite política imperial*. Rio de Janeiro: UFRJ/Relumê Dumará, 1996.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. *Liberdade. Rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822-1850*. Recife, UFPE, 2001.

CASCUDO, Luiz, da Câmara. *O Marquês de Olinda e seu tempo (1793-1870)*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1938.

CASSIRRER, Ernest. *Antropologia filosófica*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1996.

CASTRO, Terezinha de. *História documental do Brasil*. Rio de Janeiro: Record, s.d.

CAVALCANTI, Edward R. de Barros. *Cristianismo e Política*. São Paulo, Nascente, 1985.

CESAR, Salustiano Pereira. *Notas históricas sobre a origem da Igreja Evangélica Pernambucana*. Recife, 1972. mimeo.

_____. *O congregacionalismo no Brasil. Fatos e feitos históricos*. Rio de Janeiro: OMEB, 1983.

CÉSAR, Waldo. *Para uma sociologia do protestantismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

CHACON, Vamireh. *História das idéias socialistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

CHARBONNEAU, Paul-Eugene. *Da teologia ao homem. Ensaio sobre a teologia da libertação*. São Paulo: Loyola, 1985.

- CHAVES, Odilon. M. A Teologia e a Ideologia das Missões Protestantes. In *SIMPOSIO*, São Paulo ASTE, (29) 1985. pp. 26-37
- CITELLI, Adilson. *Linguagem e persuasão*. São Paulo: Ática, 1985.
- COHEN, Percy S. *Teoria social moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- CORRÊA, Adolpho Machado. *Eduardo Carlos Pereira. Seu apostolado no Brasil*. São Paulo: Pendão Real, s.d.
- COSTA, C. F. *Pereira da. Arredores do Recife*. Coleção Recife X. Recife: PMR, s.d.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da monarquia a república*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Manual para elaboração e apresentação de trabalhos acadêmicos. Monografias dissertações e teses*. Recife: INSAF, 2004.
- COUTROT, André. *Por uma história política*. São Paulo: Ática, 1996.
- CRABETRE, A. R. *História dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1962.
- DELGADO, Luiz. *Gestos e Vozes de Pernambuco*. Recife: EdUFPE, 1970.
- DIEKHANS, Mariano. *Hereges e Heresias*. Bahia, Mensageiros da Fé Ltda. 1946.
- DORNAS Flº. João. *O padroado e a igreja brasileira*. Rio de Janeiro: Cia Ed. Nacional, 1937.
- DREHER, Martin Norberto. *Igreja e germanidade*. São Leopoldo. Sinodal, EST, EDUCS, 1984.
- _____. Martin Noberto. (Org) *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. São Paulo: CEHILA/Santuário, 1993.
- DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

DUSSEL, Enrique. A igreja no processo da organização nacional e dos Estados na América Latina (1830-1880). IN DUSSEL, Enrique(Org.). *História liberationis: 500 anos de história da igreja na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1992.

EISENBERG, Peter. *Modernização sem mudança. A indústria açucareira em Pernambuco 1840-1910*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ESBOÇO histórico da Escola Dominical da Igreja Evangélica Fluminense.1855-1932. Rio de Janeiro, do Autor, 1933.

EVERY-CLAYTON, Joyce E. Winifried. *O congregacionalismo em Pernambuco e as perseguições católico romanas 1873-1930*. 1983. Dissertação. (Mestrado em Teologia). Programa de Pós Graduação em Teologia., STBNB, Recife.

_____. Joyce Elizabeth W. Um discurso missionário no segundo império. Robert Reid Kalley. 1995 Tese. (*Tese de Doutorado*). Programa de Pós Graduação em Teologia., STBNB, Recife.

_____. *Caruaru cem anos de luz. Primeira Igreja Evangélica Congregacional de Caruaru, 1898-1998. Histórico do primeiro centenário*. Caruaru: ARTBERG, 1998.

_____. *Uma jornada no Império. Vida e obra do Dr. Kalley no Brasil*. São Paulo: Fiel, 2006.

_____. *Um grão de mostarda. Documentando os inícios da igreja Evangélica Pernambucana 1873-1898*. Recife: do autor, 1998.

EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil. Ou diário de uma visita ao país do cacau e das palmeiras*. Rio de Janeiro: Conquista, 1973. 2 volumes.

FANSTONE, James. *Missionary Adventure in the Brazil. The history of James Fanstone*. England, Errey's printers, 1972.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Porto Alegre: Globo, 1979. 2v.

FEBVRE, Lucien. O problema da ignorância no século XVI. In MOTA, Carlos G. *História*. São Paulo: Ática, 1978.

FELDMAN, Ariel. *O Império das carapuças. Espaço público e periodismo político no tempo das regências (1832-1842)*. Dissertação de Mestrado. UFPR, Curitiba, 2006.

FERNANDES, Aníbal. *Estudos pernambucanos*. Recife: Imprensa Oficial, 1956.

FERREIRA, J.A. *História da Igreja Presbiteriana no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1998.

FERREIRA, Tito L. *História da Educação Luso Brasileira*. São Paulo: Saraiva, 1966.

FIGEIREDO, Antonio Pedro. O Recife em 1857. In MELLO, José Antonio Gonsalves de. *O Diário de Pernambuco e a história social do Nordeste*. Recife: EdUFPE, 1975. v. II.

FORESI, Pasquale. *Teologia da solidariedade*. Rio de Janeiro: Cidade Nova, 1977.

FORSITY, Willian Banister. *The wolf of Scotland*. London: Humbro, 1986.

FRAGOSO, Hugo. A igreja na formação do Estado liberal. In _____. *História da igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1992. t II. pp. 141-253.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

_____. Moral e Mudança Social, *Ciência e Trópico*, 12, (10) 65-78, Recife, 1984.

GARCIA, Nelson Jahr. *O que é propaganda ideológica*. São Paulo: Abril Cultural | Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos)

GARDNER, E. Clinton. *Fé cristã e ética social*. São Paulo: ASTE, 1965.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GHIRARDELLI Jr., Paulo. *História da Educação*. São Paulo Cortez, 1990.

- GINSBERG, Morris. *Psicologia da sociedade*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1966.
- GOLDMANN, Peter. *Pioneiros americanos no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1972.
- GONZALEZ, Justo. *A era dos novos horizontes*. São Paulo: Vida Nova, 1988.
(História Ilustrada do Cristianismo v. 9)
- GRIFP, Klaus van. *Bibliografia sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Leopoldo:
s.d. mimeo.
- GUEIROS, Jerônimo. Primórdios do presbiterianismo no Norte do Brasil. *O Brasil Presbiteriano*, 15.05.1978. p 4-9.
- _____. Esboço histórico do seminário evangélico no norte. *O Brasil Presbiteriano*, 01.06.1978. p 7-10.
- GUENÈ, Bernar. *O ocidente nos séculos XIV e XV: os Estados*. São Paulo: Pioneira, 1981.
- Haidar, M^a de Lurdes M. *O ensino secundário no Império Brasileiro*. São Paulo: EdUSP/Grijalbo, 1972.
- HANN, Karl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.
- HARRISON, Helen Bagby. *Os Bagby no Brasil. Uma contribuição para o estudo dos primórdios batistas em terras brasileiras*. Rio de Janeiro: Juerp, 1987.(Série os Batistas)
- HERTSLET, Edward. Hertslet's Commercial Treaties. Londres: s.e. 1885, v. II. In
- REILY, Ducan Alexander. *História documental do protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1994.
- HOFFNAGEL, Marc-Jay. O Movimento Republicano em Pernambuco, 1870-1889. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco* 49:31-60, Recife: 1977.

- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.
- HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/1. São Paulo e Petrópolis: Paulinas e Vozes, 1983.
- IANNI, Octácio. *A idéia de Brasil moderno*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- IGREJA Presbiteriana do Rio de Janeiro. *Primeiro Centenário*. Rio de Janeiro: s.e., 1962.
- JAGUARIBE, Hélio. *Sociedade e mudança política*. Rio de Janeiro: Perspectiva, 1975.
- JULIA, Dominique. História Religiosa. In LeGOFF, J. & NORA, P. *História novas abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- KENNEDY, James L. *50 anos de metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.
- KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de Viagens e permanência no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981. 2 volumes.
- _____. & FLETCHER, James Cooley. *O Brasil e os brasileiros*. São Paulo: Cia, Editora Nacional, 1941. 2 volumes.
- KINGNDON, S. In. BIELER, André. *A força oculta dos protestantes*. São Paulo: Cultura Cristã, 1990.
- KOSTNER, Henry. *Viagem ao Nordeste do Brasil*. São Paulo: CEN, 1942.
- KUNG, Hans. *A igreja católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- LANE, Eduard. *A history the West Brazil Mission*, New Jersey, Princenton Press, 1906.
- LARA, Tiago A. *Tradicionalismo católico em Pernambuco*. Recife: Fundarpe, 1988.

- LEONARD, Emile-G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE/JUERP, 1981.
- _____. *Iluminismo num protestantismo de constituição recente*. São Paulo: IMS, 1988.
- LESSA, Vicente Themudo. *Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo. 1863-1903*. São Paulo: s.e., 1938.
- _____. *Anais da imprensa evangélica brasileira. Revista de Cultura Religiosa*. São Paulo, 1925.
- LIBÂNIO, João B. *Discernimento e política*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- LOPES FIº. Orivaldo. *A Conversão ao Protestantismo no Nordeste*. 1992. Dissertação. (Mestrado em Sociologia) Departamento de Sociologia. UFRN, Natal..
- MACEDO, Ubiratã de. *Soriano de Souza, o primeiro pensador católico*. *Suplemento Cultural do Estado de São Paulo*. nº 22. 13.11. 1977.
- MACIEL, E.D. *O Pietismo no Brasil*. 1974. Tese (Doutorado em História) Departamento de História. UFG. Goiânia.
- MANARANCHE, André. *Existe uma ética social cristã?* São Paulo: Loyola, 1973.
- MARITAIN, Jacques. *O homem e o estado*. Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- MARROU, Henri. *Do conhecimento histórico*. São Paulo: EPU, 1974.
- MARSON, Isabel Andrade. *O império da revolução: Matrizes interpretativas dos conflitos da sociedade monárquica*. In FREITAS, Marcos César de. *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 1988.
- MARTIN, D. *Tongues of Fire. The explosion of protestantism in Latin America*. Cambridge, T.J.Press, 1994.
- MEHL, Roger. *Tratado de sociologia del protestantismo*. Madrid: Studium, 1974.
- _____. *História general del protestantismo*. Madrid: Editorial Península, 1967. v. 3.

- MEIN, David (Org.) *O que Deus tem feito*. São Paulo: JUERP, 1982.
- MELLO FRANCO, Afonso Arinos de. *História e Teoria dos Partidos Políticos no Brasil*. São Paulo, Alfa e Ômega, 1974.
- MELLO, José Antonio Gonsalves de. João Fernandes Vieira. Recife: EdUFPE, 1956. v 1. In VEIGA, Gláucio. João Fernandes Vieira e o conflito entre a ética protestante e a católica. *Revista do Arquivo Público*. Recife, v. 35-36, n 37-38, p. 13-30 , 1981/1982.
- MELLO, Mario. O Recife em 1860. *Arquivos*. Recife, v. 3 n°. 5/6 187-194. 1944.
- MELLO-LEITÃO, C. de. *O Brasil visto pelos ingleses*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1937.
- MELO, Evaldo Cabral de. *O Norte Agrário e o Império. 1871-1889*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- MENDES, Raimundo T. *Benjamim Constant, esboço de uma apreciação sintética da vida e da obra do fundador da República Brasileira*. Rio de Janeiro: Apostolado Positivista, 1913.
- MENDONCA, Antonio G. & VELASQUES Fl. Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola/IMS, 1990.
- MENDONÇA, Antonio Gouveia. *O Celeste Porvir. A inserção do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- _____. *Historiografia Protestante no Brasil*. São Paulo: CEHILA, 1989. Mimeo.
- _____. *Ideologia e Missão Religiosa no Brasil*. São Paulo:CEHILA, 1989.
- _____. *Prática educativa e sociedade. Um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- _____. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos*. São Paulo: IMS, 1997.

MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

MESQUITA, Antonio Neves de. *História dos Batistas em Pernambuco*. Recife: Tipografia CAB, 1932.

MOOG, Viana. *Bandeirantes e Pioneiros*. São Paulo, Editora das Américas. 1978.

MOREIRA LEITE, Dante. *O espírito nacional brasileiro*. São Paulo: Pioneira, 1983.

MORREIRA, Zaqueu & ANDRÉ, João. V. Ramos. *Panorama batista em Pernambuco*. Recife, JE/DERBP, 1964.

MOTA, Carlos Guilherme. *A idéia de revolução no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.

_____. *Nordeste 1817*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

NABUCO, Joaquim. *Um estadista to Império*. São Paulo: Progresso Editorial, 1949.

NASCIMENTO, Luiz. *História da Imprensa de Pernambuco*. Recife: EdUFPE, 1972. 6 volumes.

NICHOLS, Roy F. *Religião e Democracia*. São Paulo: IBRASA, 1963.

NOGUEIRA, Severino Leite. *O Seminário de Olinda e o seu fundador o bispo Azeredo Coutinho*. Recife: FUDARPE, 1985. (Coleção Pernambucana 2ª Fase, 19).

NOVAES, Regina R. *Os Escolhidos de Deus*. Rio de Janeiro, ISER, 1985.

NOVAES, Regina Reyes. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. 1987. Tese (Doutorado em Sociologia) Universidade de São Paulo, São Paulo.

OLIVEIRA LIMA, Manoel de. *O Império brasileiro (1821-1889)*. São Paulo: Melhoramentos, sd.

OLIVEIRA, Betty Antunes de. *Antonio Teixeira de Albuquerque*. Rio de Janeiro, do Autor, 1982.

_____. *Centelha em restolho seco. Uma contribuição para os primórdios do trabalho batista no Brasil*. Rio de Janeiro: Do autor, 1985.

PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio; Brasília: INL, 1980.

PAIVA, Ângela Randolpho. *Católico, protestante, cidadão. Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos*. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: EdUFMJ / IUPERJ, 2003.

PATON, J. P.; BUTTING, P. W.; GARVIE, A. E.(Ed). *Christ and civilization*. Londres: National Council of Evangelical Free Churches, 1912. In DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *O Problema Religioso da América Latina*. São Paulo: Pendão Real, 1924.

PEREIRA, José dos Reis. *História dos batistas no Brasil*. Rio de Janeiro, JUERP, 2001.

PEREIRA, Nilo. *Ensaio de história regional*. Recife: EdUFPE, 1973.

_____. *O conflito entre Igreja e Estado no Brasil*. Recife: EdUFPE, 1982.

_____. *Pernambucanidade*. Recife: Secretaria de Turismo Cultura e Esportes, 1983. 3 volumes.

PEREIRA DA COSTA, J. A. *Anais Pernambucanos*. Recife, FUNDARPE, 1970.

_____. *Dicionário de Pernambucanos Célebres*. Recife: FUNDARPE, 1976.

_____. *Governo de Pernambuco. Juntas de Governo Provisório 1821-1825. Governo dos Presidentes da Província 1825-1889*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Pernambuco* 14(75) 35-71, Recife: 1979.

PERRUCCI, Gadiel A. *Formação histórica do Nordeste e a questão regional*. 1971. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Teologia. STBNB, Recife.

_____. *República das usinas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

PORTO F^o. Manoel da Silveira. *Congregacionalismo brasileiro. Fundamentos históricos e doutrinários*. Rio de Janeiro: DIP, 1983.

_____. *Robert Reid Kalley, apóstolo em três continentes. A epopéia da Madeira*. Rio de Janeiro: Do autor, 1987. v. 1.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Identidade nacional, religião, expressões culturais. A criação religiosa do Brasil. In SACHS, Viola. *Brasil & E. U. A.: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

RAMALHO, Jether Pereira. *As características pedagógicas dos colégios protestantes e as categorias ideológicas do liberalismo*. Curso de história do protestantismo na América Latina, CEHILA/FTIMB. São Paulo: 1989. Mimeo.

READ, William R. *Fermento religioso das massas no Brasil*. São Paulo: Do autor, s.d.

REILY, Ducan A. *Metodismo brasileiro e wesleyano. Reflexões históricas sobre a autonomia*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1981.

_____. *História documental do protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE, 1989.

_____. *O metodismo na Amazônia*. São Paulo: FTIM/IMS, 1982.

REMOND, René. In COUTROT, A. *Por uma história política*. São Paulo: Ática, 1996.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico. 1822-1888*. São Paulo: Pioneira, 1973.

_____. *Igreja presbiteriana no Brasil: da autonomia ao cisma*. São Paulo: O Semeador, 1987.

_____. *O padre protestante*. São Paulo: CEP, 1950.

_____. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

_____. *Protestantismo no Brasil república*. São Paulo: O semeador, 1992.

RIBEIRO, Domingos. *Origens do evangelismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Estabelecimento gráfico Apolo, 1937.

RICHARDSON, William L. C. Educação. In MEIN, D (Org.) *O que Deus tem feito*. São Paulo: JUERP, 1982.

RIO, João do. [Rodrigues, José Carlos]. *Religiões acatólicas. Memórias*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930.

ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do Passado*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1941. 4 volumes.

RODRIGUES, José Honório. Protestantismo e capitalismo: estado atual do problema. *Separata da Revista de Cultura*. São Paulo, 1985.

ROMANELLI, Otaíza de Oliveira. *História da Educação no Brasil*. Petrópolis: VOZES, 1978.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.

ROMERO, Sílvio. O Brasil Social de Euclides da Cunha. In TOCHA, Hildon. (Org.) *Ilusões no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1979.

RUIZ Adolfo & COOK Guilherme. Estudo sociológico da ideologia numa perspectiva cristã. In MARASCHIN, Jaci. (Ed.) *Comunicação na América Latina*. São Paulo: Liberdade | Ciências da Religião, 1986.

SACHS, Viola. *Brasil & E. U. A.: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

SALVADOR, José Gonçalves. *História do metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1982.

SANTOS, João Marcos Leitão. Protestantismo e Indigenismo no Brasil Colonial. Dois episódios da presença protestante entre nações indígenas no Brasil colonial. In BRANDÃO, Sylvana. *História das Religiões no Brasil*. Recife, EdUFPE, 2001. v. I.

_____. João Marcos Leitão. Falar do Passado versus Fazer História. Para uma análise crítica da historiografia Protestante no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis, v. LIX, n. 234, junho, 1999.

_____. João Marcos Leitão. *A inserção do protestantismo na Paraíba 1875-1891*. João Pessoa: UNIPE, 2007. mimeo.

_____. João Marcos Leitão. Religião e Direitos Civis. Direito acatólico em Pernambuco no século XIX. *Revista da Faculdade de Direito de Olinda*. Olinda, v. VII, n. 11/12, jan/dez, 2004/2005. pp. 121-139.

_____. João Marcos Leitão. A Contribuição Protestante à Educação no Brasil. *Tópicos Educacionais*. Recife, v. 17, n. 1-3, 2007 p. 113-153

_____. *Protestantismo e Política no Brasil. Parlamentares Protestantes na Câmara Federal 1946-1963*. 1998. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) Curso de Mestrado em Ciência Política. UFPE, Recife.

SANTOS, Wicliff Costa dos. *A implantação do protestantismo no Rio Grande do Norte*. 1989. Dissertação. (Mestrado em História) Departamento de História. UFPE. Recife.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil holandês*. Recife: Massangana, 1981.

SELARO, Leda Rejane Aciolly. *Educação e religião. Colégios protestantes em Pernambuco 1889-1920*. 1989. Dissertação (Mestrado em Educação) Centro de Educação. UFPE. Recife.

SIEPIERSKI, Paulo. D. *Evangelização no Brasil. Um perfil do protestantismo brasileiro*. São Paulo: Aura, 1987.

_____. Uma diagnose da atividade missionária estadunidense no Brasil. Dos primórdios ao congresso do Panamá. *SIMPÓSIO*, São Paulo, v. 5, n. 30, 1985. pp. 151-163.

SILVA Jr. Ismael da. *Notas históricas da Missão Evangelizadora do Brasil e de Portugal*. Rio de Janeiro: UIECB, 1961. 3 volumes.

_____. *Heróis da fé congregacionais*. Rio de Janeiro: UIECB, 1972. 2v.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. 1998. Tese. (Doutorado em História) Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo.

SILVA, In AZZI, Riolando. *Entre o Trono e o Altar*. São Paulo: Edições Paulinas 1992.

SILVA, In PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio; Brasília: INL, 1980.

SILVA, José Gleidson Lopes da. *Perseguição contra os batistas em Pernambuco 1886-1920*. 1988 Monografia. (Bacharelado em História) Departamento de História, UNICAP. Recife.

SIMONTON, Ashbel G. *Diários*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana/O Semeador, 1982.

SKNIER, Kennet. *Fundamento do pensamento político moderno*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1997.

SOARES, Moacyr; GUEIROS, Israel F.; PEREIRA, Nicodemos L. *Anais do centenário. Igreja Presbiteriana do Recife 1878-1978*. Recife: do autor, 1978.

SUESS, Paulo Guntter. *Catolicismo popular no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1989.

SZMRECSANYI, Tamás & QUEDA, Oriowaldo (Orgs.). *Vida rural e mudança social: leituras básicas de sociologia rural*. São Paulo: Nacional, 1976.

TARSIER, Pedro. *História das Perseguições Religiosas no Brasil*. São Paulo: Cultura Moderna Editora, 1936. 2 v.

TEIXEIRA, Marli Geralda. *Nós os batistas. Um estudo de história das mentalidades*. 1983. Tese. (Doutorado em História) Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo.

TESTA, Michel P. *O Apóstolo da Madeira*. Lisboa: Papelaria Fernandes, 1963.

THERY, Henry. *Os grupos sociais: forças vivas?* Lisboa, Sampedro, s.d.

TILLICH, Paul. *A Era Protestante*. São Paulo: IMS, 1992.

TOLLENARE, Loius-François. *Notas dominicais tomadas durante uma viagem em Portugal e no Brasil em 1816, 1817, e 1818*. Bahia: Progresso, 1956.

TORRES, JOÃO Camilo de O. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TROELTESCH, Ernest. *Protestantism and Progress: a historical study of the relation of protestantism to the modern world*. Boston: Bacon Press, 1958.

VEIGA, Gláucio. *História das Idéias da Faculdade de direito do Recife*. Recife: EdUFPE, 1980. Volume I.

_____. Gláucio. *História das Idéias da Faculdade de direito do Recife*. Recife: EdUFPE, 1984. t. IV

_____. Gláucio. *História das Idéias da Faculdade de direito do Recife*. Recife: EdUFPE, 1988. t. V

_____. Gláucio. *História das Idéias da Faculdade de direito do Recife*. Recife: EdUFPE, 1989. t. VI

_____. Gláucio. *História das Idéias da Faculdade de direito do Recife*. Recife: EdUFPE, 1990. t. VII

_____. João Fernandes Vieira e o conflito entre a ética protestante e a católica. *Revista do Arquivo Público*. Recife, v. 35-36, n 37-38, 1981/1982. p. 13-30

VIANA, Paulo. Centenário do Presbiterianismo no Norte. *O Brasil Presbiteriano*. CIX, nº 7, julho/1975.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa*. Brasília: UnB, 1980.

VILAÇA, Antonio Carlos. *Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

WEDDEMANN, W. *History of protestant mission in Brazil*. Doctoral Dissertation. Southern Baptist Theological Seminary. Richmond, 1911. Unpublished.

WILLEMS, Emílio. *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press, 1967.

WINTER, Ralph D. Períodos da história missionária. In *Missões transculturais. Uma perspectiva histórica*. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

_____. As duas estruturas da missão redentora de Deus. In *Missões transculturais*.

Uma perspectiva histórica. São Paulo: Mundo Cristão, 1987.

WOLKMER, Antonio Carlos. *História do direito no Brasil*. Rio de Janeiro:

Forense, 1999.

WRIGHT, G. Ernest. *Doutrina bíblica do homem na sociedade*. São Paulo: ASTE,

1966.