

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**“QUE VENHA O TEU REINO”: ESTRATÉGIAS MISSIONÁRIAS PARA A
INSERÇÃO DO PROTESTANTISMO NA SOCIEDADE MONÁRQUICA (1851 –
1874).**

PEDRO BARBOSA DE SOUZA FEITOZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História – Área de Concentração:
História Social, Linha de Pesquisa: Sociedade,
Instituições e Poder – da Universidade de Brasília
para a obtenção do título de Mestre em História

Orientadora: Profa. Dra. Diva do Couto Gontijo Muniz

BRASÍLIA

2012

“Que venha o Teu Reino”: estratégias missionárias para a inserção do protestantismo na sociedade monárquica (1851 – 1874).

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Diva do Couto Gontijo Muniz – PPGHIS/UnB

Presidente

Profa. Dra. Vanessa Maria Brasil – PPGHIS/UnB

Profa. Dra. Léa Maria Carrer Iamashita – HIS/JK

Prof. Dr. Kelerson Semerene Costa – HIS/UnB

Suplente

Resumo

A presente dissertação tem como objeto de estudo as estratégias elaboradas pelos missionários protestantes com vistas à inserção e difusão de sua religião no centro-sul brasileiro, particularmente entre os anos 1851 e 1874. Buscamos, dessa forma, investigar as iniciativas dos missionários e pastores protestantes que atuaram no Brasil nessa época, atentando para seu projeto religioso que mobilizava imagens negativas do catolicismo e seus efeitos na sociedade brasileira. Priorizamos, no estudo, a distribuição e/ou venda de bíblias e livros religiosos, atividade conhecida como colportagem, a criação do jornal “Imprensa Evangélica”, fundado pelos pastores presbiterianos, e a oferta de educação formal pelos grupos protestantes em atuação nesse período. Atentamos, assim, para as funções de cada estratégia criada, bem como para as convicções que as orientavam e as iniciativas tomadas com vistas a concretizá-las, buscando disseminar a religião protestante no Brasil.

Palavras chave: protestantismo brasileiro, religião, estratégias missionárias.

Abstract

The present dissertation's object is to study the strategies created by the protestant missionaries, aiming at the insertion and dissemination of its religion across the mid-southern Brazil, especially between 1851 and 1874. We sought to analyze the efforts of protestant missionaries and pastors who worked in Brazil in this period, focusing their religious project that mobilized negative images of the Catholic Religion and its effects in Brazilian society. We prioritize, in this study, the distribution and/or selling of bibles and religious books, activity known as canvassing, the creation of the “Imprensa Evangélica” – newspaper founded by Presbyterian pastors – and the provision of formal education by the protestant groups which acted in this period. We focus, thus, on the functions of each strategy created, in addition to the convictions that have oriented them, and the initiatives aimed at concretizing them, seeking to spread the protestant religion in Brazil.

Key words: Brazilian Protestantism, religion, missionary's strategies.

Agradecimentos

A realização dessa dissertação não teria sido possível sem o apoio direto ou indireto de familiares, amigos e professores que contribuíram comigo. Primeiramente, agradeço à professora Dra. Diva do Couto Gontijo Muniz, que aceitou me orientar com um projeto de pesquisa ainda em amadurecimento, que foi se delineando e se tornando mais claro à medida que conversávamos, escrevíamos e trabalhávamos. Com habilidade ímpar no cumprimento de seu ofício, este trabalho foi sendo conduzido e se adequando às exigências acadêmicas por seu intermédio. Seu profissionalismo, sua dedicação e sua competência se tornaram exemplos para mim ao longo desses dois anos.

Ao prof. Dr. Francisco Doratioto e à profa. Dra. Tereza Kirschner pelas aulas, críticas e sugestões que enriqueceram esta pesquisa e minha formação acadêmica. Também agradeço à profa. Dra. Vanessa Brasil e ao prof. Dr. Eurico Cursino dos Santos pelas aulas ministradas e pelas sugestões feitas na banca de defesa de projeto.

Ao rev. Enos Moura e Gabrielle Braga, do Arquivo Histórico Presbiteriano de São Paulo, à Flávia Cardia, do Arquivo Presbiteriano Rev. Júlio Andrade Ferreira de Campinas, ao Sr. José Remígio Braga, da Associação Basileia de Campinas, à Ingrid Souza, do Centro Histórico do Mackenzie e ao prof. Dr. Alderi Souza de Matos pelo acesso às fontes e pela boa recepção e apoio que me deram nas minhas visitas aos arquivos. Também ao prof. Dr. (e sogro) Ronaldo Cavalcante, pesquisador do protestantismo brasileiro, pelo apoio dado e por ter me emprestado livros de sua biblioteca.

À minha família, meus pais Carlinhos e Cláudia, meus irmãos Anna e César, porto-seguro sempre presente, fundamentos da minha formação, meus grandes estimuladores em tudo que eu faço. Também aos meus avós Daniel e Ivoide, Ozair e Célia, pelo incentivo e carinho.

À Priscila, minha esposa, pela cumplicidade, pelo amor, pelos conselhos, pelos estímulos e pela paciência, especialmente nos tempos de muito trabalho e estudo em que me tornava um marido somente de “corpo presente”.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pela concessão da bolsa de estudos.

Ao Deus trino, por ter me conduzido até aqui. Repetindo as palavras do salmista bíblico, “grandes coisas fez o Senhor por nós, por isso estamos alegres”.

Sumário

Introdução.....	p. 6
Capítulo I: O projeto dos missionários protestantes para o Brasil: objetivos, limites e iniciativas.....	p. 13
1.1 Igreja e Estado no Brasil Imperial: a natureza das relações.....	p. 13
1.2 A liberdade religiosa no Brasil e as restrições aos cultos não católicos.....	p. 19
1.3 As primeiras experiências missionárias protestantes no Brasil: as iniciativas de Daniel Kidder, James Fletcher e Robert Kalley.....	p. 23
1.4 Os missionários presbiterianos no Brasil: as iniciativas do Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.....	p. 36
1.5 A expansão do protestantismo no centro-sul brasileiro e o problema da concessão de direitos políticos aos acatólicos.....	p. 40
1.6 A visão dos missionários protestantes sobre o catolicismo brasileiro.....	p. 44
Capítulo II: As estratégias de pregação e disseminação da doutrina protestante: a <i>colportagem</i> e a “Imprensa Evangélica”.....	p. 52
2.1 A colportagem.....	p. 53
2.2 A “Imprensa Evangélica”: as funções e finalidades do periódico na disseminação do protestantismo.....	p. 68
Capítulo III: A estratégia educacional: os colégios protestantes, a formação de quadros e a difusão da crença.....	p. 85
3.1 A educação brasileira no século XIX: alguns de seus percursos, limites e finalidades.....	p. 86
3.2 A educação no projeto missionário protestante para o Brasil.....	p. 92
3.3 O papel das mulheres.....	p. 103
3.4 Os colégios secundários: o Colégio Internacional de Campinas e a Escola Americana de São Paulo.....	p. 108
Considerações finais.....	p. 115
Fontes.....	p. 118
Bibliografia.....	p. 121

Introdução

A presente dissertação tem por objeto de estudo as estratégias elaboradas pelos missionários protestantes para introduzir e disseminar o protestantismo no Brasil durante o século XIX, focando o período situado entre os anos 1851 e 1874. Com tal propósito, procuramos identificar algumas das estratégias por eles priorizadas e, a partir desse movimento e, concomitante a ele, o de historicização da experiência protestante no país, localizando-a em seu tempo e lugar social e cultural.

Na abordagem do objeto, delimitamos algumas fronteiras espaciais e temporais, demarcações que entendemos como significativas no que concerne à introdução e difusão do protestantismo junto à sociedade brasileira oitocentista. Primeiramente, buscamos centrar nossa análise no centro-sul brasileiro, especialmente as províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo, que foram os espaços sociais priorizados tanto pelas agências missionárias estrangeiras, particularmente as norte-americanas, como pelas iniciativas missionárias particulares e individuais. Nessas províncias, devido à concentração de imigrantes vindos de nações protestantes, especialmente no contexto da Guerra de Secessão nos Estados Unidos, e também à posição de centralidade política, econômica e cultural assumida pela Corte, o “polo civilizador da nação”¹, concentraram-se os esforços missionários protestantes. Assim, focalizamos tais províncias brasileiras, embora mencionemos experiências religiosas fora desses limites, a que fizemos referências de modo a mostrar as diversas formas como o protestantismo foi recebido no Brasil ou como as autoridades brasileiras lidaram com as propostas religiosas acatólicas.

Em segundo lugar, buscamos os recortes temporais nas próprias experiências protestantes, em marcos provenientes delas. O ano de 1851 marca a data da chegada do pastor presbiteriano James Cooley Fletcher ao Brasil. Apesar de não ter sido enviado por uma agência missionária e nem ter fundado igrejas, Fletcher colaborou com elas e foi um importante divulgador do protestantismo entre membros das elites brasileiras. Além disso, sua atuação garantiu a construção de uma base para a vinda de outros missionários e pastores protestantes para o país. O ano de 1874 representa o marco final por ser a data de fundação do templo presbiteriano no Rio de Janeiro. No mesmo ano em que eclodia a Questão Religiosa, o

¹ ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 10.

conflito entre o Estado brasileiro e clérigos do setor romanizado da Igreja Católica, autoridades políticas imperiais permitiram a construção de um templo protestante em plena capital, não obstante a Constituição de 1824 circunscrever as práticas religiosas acatólicas aos ambientes domésticos, ao proibir-lhes “forma alguma exterior do templo”.² Portanto, a data é representativa das primeiras conquistas, ainda que limitadas, alcançadas pelos missionários e pastores protestantes no Brasil, inscritas em seu projeto evangelizador. No entanto, tais datas não representam fronteiras rígidas e intransponíveis. Foi necessário voltar ou avançar para antes ou depois delas nesse esforço para historicizar a experiência de introdução e difusão da religião protestante no Brasil.

Os grupos protestantes com iniciativa missionária que se inseriram no Brasil à época foram os metodistas, os congregacionais e os presbiterianos. Anglicanos e luteranos provenientes, sobretudo, da Inglaterra e da Alemanha já vinham imigrando para o Brasil desde o início do século XIX, no entanto, pelo menos até o final desse século tais grupos não mantiveram iniciativas missionárias sistemáticas com o objetivo de atrair fiéis para a sua religião. O protestantismo, entre esses grupos funcionava basicamente como manutenção da crença e das tradições culturais e como elemento aglutinador entre seus membros.

O presbiterianismo surgiu na Escócia no século XVI, quando John Knox, antigo padre católico, migrou para o protestantismo e conseguiu a aprovação da nova igreja perante o Parlamento escocês, em 1560. Doutrinariamente, o presbiterianismo se orienta pela teologia calvinista e politicamente sustenta um sistema republicano de governo, no qual cada igreja é governada por um conjunto de presbíteros eleitos pela assembleia dos membros da congregação religiosa, e também tem uma relação de dependência em relação às demais igrejas da mesma denominação.³

A Igreja Congregacional não apresenta divergências doutrinárias em relação ao presbiterianismo; ambas se orientam pela teologia calvinista. No entanto, diferentemente da presbiteriana, a forma de governo congregacional é federalista, cada igreja tem sua autonomia.

A Igreja Metodista, por sua vez, surgiu de um movimento reformista no interior da Igreja Anglicana na Inglaterra a partir de 1729 e teve como principal artífice a figura de John

² Artigo V da Constituição Política do Império do Brasil (de 25 de março de 1824). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso: 04/2008.

³ Cf. MATOS, Alderi Souza de. *O presbiterianismo na Escócia*. Disponível em <http://www.mackenzie.br/7014.html>. Acesso: 08/2011. Ver também SOUZA, Silas Luiz de. Presbiterianismo no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *“Fiel é a Palavra”*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, pp. 177 a 181.

Wesley. Apresenta divergências doutrinárias em relação ao calvinismo e possui forma de governo episcopal, assim como na Igreja Católica ou na Igreja Anglicana.⁴ Foram missionários protestantes dessas denominações que atuaram no Brasil durante o período estudado. Apesar de todos esses grupos apresentarem diferenças e variações, o historiador Martin Dreher afirma haver uma unidade protestante, expressa na centralidade que a Bíblia assume nas práticas litúrgicas e na fé protestantes e no distanciamento das diversas denominações em relação ao catolicismo.⁵

O desafio de buscar historicizar, para compreender, como se deu a inserção da religião protestante na sociedade brasileira oitocentista, exigiu-nos investigar as estratégias pensadas e executadas pelos missionários em razão de seu projeto religioso, as principais dificuldades enfrentadas por eles numa sociedade ordenada segundo as orientações tridentinas, vincada por muitas sobrevivências da experiência de colonização, dentre elas, a do regalismo. Exigiu-nos, inclusive, atentar para os indícios da presença protestante no país, para as relações estabelecidas e, sobretudo, as brechas engenhosamente utilizadas pelos missionários e pastores em sua luta pela ocupação de espaços e afirmação e difusão de suas crenças. Nesse exercício, a percepção do poder, da dimensão política dessa inserção, expressa nas relações que missionários e pastores mantiveram entre si, com as famílias das comunidades e principalmente com membros das elites intelectuais, proprietárias e políticas do país em defesa de sua pauta por reformas nos códigos jurídicos brasileiros, condição para que os acatólicos pudessem ter acesso aos direitos de cidadania.

Para tanto, procuramos rastrear a presença e ação deles no Brasil via pesquisa em jornais impressos, particularmente a “Imprensa Evangélica”, o periódico fundado por missionários presbiterianos em 1864. Além destes, também consultamos esboços sobre as missões protestantes no Brasil, relatos de viagens, correspondências entre os pastores/missionários e as agências missionárias estrangeiras, históricos de igrejas, sermões, diários, relatórios de trabalho de campo realizados pelos missionários, programas de colégios e currículos escolares. Buscamos interpretar tais registros de acordo com suas condições de produção, localizados em seu tempo histórico e pelo lugar social de seus autores – individual ou institucional. São registros que expressam a visão dos missionários e pastores protestantes

⁴ ALMEIDA, Vasni de. A Igreja Metodista do Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. Op. cit., pp. 225 a 233.

⁵ DREHER, Martin. Protestantismos na América Meridional. In: SIEPIERSKI, Paulo; GIL, Benedito. *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 40 e 41.

sobre o Brasil, sobre a missão deles no país, sobre o catolicismo brasileiro e sobre os “efeitos” morais e materiais dele no povo, e não relatos “neutros” e impessoais.

No trabalho feito, algumas reflexões e conceitos foram indicações importantes para sua tessitura. Uma delas, a de Reinhart Koselleck, segundo o qual a posicionalidade e perspectiva nunca podem ser completamente eliminadas de uma obra de história.⁶ Também a de Michel de Certeau, para quem toda obra histórica está articulada a um lugar social ou institucional em função do qual ela se organiza silenciosamente.⁷ Tal como ele, entendemos que levar a sério o lugar de produção é “a condição para que alguma coisa possa ser dita sem ser nem legendária (ou ‘edificante’), nem a-tópica (sem pertinência)”.⁸ Assumir a posicionalidade é também assumir a própria historicidade do autor e de seu trabalho de pesquisa em história, pois retira tal trabalho de um suposto “não lugar temporal” e o localiza, situa-o historicamente. Nesse sentido, entendemos que não há porque ignorar nossa posição como membro de uma igreja presbiteriana, condição essa que nos possibilitou familiarizar com o protestantismo desde a infância. Por meio da vivência cotidiana na igreja, conhecemos as figuras de Lutero e Calvino, bem como os protestantes em atuação no Brasil, como Ashbel Simonton e José Manoel da Conceição. No entanto, tal inserção não nos impediu de estar distanciados dos discursos triunfalistas e disciplinadores da religião protestante, de fazer nossas críticas a essas figuras significadas como “lendárias” e idealizadas pelo protestantismo brasileiro, nem sempre bem-vindas e/ou compreendidas pela comunidade religiosa. Para analisar o tema proposto, buscamos, de nosso lugar de fala, ou seja, como pesquisador e graduado em história, o necessário distanciamento para que o estudo do protestantismo siga as regras e métodos arbitrados pela comunidade acadêmica e possa ser com ela compartilhado.

A maior parte dos estudiosos do protestantismo brasileiro se queixa da pequena quantidade de trabalhos de pesquisa sobre o tema. Os primeiros estudos acadêmicos sobre a história do protestantismo histórico no Brasil começaram a surgir entre os anos 1960 e 1980. No entanto, devido à visibilidade alcançada pelos grupos pentecostais e neopentecostais, ocorrida a partir da década de 1980, houve um salto no estudo do protestantismo. Conforme assinala Antônio Gouvêa Mendonça, prefaciando um livro de Antônio Máspoli,

o estudo científico da religião, feito nos centros de pesquisa, demorou muito a se iniciar entre nós. E mal iniciado, houve um salto histórico para os seus sucedâneos que foram os

⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, pp. 161 a 188.

⁷ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008, p. 71.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 77.

pentecostalismos, que aguçam mais a curiosidade dos pesquisadores por causa de sua massividade e transparência nos meios de comunicação.⁹

Nessa mesma direção reflete João Baptista Pereira, ao apresentar um livro recente que reúne estudos diversos sobre o protestantismo brasileiro:

Cabe uma pergunta: como a academia brasileira tem dialogado com o chamado (...) mundo protestante? Quando se examina a literatura que tem como foco os domínios do sagrado e suas múltiplas manifestações na sociedade brasileira, constata-se o distanciamento entre a reflexão acadêmica e esse universo religioso, já tão pluralizado (...). O protestantismo histórico permanece numa espécie de limbo nas agendas dos estudiosos.¹⁰

Com efeito, ao realizar o presente trabalho, percebemos que há uma carência de estudos sobre o protestantismo histórico. Também evidenciamos que, nos últimos anos tem havido um crescente interesse, em correspondentes estudos, sobre o protestantismo nos meios acadêmicos. Desde, principalmente, 2005, o número de teses e dissertações defendidas em universidades sobre o tema, sobretudo em São Paulo, começou a crescer. O protestantismo em sua face histórica, ou seja, daqueles grupos vinculados à Reforma Protestante iniciada em 1517, voltou a ocupar espaço principalmente em programas de pós-graduação em sociologia e ciências da religião. Visamos, assim, com esse trabalho, integrar o esforço no campo da história, em retirar o tema protestantismo do “limbo”, desafio e exigência colocados contemporaneamente aos do ofício. Afinal, todo tema/ objeto tem dignidade historiográfica conferida pelo historiador, ao estudá-lo, ao produzir conhecimento sobre ele, e pelos pares da comunidade acadêmica, ao reconhecer e legitimar tal estudo como integrante da cultura historiográfica e dos domínios do campo disciplinar da história.

Além disso, e por conta disso, não há como deixar de assinalar que o protestantismo integrava as práticas cotidianas da sociedade brasileira oitocentista e, como tal, encontrava-se enredado em suas redes de relações sociais, econômicas, culturais e políticas. No estudo feito, foram evidenciadas estas relações, particularmente aquelas tecidas, como estratégias de ação, entre os missionários e pastores estrangeiros e setores das elites políticas e intelectuais da época. Com efeito, a pesquisa evidenciou que, à medida em que a proposta religiosa dos missionários protestantes para o Brasil apresentava como bandeira e como promessa a

⁹ GOMES, Antônio Máspoli. *Religião, Educação & Progresso*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000, p. 10.

¹⁰ PEREIRA, João Baptista. Apresentação. In: FERREIRA, João Cesário (org.). *Novas perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2009, p. 9.

civilização e modernização do país, a partir da adoção e difusão de seu credo, tal discurso começou a atrair interesse de homens do Estado e de setores das elites brasileiras.

Tal aproximação atendia a interesses de ambos os lados, por parte de setores das elites políticas e intelectuais o apoio dado ao projeto missionário protestante era de extrema conveniência, como forma de minar a exclusividade do catolicismo e, assim, ampliar as possibilidades de laicização da sociedade, projeto por aqueles acalentado e dificultado também pela posição do catolicismo como religião oficial do estado. Por parte dos missionários protestantes, a aproximação com setores das elites como possibilidade de aprofundar relações e ampliá-las, criando uma base política de apoio indispensável à sua presença e atuação no país. Conseguir sua adesão ao credo protestante não constituía objetivo primeiro. Mas, se acontecesse, melhor ainda.

Desenvolvemos o tema a partir de três capítulos. No primeiro, abordamos o projeto missionário protestante para o Brasil, atentando para seus princípios, objetivos e iniciativas primeiras realizadas. Nesse sentido, analisamos o processo de introdução e de expansão do protestantismo pelo centro-sul brasileiro, as condições de sua ocorrência, seus limites e possibilidades. Nessa experiência primeira, ressaltamos como os missionários protestantes interpretaram e significaram o catolicismo brasileiro, de modo a contrapô-lo ao protestantismo. Na construção negativa feita, aqueles atribuíram ao catolicismo a “culpa” pelo atraso do país, ao propagar a disseminação da religião protestante como uma saída para o progresso e modernização da sociedade brasileira.

No segundo capítulo, analisamos duas estratégias missionárias: a colportagem e a publicação e distribuição da “Imprensa Evangélica”, jornal fundado pelos presbiterianos em 1864. Mostramos como a distribuição de bíblias em língua vulgar, também chamada colportagem, é representativa da crença que a orientava, da convicção religiosa de que o simples contato entre uma pessoa e a Bíblia poderia resultar em “conversões espontâneas” para o protestantismo, sentimento que era alimentado pelos relatos triunfalistas dessas “conversões”. Tal atividade é reveladora da posição central que a Bíblia ocupava na fé e na prática litúrgica dos protestantes. Além desse trabalho, também foi tratado no capítulo, o de redação e distribuição da “Imprensa Evangélica”, que tinha em vista disseminar as convicções e doutrinas protestantes. Destacamos, na análise feita, como operavam esses jornais, formando opinião e também orientando o culto doméstico, geralmente conduzido por lideranças leigas sem formação em teologia, assumindo a direção das igrejas protestantes diante da carência de pastores e missionários.

No terceiro capítulo, enfocamos o projeto educacional protestante para o Brasil como uma das estratégias de atuação dos missionários protestantes no país. A criação de estabelecimentos de ensino, níveis primário e secundário, foi uma frente importante da ação missionária nas províncias de São Paulo e Rio de Janeiro. Num país em que o atendimento escolar, público e privado, era precário, a oferta de ensino pelos missionários protestantes atraiu católicos e não católicos. O moderno modelo educacional norte-americano, com sua proposta curricular de viés científico e técnico, mais do que o teor religioso que o atravessava, foi importante espaço de propaganda do projeto protestante para o Brasil.

Capítulo I

O projeto dos missionários protestantes para o Brasil: objetivos, limites e iniciativas.

1.1 Igreja e Estado no Brasil Imperial: a natureza das relações.

Os princípios jurídicos que nortearam as relações entre a Igreja Católica e o Estado Imperial no Brasil foram herança da colonização portuguesa nessa porção do continente americano e das mesmas relações dentro da monarquia lusitana. Foi o regime jurídico do *padroado* que orientou as relações entre os poderes temporal e espiritual inicialmente em Portugal e depois estendido às possessões coloniais do Império luso. Ele se originou, na prática, da concessão de autoridade, por parte da Santa Sé, aos reis portugueses que buscaram incentivar o culto católico nos territórios conquistados dos mouros na experiência histórica da *Reconquista*. Posteriormente algumas autoridades portuguesas, dentre elas o próprio monarca, receberam a outorga do poder espiritual sobre as terras conquistadas, inclusive no ultramar. Para o exercício dessa concessão, d. João III criou em 1532 a Mesa de Consciência e Ordens, que deveria, dentre outras atribuições, zelar pela conservação do culto na América Portuguesa. Por esse tribunal, os reis portugueses tinham autoridade para erigir novos bispados e paróquias, recolher os dízimos, apresentar os postulantes aos cargos eclesiásticos e conceder ou negar o beneplácito para que as bulas e demais documentos pontifícios tivessem validade no reino e seus domínios, dentre outras prerrogativas.¹¹ Dessa forma, o governo português se tornava o padroeiro da Igreja Católica, sendo que as duas esferas de poder mantinham uma relação mútua de obrigações e direitos. Segundo Guilherme Pereira das Neves, na prática, porém, no caso português “o padroado representou a subordinação das necessidades da Igreja aos interesses da Coroa”¹², sendo elemento motivador de conflitos entre os dois poderes.

No reinado de D. José I, sob a regência do Marquês de Pombal (1750 – 1777), essa orientação regalista do estado português expressou-se tanto na tentativa da subordinação dos

¹¹ NEVES, Guilherme Pereira. Verbete “Padroado” In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. São Paulo: Verbo, 1994, p. 605 e 606. Sobre o assunto ver também NEVES, Guilherme Pereira. A Religião do Império e a Igreja. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial: volume I – 1808 – 1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

¹² Idem, *ibidem*, p. 606.

sacerdotes seculares aos interesses do governo como no enfraquecimento das ordens regulares, mais sintonizadas com os interesses de Roma. Assim, nos anos que precederam à chegada da Corte Portuguesa ao Brasil, aumentaram as tensões entre os poderes temporal e espiritual resultantes da política regalista adotada pelas Cortes, cuja expressão mais visível foi a expulsão dos jesuítas dos domínios lusitanos.

Efetuada o rompimento político com Portugal, em 1822, e elaborada a Constituição em 1824, aquelas prerrogativas que subordinavam a Igreja Católica ao Estado português migraram para os códigos jurídicos brasileiros. Comentando sobre as discussões acerca da religião católica na Assembleia Constituinte, Guilherme Pereira das Neves afirma que chama a atenção “a preocupação dos deputados em reorganizar a geografia eclesiástica do país, como se tratasse de assunto que cabia ao governo e, não, à Igreja”.¹³ Apesar de alguns desacordos e desencontros entre as propostas dos deputados, a Constituição aprovada em 1824 manteve o catolicismo como religião oficial do Império, formalizou a subordinação da Igreja ao Estado e estabeleceu os limites da liberdade religiosa no país.

Com efeito, conforme disposto no artigo 5º da Carta Magna, “A Religião Catholica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fôrma alguma exterior do templo”.¹⁴ Consoante tal prescrição legal, os deputados eleitos também deveriam professar e jurar manter a religião do Estado.¹⁵ Da mesma forma, tal como definido em seu artigo 102, cabia ao Imperador nomear os bispos e prover os benefícios eclesiásticos, bem como conceder ou negar o beneplácito a qualquer medida ou decreto eclesiástico.¹⁶ A permanência da tradição regalista encontrou-se, assim, assegurada no texto constitucional, decisão que agradou a muitos, mas não a todos.

José Carlos Rodrigues, ao comentar, em 1863, sobre a Constituição de 1824, assinalou que o Imperador, na dúplici qualidade de defensor do Estado e padroeiro da Igreja, devia garantir tanto a defesa da Constituição como o bem da instituição religiosa. Ou seja, dava continuidade ao regalismo, já que o rei tinha a autoridade para revogar decretos eclesiásticos emitidos pelos mais altos escalões da Igreja Católica cujas disposições ameaçassem as

¹³ NEVES, Guilherme Pereira. A Religião do Império e a Igreja... Op. cit., p. 387.

¹⁴ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso: 04/2008.

¹⁵ “Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, hábeis para serem nomeados Deputados. Excetuam-se: (...) III. Os que não professarem a Religião do Estado.” Ibidem.

¹⁶ Art. 102, ibidem.

relações entre os dois poderes.¹⁷ Reafirmava-se, assim, no Império do Brasil, aquela tradição regalista no ordenamento das relações entre Igreja e Estado, instaurada em Portugal à época do Marquês de Pombal. Aliás, como afirmou George Boehrer, “religiosa e intelectualmente, o Brasil do século XIX foi um país pombalino”¹⁸, no sentido de ter herdado e mantido as prerrogativas jurídicas do padroado português.

Roque Spencer de Barros afirma que, diante de tal elaboração jurídica, predominava uma *paz precária* na relação entre Estado e Igreja, “que a qualquer instante poderia ser rompida, desde que aparecessem uns poucos campeões da religião romana dispostos a fazer valer no País o catolicismo na sua integridade”.¹⁹ O distanciamento entre a Igreja brasileira e a Igreja romana e as possibilidades de intervenção do poder temporal do Império sobre a estrutura eclesiástica católica expressavam as inconsistências dessa relação entre Estado e Igreja no Brasil. Assim, quando surgiram esses “campeões da religião romana”, as tensões e conflitos entre estas duas esferas de poder ganharam maior visibilidade pública e maior radicalização das posições de ambas as partes envolvidas.

No entanto, não houve somente desacordos e potenciais conflitos entre a Igreja Católica e Estado brasileiro. As duas instituições também se complementavam em alguns aspectos e mantinham relação recíproca de benefícios. Nas primeiras décadas após a independência, boa parte daquela elite política letrada que havia ingressado na Câmara dos Deputados e no Senado era composta por clérigos. Até 1834, 23% dos deputados em atuação na Câmara eram padres e, no Senado, entre 1831 e 1840 a representatividade desse grupo religioso chegou a aproximadamente 16%.²⁰ Embora a atuação dos clérigos na política tenha decrescido a partir da década de 1850, parte significativa do clero continuava a compor os quadros da burocracia do Estado e também da eclesiástica, paralela à do Estado Imperial. Apesar de sua educação ser distinta da que recebiam os magistrados, devido ao enfraquecimento dos seminários católicos durante a segunda metade do século XVIII, os clérigos eram homens com instrução acima da média. Além disso, diferentemente também dos magistrados, os padres gozavam de prestígio junto à população brasileira, devido ao

¹⁷ RODRIGUES, José Carlos. *Constituição Política do Império do Brasil seguida do Acto Adicional, da Lei da sua interpretação e de outras*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1863, pp. 91 – 93.

¹⁸ BOEHRER, George. A Igreja no Segundo Reinado. In: KEITH, Henry; EDWARDS, S (orgs.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970, p. 135.

¹⁹ BARROS, Roque Spencer de. Vida Religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*: tomo II, volume 6. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 377.

²⁰ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da ordem: a elite política imperial/ Teatro de Sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, pp. 105 e 108.

contato cotidiano com os membros de seu rebanho espiritual.²¹ Finalmente, como assinala José Murilo de Carvalho,

durante o Império, o governo insistiu em não abrir mão do controle da Igreja, pois além de ser ela um recurso administrativo barato (os párocos recebiam na década de 1870 um salário equivalente ao do proletariado burocrático), possuía grande poder sobre a população, de que o governo indiretamente se beneficiava.²²

Por outro lado, conforme ressalta Guilherme Pereira das Neves, a realização das eleições nas igrejas ligava a ordem social a uma ordem sagrada que se estendia até Deus, enaltecendo o caráter sagrado do teatro civil que essas ocasiões representavam. “Confirmava-se, assim, a inserção da política na ordem cósmica de base religiosa que, para a maioria da população, continuava a reger o mundo”.²³ Dessa forma, a Igreja Católica permanecia sendo um braço administrativo do Estado²⁴, e não obstante os inúmeros apelos em prol da laicização feitos por políticos e até mesmo por clérigos de orientação mais liberal, continuou sob a tutela do governo imperial que insistia em mantê-la sob seu controle.

Por uma via menos institucional podemos encontrar outra relação positiva entre o catolicismo brasileiro e o governo imperial. Segundo Lilia Moritz Schwarcz, as festas religiosas celebradas no Brasil Imperial, como o dia de Reis, a festa do Divino, as cavalladas e as congadas, tematizavam símbolos relativos à realeza, representavam ideias próprias da monarquia retraduzidas pelo imaginário popular, por vezes distante da imagem do rei como representante máximo de um sistema político.²⁵ Nessas festas, conviviam muitas realezas juntamente com a imagem do Imperador D. Pedro II, que terminou por ser o depositário de muitas crenças e a ser visto, também, como uma espécie de imperador do Divino, envolvida de uma mística e prestígio conferidos por essas representações religiosas acerca da monarquia. Conforme afirma Schwarcz, “de toda forma, mais ou menos ligadas ao projeto institucional das elites de dar visibilidade ao Império, nesses rituais se divulgava a representação da realeza, mesmo que de formas pouco usuais”.²⁶ Também por meio das festas religiosas, ainda que de maneira mais ou menos informal e utilizando-se de práticas profanas,

²¹ Idem, *ibidem*, pp. 182 e 183.

²² Idem, *ibidem*, p. 187.

²³ NEVES, Guilherme Pereira. *A Religião do Império e a Igreja...* Op. cit., p. 404.

²⁴ Além de realizar as eleições e diante da inexistência dos registros civis no Império, a Igreja também cuidava dos registros de nascimento, casamento e era responsável pelos cemitérios municipais.

²⁵ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 247 a 249.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 290.

concretizou-se o projeto de enraizamento social da monarquia, ao se conferir visibilidade a temáticas caras à realeza. Estas, embora distanciadas dos sentidos formais cívicos e políticos associados à realeza, acabaram por popularizar a monarquia e a figura do Imperador.

As tensões entre o Estado e a Igreja Católica são acirradas na década 1870, quando as práticas regalistas do Estado Imperial confrontam-se com a oposição do clero ultramontano no Brasil. Esse movimento no interior da Igreja Católica vinha tomando espaço lentamente entre alguns setores mais romanizados do clero brasileiro, principalmente entre aqueles que estudaram em seminários e faculdades no exterior e entraram em contato com essa corrente de pensamento eclesiástico europeu do período.

Para Neves, a postura ultramontana da Santa Sé foi se acentuando durante o pontificado do papa Pio IX (1846 – 1878) como reação às transformações que vinham acontecendo, em geral, na Europa e particularmente na Itália à sua época, dentre elas, a eclosão de revoltas liberais e o processo de unificação da península Itálica.²⁷ Trata-se de movimento que buscava reafirmar o primado da religião e da fé sobre a política, ao condenar os chamados “avanços da modernidade” e as “liberdades modernas”, oriundos da Revolução Francesa²⁸, e reafirmar o primado da Igreja Católica. Com tais posições, o movimento buscava estabelecer a autonomia da Igreja Católica frente ao poder laico do Estado, a centralidade e infalibilidade do Papa como principal autoridade eclesiástica, recusando assim o padroado, o regalismo e a ideia do beneplácito.

Tais ideais começaram a entrar no Brasil antes mesmo das ações dos bispos d. Vital e d. Antônio Macedo entre 1872 e 1873. Roque Barros identifica-as, antes desses prelados, em alguns livros e compêndios que circulavam entre os clérigos brasileiros, veiculadores de algumas concepções do ultramontanismo de Pio IX.²⁹ No entanto, foram aqueles os representantes brasileiros reconhecidos publicamente como ardorosos defensores do catolicismo defendido pelo papa Pio IX.

A questão envolvendo os bispos teve início em 1872, quando d. Vital, em Pernambuco, lançou uma campanha contra os maçons de sua diocese, orientando-se fielmente pelas determinações da bula *Quanta Cura* e o *Syllabus*, expressões máximas do ultramontanismo de Pio IX que, no entanto, no Brasil, não haviam recebido parecer favorável do Imperador. Tal campanha foi apoiada pelo bispo do Pará, d. Antônio Macedo Costa, que

²⁷ NEVES, Guilherme Pereira. A Religião do Império e a Igreja... Op. cit., p. 415.

²⁸ BARROS. Op. cit., pp. 378 a 380; VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1996, pp. 32-38, 257-291.

²⁹ BARROS, Roque Spencer. Op. cit., pp. 380 e 382.

determinou a seus diocesanos fazer a escolha entre a maçonaria e o catolicismo, sem a necessária anuência do governo Imperial.³⁰ A atitude declarada de obediência a Roma e desobediência ao Imperador teve como desfecho a interferência do Conselho de Estado. Este determinou a prisão dos dois bispos pelas autoridades imperiais, seguida de julgamento e condenação pelos tribunais do Império. A ação do governo aprofundou a divisão entre aqueles que defendiam a separação entre Igreja e Estado no Brasil e os que apoiavam a união, gerando ressentimentos entre ambas as partes envolvidas.

O conflito, conhecido como Questão Religiosa, também envolveu setores da elite política brasileira que se agregavam em torno da maçonaria. Desta associação secreta faziam parte importantes personalidades políticas, intelectuais, literárias e militares no Brasil da época, dentre elas, Tito Franco de Almeida, o general José Inácio Abreu e Lima, José Tomas Nabuco de Araújo, Joaquim Saldanha Marinho e outros. Como afirma David Gueiros Vieira, a maçonaria brasileira conservadora tinha como programa básico:

a) conservar a nação unida a qualquer preço, usando o Trono como seu ponto de apoio; b) controlar a Igreja, conservando-a liberal, dominada pela Coroa, com um clero não educado e sobretudo, não ultramontano; e c) lutar pelo ‘progresso’ do Brasil por meio do desenvolvimento da educação leiga, da expansão do conhecimento científico e técnico e da importação de imigrantes ‘progressistas’ e tecnicamente educados.³¹

A proposta política dos maçons brasileiros apontava, portanto, senão para a laicização do Estado brasileiro, sem dúvida para a manutenção das prerrogativas regalistas do padroado: a sobreposição do poder laico imperial sobre o religioso. Dessa forma, entre o catolicismo ultramontano e as propostas políticas da maçonaria, existiam objetivos confrontantes e interesses diametralmente opostos, campo favorável, portanto, à eclosão de conflitos entre esses dois grupos.

Não resta dúvida, porém, que a questão da modernização e laicização da sociedade era a que presidia as disputas entre Igreja e Estado no Brasil da segunda metade do século XIX. O movimento ultramontano, ao buscar deter os avanços do liberalismo e de seu projeto modernizador, encontrou adeptos não apenas entre o clero romanizado, mas também entre os setores monarquistas mais conservadores da sociedade. Por seu turno, a bandeira de modernização e do progresso material ganhou adeptos entre setores mais “esclarecidos”,

³⁰ Idem, *ibidem*, pp. 394 a 404.

³¹ VIEIRA, David Gueiros. *Op. cit.*, p. 46.

liberais e republicanos da sociedade que viam na união entre Igreja e Estado um obstáculo ao progresso.

1.2 A liberdade religiosa no Brasil e as restrições aos cultos não católicos.

A religião protestante passou a ser formalmente introduzida ao Brasil a partir do século XIX, no interior das transformações que presidiram a independência do país e possibilitaram o exercício da liberdade religiosa com a celebração de cultos não católicos. Desde 1808, com a chegada da família real portuguesa no Brasil sob a proteção da Inglaterra, cultos protestantes passaram a ser realizados em língua inglesa com o fim de prestar os serviços religiosos necessários aos súditos da Majestade Britânica.³² Assim, questões como a da liberdade de cultos concedida aos ingleses e seus limites ficaram mais definidos e claros depois de firmados os Tratados de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação em 1810.³³ Este, em seu artigo XII, estabelecia, em nome do Príncipe Regente de Portugal e de seus herdeiros e sucessores que:

os vassallos de Sua Majestade Britânica, residentes nos seus territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra do Todo-Poderoso Deus, que seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas (...).³⁴

As limitações impostas aos anglicanos ingleses relacionavam-se à aparência dos templos, que deviam assemelhar-se às casas de habitação e daí não poder ter sinos; ao proselitismo, visto que não podiam anunciar e fazer propaganda de sua religião aos brasileiros; e ao respeito à religião católica, pois, caso não o fizessem, corriam risco de

³² HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, p. 70.

³³ Foram dois tratados assinados com a Inglaterra em 1810. O primeiro foi o Tratado de Comércio e Navegação, que concedia tarifas privilegiadas para os produtos ingleses importados pelo Brasil, constituídos em sua maioria de tecidos de algodão, lã, linho ferragens e louças. A Inglaterra, por sua vez, não diminuiu as tarifas quase proibitivas que cobrava sobre a entrada do açúcar e do café produzidos no Brasil, apenas as tarifas do algodão foram reduzidas. Além disso, o mesmo tratado concedeu formalmente condições para que ingleses residissem no Brasil, e a concessão da liberdade religiosa, ainda que limitadamente, fazia parte disso. O segundo tratado assinado foi o de Aliança e Amizade, que previa a abolição gradativa do tráfico de escravos para o Brasil, comércio que a Inglaterra abolira recentemente, em 1807. BETHELL, Leslie. *A Independência do Brasil*. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: da independência até 1870* (vol. III). São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2004, pp. 205 e 206.

³⁴ Apud REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003, p. 47.

receber multas, a punição da reclusão doméstica e, até mesmo, a expulsão dos domínios portugueses. Assim, desde 1808, já existiam cultos protestantes no Brasil, ainda que sob certas limitações quanto à publicidade e aparência desses grupos protestantes. No entanto, a partir da independência do país, os espaços para o exercício das práticas religiosas não católicas começaram a se tornar concretos.

Com efeito, após a independência, em 1822, e com a elaboração dos estatutos jurídicos necessários ao ordenamento do Estado brasileiro, a questão da celebração de cultos acatólicos foi regulamentada. O principal dispositivo legal que tratou da liberdade religiosa e seus limites no Brasil monárquico foi a Constituição de 1824, que, em seu artigo nº 5, definia a religião católica como a religião do Império. Além disso, estabelecia que as demais confissões religiosas não católicas tinham permissão para prestar seu culto no Brasil desde que permanecessem circunscritas aos ambientes domésticos e suas casas de culto não tivessem aparência de templos religiosos.³⁵ Já o artigo 179 da Carta Magna, em seu parágrafo V, determinou que “ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a Moral Pública”.³⁶

Do ponto de vista jurídico e legal, o princípio da liberdade religiosa estava assegurado na Constituição de 1824. A presença de acatólicos no Brasil era permitida e, além disso, os grupos não católicos tinham liberdade para praticar o proselitismo, diferentemente do que afirmava o tratado firmado com os ingleses em 1810. No entanto, permaneceram algumas restrições para os grupos acatólicos. Assim, o referido artigo nº 5 da Constituição circunscrevia as práticas religiosas acatólicas ao âmbito privado dos ambientes domésticos. Os locais de celebração religiosa não podiam ter aparência de templos e deviam assemelhar-se a casas particulares; não havia restrição legal explícita quanto ao proselitismo, mas a publicidade dos espaços de devoção religiosa era proibida. Além disso, o artigo 95 da Constituição prescrevia como critério para a elegibilidade para o cargo de deputado, a profissão da religião do Estado.³⁷ Dessa forma, o direito de cidadania para os brasileiros acatólicos ficou limitado: tais grupos não podiam se representar na Câmara e também praticar publicamente seus cultos.

Outras restrições referiam-se aos sepultamentos em cemitérios públicos e aos registros de casamento e nascimento. A primeira Lei Orgânica dos Municípios, promulgada em 1º de

³⁵ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7%C3%A3o24.htm. Acesso: 04/2008.

³⁶ Idem, *ibidem*.

³⁷ “Art. 95. Todos os que podem ser Eleitores, hábeis para serem nomeados Deputados. Excetuam-se: (...) III. Os que não professarem a Religião do Estado.” Idem, *ibidem*.

outubro de 1828, estabeleceu como critério para o funcionamento dos cemitérios públicos a benção da autoridade religiosa local.³⁸ Dessa forma, as terras dos cemitérios municipais tornaram-se espaços consagrados ao gerenciamento da Igreja Católica. Assim, como ressalta Cláudia Rodrigues apesar de serem públicos, os cemitérios eram destinados “exclusivamente ao público católico, tendo em vista que o catolicismo era a religião oficial do Estado”.³⁹ Com relação ao casamento, o decreto legislativo de 3 de novembro de 1827 definiu o matrimônio como um sacramento e uma instituição religiosa. Esse decreto, com validade para todas as dioceses do Brasil, determinou que, quando os noivos requeressem, e se não houvesse impedimento entre eles, os párocos deveriam recebê-los diante da Igreja, sendo eles do mesmo bispado e, ao menos um dos nubentes, um paroquiano.⁴⁰ Em razão do regime do padroado, a exigência da profissão da religião católica, confissão oficial do Estado, era mantida para a realização do casamento, tal como definido e regulamentado pelo Concílio de Trento (1545 – 1563).⁴¹

A partir dessas prescrições legais, laicas e religiosas, ficava limitado o acesso à liberdade religiosa e, portanto, ao pleno exercício do direito de cidadania pelos acatólicos. A Constituição de 1824 e os demais códigos normativos do Império criavam um simulacro de liberdade de cultos, pois, ao mesmo tempo em que mantinham dispositivos que garantiam a liberdade de religião⁴², também impunham restrições para o exercício do direito dessa liberdade pelos não católicos, dentre elas, a proibição de conferir visibilidade às celebrações religiosas desses grupos. Como já assinalado, professar a religião do Estado era condição básica para a candidatura aos cargos públicos, como também para ser sepultado nos cemitérios municipais e ainda para contrair legalmente o matrimônio, isto é, conforme as ordenações tridentinas.

Entre as décadas de 1850 e 1870, quando a política imperial abolicionista conseguiu a aprovação das leis de extinção do tráfico e do ventre livre, o fim da escravidão tornou-se uma realidade a ser concretizada mais rapidamente do que pensavam e queriam muitos escravocratas. Nesse contexto, com a emergência da discussão sobre a carência de braços na

³⁸ RODRIGUES, Cláudia. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 13, n. 1, 2008, pp. 23 e 24.

³⁹ Idem, *ibidem*, loc. cit.

⁴⁰ WALD, Arnoldo. *Curso de Direito Civil Brasileiro: direito de família*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1995, pp. 30 e 31.

⁴¹ Idem, *ibidem*, p. 31.

⁴² Nos já citados artigos 5 e 179 da Constituição de 1824. O Código de Processo Criminal, promulgado em 1832, previa a pena de um a três meses de prisão para aqueles que desrespeitassem o princípio da liberdade religiosa, como podemos observar em RODRIGUES, José Carlos. *Constituição Política do Império do Brasil seguida do Acto Adicional, da Lei da sua interpretação e de outras*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1863, p. 145.

lavou, alguns políticos defensores do reformismo político do Império passaram a questionar de maneira contundente aquelas restrições legais com relação aos acatólicos, afirmando que representavam sérios entraves para atrair a mão-de-obra imigrante europeia e norte-americana. Essa discussão passava também pela da liberdade de exercício de cultos não católicos no país.

Num primeiro momento (1810 – 1850), os grupos protestantes existentes no Brasil eram formados, basicamente, por imigrantes vindos de países como Inglaterra, Alemanha e Suíça. Sob aquelas limitações legais e na condição de estrangeiros numa sociedade ordenada sob o catolicismo oficial, esses grupos não realizaram um trabalho sistemático de anúncio da religião protestante aos brasileiros. Suas práticas religiosas circunscreviam-se aos seus limites domésticos e comunitários, funcionando, basicamente, como elemento para a manutenção de suas tradições culturais e, como tal, tinha a função aglutinadora entre seus membros.⁴³

A atuação religiosa desses grupos de imigrantes não católicos se manteve dentro de tais limites e, dessa maneira, não puderam propagar e nem fazer o proselitismo de suas convicções religiosas. Isso se deu em razão de tais interdições legais e não porque se tratassem de “manifestações alienígenas” de um cristianismo protestante, como afirma Cavalcanti⁴⁴, ou que seus problemas não apresentassem “nada de especificamente brasileiro”, conforme escreve Leonárd.⁴⁵ Não ocorreu, de fato, entre tais grupos, pelo menos até o final do século XIX, a exteriorização do espírito proselitista e missionário que caracterizou o chamado “protestantismo de missão”. A atração de imigrantes estrangeiros para o Brasil correspondeu a demandas políticas, econômicas e sociais próprias do Estado⁴⁶ e também das pressões políticas e diplomáticas no sentido de tornar mais atraente a imigração de não católicos para o Brasil.

Com efeito, a presença desses grupos no Brasil demandou ações políticas que contribuíram para a ampliação dos espaços de liberdade religiosa no Império, o que nos indica que havia algum suporte político e que esses imigrantes não foram somente grupos passivos ou isolados na sociedade brasileira. Não é essa, porém, a avaliação de Cândido Procópio, para quem essas comunidades religiosas, pela identificação cultural entre seus membros e pela manutenção das línguas de origem em suas celebrações religiosas, formaram subculturas no

⁴³ Sobre esse assunto ver CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973, pp. 105 a 111.

⁴⁴ CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ed. Ultimato, 2002, p. 189.

⁴⁵ LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002, p. 21.

⁴⁶ BONINO, José Míguez. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, pp. 81 – 104.

interior dos países receptores.⁴⁷ De modo contrário analisaram Antônio Mendonça e Velasques Filho, ao defenderem que, entre esses mesmos grupos, houve uma tendência crescente para o ajustamento à cultura brasileira.⁴⁸ Podemos, assim, perceber a falta de consenso entre os estudiosos do protestantismo no Brasil no que concerne à sua base migratória. De qualquer forma, a tendência dos estudos mais recentes sobre as comunidades religiosas formadas pelos imigrantes no Brasil aponta para a insuficiência da distinção entre as categorias “protestantismo de imigração” e “protestantismo de missão”.⁴⁹ Principalmente porque tal distinção enfatiza a prática do proselitismo missionário para afirmar que os imigrantes protestantes não se ajustaram à realidade brasileira e acaba por ignorar outros elementos como a política de atração de imigrantes empreendida pelo Estado e as reformas jurídicas e eleitorais empreendidas entre as décadas de 1860, 1870 e 1880 que visavam garantir o acesso à liberdade religiosa e à cidadania pelos acatólicos.

A partir da década de 1850 as matrizes formadoras das comunidades religiosas protestantes no Brasil começaram a ficar mais heterogêneas. A imigração continuou a ser vista como importante fonte para a formação dessas comunidades; no entanto, houve uma mudança fundamental no protestantismo brasileiro: a propagação das doutrinas religiosas entre os brasileiros graças às ações proselitistas e conversionistas. O Brasil passou a tornar-se alvo tanto de ações missionárias individuais como das grandes agências missionárias norte-americanas. Pastores e missionários vindos, em sua maioria, dos Estados Unidos, passaram a anunciar o protestantismo em língua portuguesa visando atrair adeptos para as suas igrejas e cristianizar o Brasil conforme a fé protestante. Quando aqui chegavam, tais missionários criaram estratégias de atuação de modo a viabilizar seus projetos conversionistas.

1.3 As primeiras experiências missionárias protestantes no Brasil: as iniciativas de Daniel Kidder, James Fletcher e Robert Kalley.

A chegada dos missionários protestantes no Brasil coincide com o período de estabilização política do Império, possibilitada pelo surgimento de um consenso entre as elites em torno do projeto político de dominação nacional sob a égide da monarquia, de um pacto

⁴⁷ CAMARGO, Cândido Procópio F. Op. cit., p. 110.

⁴⁸ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 25.

⁴⁹ Sobre esse assunto ver CALVANI, Carlos Eduardo. Anglicanismo no Brasil. *Revista USP: Religião e Religiosidades*, São Paulo, n° 67, setembro/novembro 2005, pp. 36-47.

entre o rei e os barões, como bem analisou José Murilo de Carvalho.⁵⁰ Entre os anos 1850 e 1870 o governo imperial empreendeu amplo processo de reforma do Estado, de afirmação da sua presença no extenso território, graças ao quadro de relativa estabilidade política, possibilitada pela aliança entre o Rei e os barões e a atuação de sua elite política que mediava as relações e os conflitos entre os dois. Essa elite, que controlava a administração do Estado, mantinha sua coesão interna graças a uma formação superior comum e ao treinamento na política.⁵¹ Tal quadro foi, porém, desestabilizado a partir da política abolicionista levada a cabo pelo governo imperial, que resultou finalmente no divórcio entre o Rei e os barões.

Parte da historiografia dedicada à política imperial defende que o ano de 1850 representou o marco decisivo para a consolidação do regime monárquico no Brasil, marco divisório das duas fases de implantação do Estado Nacional. Trata-se de contexto em que o governo imperial, sentindo-se forte o suficiente em termos de apoio político, buscou, por meio de diversas reformas, resolver alguns dos problemas cruciais para a sobrevivência da classe proprietária e do próprio Estado: a questão do tráfico de escravos, da estrutura agrária e da imigração. Foram três as reformas realizadas em 1850 nesse sentido: a abolição do tráfico; a reforma da Guarda Nacional, que acabou com os cargos eletivos na Guarda passando os oficiais para a responsabilidade do governo central e a Lei de Terras. Segundo José Murilo de Carvalho,

a abolição do tráfico, a lei de terras e a reforma da Guarda Nacional eram medidas vinculadas entre si: a lei de terras, que era também de colonização, fora apresentada pela primeira vez em 1843 e tinha como propósito claro preparar o país para o fim eventual do trabalho escravo. A centralização da Guarda buscava fortalecer a posição do governo perante os proprietários cuja reação ao fim do tráfico e à regulamentação da propriedade privada fora negada (...). O ano de 1850 pode ser considerado marco entre duas fases de implantação do Estado Nacional.⁵²

Com efeito, no ano de 1850 completou-se aquele processo de implantação do Estado Nacional que teve início no Regresso Conservador de 1837 e foi fortalecido entre 1840 e 1841, com medidas que resultaram na internalização e legitimação da monarquia. Tal processo se deu em meio à centralização política, à aprovação de leis ordenadoras das relações da sociedade brasileira com o Estado Imperial e à aliança entre o rei, a alta

⁵⁰ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem/ Teatro de Sombras...* Op. cit., pp. 249 a 259.

⁵¹ Sobre esse assunto ver também: CARVALHO, José Murilo de; BETHELL, Leslie. *O Brasil da Independência a meados do século XIX*. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: da independência a 1870*, volume III. São Paulo: EDUSP, 2004.

⁵² CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem/ Teatro de Sombras...* Op. cit., pp. 256 e 257.

magistratura e os barões cafeicultores. O conservadorismo político havia saído vencedor diante dos demais projetos para a nação. No entanto, a defesa da modernização do Estado, apesar de ser uma bandeira tradicionalmente liberal, esteve igualmente na agenda dos conservadores que, até o final da monarquia, também realizaram reformas políticas em prol dessa modernização.

Foram dessa mesma época os primeiros esforços missionários sistemáticos empreendidos para a disseminação da religião protestante no Brasil. Na verdade, a primeira expressão protestante de impulso missionário que se instalou no Brasil data da década de 1830. Em 1835, o pastor metodista Fountain Pitts foi enviado pela Conferência do Tennessee para avaliar as condições de instalação de um trabalho missionário da igreja metodista estadunidense em Montevideo, em Buenos Aires e no Rio de Janeiro.⁵³ Depois da viagem, Pitts recomendou a instalação de trabalhos missionários em Buenos Aires e no Rio de Janeiro, impressionado com a recepção favorável que recebera na capital do Império e com as oportunidades que os imigrantes norte-americanos e ingleses ofereciam para o início do trabalho protestante no Brasil.⁵⁴ No ano seguinte, o pastor Justin Spaulding chegou ao Rio de Janeiro e iniciou um trabalho vinculado à igreja metodista norte-americana. Com a chegada de Daniel Parish Kidder, também pastor metodista, em 1837, o trabalho protestante recebeu um impulso maior no Brasil.⁵⁵ Os dois pastores iniciaram o trabalho missionário sistemático no Rio de Janeiro baseado na educação, na distribuição da Bíblia e no contato com políticos influentes.

Segundo Wedemann, o pastor Spaulding fundou uma escola dominical com a participação de trinta meninos e meninas brancas e também mantinha duas classes para crianças negras. Kidder iniciou um processo de distribuição de bíblias que foi recebido, segundo seus relatos, com entusiasmo por políticos, educadores e até padres.⁵⁶ Escolas primárias de São Paulo e do Rio de Janeiro pediram a Kidder exemplares do Novo Testamento da Bíblia para que fossem ali utilizados como material didático na alfabetização de meninos e meninas. O missionário chegou a propor à Assembleia Legislativa de São Paulo que doze exemplares do Novo Testamento fossem distribuídos em escolas da província.

⁵³ LÉONARD, Émile. Op. cit., p. 48.

⁵⁴ WEDEMANN, Walter. *A History of Protestant Missions to Brazil: 1850 – 1914*. Tese de doutorado. Southern Baptist Theological Seminary, 1977.

⁵⁵ Ao contrário do que a maioria dos pesquisadores afirma Kidder não foi agente da Sociedade Bíblica Americana. Ele era missionário da Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal, como escreve WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 89.

⁵⁶ KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Sul do Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1980. Principalmente entre as páginas 126 e 130.

Apesar de sua proposta ter sido bem recebida no início, alguns políticos passaram a lhe fazer oposição, o que resultou em seu engavetamento.⁵⁷

Além disso, Daniel Kidder e Justin Spaulding mantiveram constante contato e, inclusive, boas relações com alguns dos importantes políticos da época, dentre eles os irmãos Andrada, o padre e ex-regente Diogo Antônio Feijó, Raphael Tobias de Aguiar e o jurista e conselheiro imperial Brotero. Os missionários buscavam esse tipo de contato como estratégia de defesa de seus interesses no país e também para assegurar sua permanência no país. Afinal, sua presença em um país que tinha no catolicismo sua religião oficial não era uma questão simples, haja vista os constantes atritos entre os protestantes e os católicos mais zelosos ou radicais, e, sobretudo, as limitações legais ao exercício de seus cultos.

Walter Wedemann afirma que, antes mesmo de os metodistas chegarem ao Brasil, a Sociedade Missionária da Igreja Metodista Episcopal declarou que havia uma boa expectativa no sentido da abertura de caminhos que pudessem dar à América do Sul um “puro e vital cristianismo”.⁵⁸ A chegada de Spaulding e Kidder ao Brasil era vista assim, como concretização da expectativa que pressupunha vencer o que os metodistas consideravam como “falso cristianismo” que havia se instalado na América Latina com a colonização ibérica, responsável pela disseminação do catolicismo nessa porção do continente. Delineava-se, portanto, uma diretriz mestra para as ações que os missionários protestantes deveriam realizar para a introdução e disseminação da religião protestante no Brasil: a desqualificação da religião católica como “falso cristianismo” e seus desdobramentos na sociedade brasileira em termos morais, éticos, religiosos, técnicos e econômicos. Essa diretriz e os diversos modos de atuação não ficaram restritos à experiência metodista, pois também foram utilizados por outras denominações protestantes durante o século XIX no Brasil, dentre elas, os presbiterianos e os congregacionais. Tratava-se, enfim, de legitimar e de autorizar outras possibilidades de exercício religioso no país, desafio que incluía e mesmo exigia desautorizar o catolicismo como a principal religião do país, unida ao Estado pela tradição, costumes e força da lei.

Segundo Wedemann, no momento que os dois missionários encontravam-se prontos para iniciar o anúncio da religião protestante em língua portuguesa aos brasileiros, o adoecimento da esposa de Kidder forçou o retorno do casal aos Estados Unidos em 1840.⁵⁹ Spaulding ficou no Brasil por mais um ano, mas problemas financeiros do Conselho de

⁵⁷ LÉONARD, Émile. Op. cit., pp. 49 e 50.

⁵⁸ WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 87.

⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 92.

Missões da Igreja Metodista também forçaram seu retorno ao país de origem e o fechamento dessa frente missionária no Brasil. Dessa forma, o trabalho metodista não teve continuidade no Brasil. Somente na década de 1860, no contexto da Guerra de Secessão, a Igreja Metodista norte-americana voltou a enviar missionários ao Brasil para que realizassem os serviços religiosos entre as comunidades de imigrantes estadunidenses que se refugiaram, principalmente, em São Paulo.

A ação missionária protestante sistemática, particularmente sua vertente presbiteriana, tornou-se um trabalho contínuo no Brasil a partir da chegada do pastor James Cooley Fletcher ao Rio de Janeiro na década de 1850. Desde 1830, devido ao crescimento contínuo da produção cafeeira, as relações comerciais entre Brasil e Estados Unidos se intensificaram. Já na década de 1840 era grande o tráfego de navios norte-americanos nos portos brasileiros e a quantidade de marinheiros em trânsito que se estabeleciam temporariamente no Brasil. Diante disso, tornou-se necessária a montagem de uma estrutura que abarcasse esses norte-americanos. A Sociedade Americana de Amigos dos Marítimos declarou, ainda em 1832, que havia a necessidade do estabelecimento de um capelão protestante que realizasse os serviços religiosos necessários aos norte-americanos residentes no Rio de Janeiro. Após algumas tentativas, todas malogradas, de fixar um capelão protestante no Rio de Janeiro, o pastor presbiteriano James Cooley Fletcher se dispôs ao cargo chegando à capital do Império em 1851.⁶⁰

Existem indícios de que Fletcher tenha assumido uma posição com algum destaque na União Cristã Americana e Estrangeira em 1850, pois, quando chegou ao Brasil, era representante tanto da Sociedade de Amigos dos Marítimos quanto da União Cristã, uma pequena sociedade apoiada por outras grandes alianças cristãs nos Estados Unidos. O objetivo dessa sociedade era difundir um “puro cristianismo evangélico onde quer que houvesse um cristianismo corrupto”.⁶¹ Fletcher, além de ter assumido a posição de capelão dos marítimos norte-americanos, não abria mão de seu projeto primeiro, o de “evangelização” dos brasileiros com vistas à disseminação do protestantismo no país. Assim, enquanto esteve no Brasil, trabalhou em prol da efetivação desses objetivos, tendo como principal adversário o catolicismo, religião tida por aquele pastor como expressão de um “cristianismo corrupto”.

Tal como Kidder, Fletcher também buscou manter contato com políticos e personalidades influentes que pudessem protegê-lo e aos demais protestantes aqui residentes, quanto à permanência no Brasil. Além disso, tais relacionamentos poderiam ser também a via

⁶⁰ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., pp. 61 e 62.

⁶¹ WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 92.

de acesso aos círculos mais altos da esfera política imperial, de modo a possibilitar a abertura de novos rumos religiosos para o país. James Fletcher entendia que sua missão no Brasil era a de

fazer amigos entre os da alta sociedade a fim de obter proteção oficial para si e para os seus colegas. Ainda mais (...), é evidente que queria levar o Brasil para o mundo ‘moderno’ e do ‘progresso’, ajudando-o a chegar a condições de igualdade com o adiantamento tecnológico e científico que estava ocorrendo na Europa e nos Estados Unidos.⁶²

Entre 1852 e 1853, aquele pastor chegou a ser secretário interino da Legação dos Estados Unidos no Rio de Janeiro, posição que lhe deu oportunidade de conhecer pessoas da elite e a fazer amigos na Corte Imperial. Conseguiu estabelecer relações de amizade com homens importantes do cenário político brasileiro⁶³ que garantiram sua permanência no Brasil. Além disso, missionários protestantes que chegaram depois de Fletcher receberam de suas mãos cartas de apresentação que facilitavam os contatos com os membros da elite política, consoante o costume da época. Assim, por exemplo, Ashbel Simonton, fundador da Igreja Presbiteriana do Brasil, recebeu de Fletcher uma dessas cartas que o recomendavam ao Dr. Manuel Pacheco da Silva, diretor do Colégio Imperial Dom Pedro II.⁶⁴ Simonton buscava abrir uma escola particular em sua casa e, para isso, era necessário obter a devida licença para atuar como professor. A intermediação de Fletcher por certo facilitou a obtenção de tal autorização.

O contato dos protestantes com homens públicos no Brasil revelou-se uma eficiente estratégia de ação dos missionários protestantes. Por meio dela, buscava-se garantir juridicamente a permanência dos missionários protestantes no Brasil, que começava a ser ameaçada principalmente pelas reações contrárias a tal presença por parte, principalmente, mas não exclusivamente, do clero ultramontano. Além disso, permitia estabelecer contatos que garantissem relações e acesso aos altos escalões do governo, ampliando assim os espaços de atuação missionária na sociedade brasileira.

Dentre os amigos mais conhecidos de James Fletcher podemos mencionar dois. O primeiro foi o deputado liberal Aureliano Cândido Tavares Bastos. Eleito deputado pela província de Alagoas por três legislaturas, Tavares Bastos foi uma das mais polêmicas vozes

⁶² VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 67.

⁶³ Para uma relação detalhada desses homens, ver VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., pp. 83 – 94.

⁶⁴ SIMONTON, Ashbel Green. *O Diário de Simonton: 1852 – 1866*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, pp. 132 e 133.

do Partido Liberal. Foi importante defensor de propostas como a imigração anglo-saxã para o Brasil como instrumento de “civilização”, a abertura do Rio Amazonas para a cabotagem internacional como instrumento para a aproximação com os Estados Unidos, e a descentralização política.⁶⁵ Além disso, Tavares Bastos era um anticlerical convicto. Comentando sobre as relações entre Igreja e Estado, o deputado liberal fez um apelo ao povo: “Levantemo-nos, meu amigo, e apressemos-nos em combater o inimigo invisível e calado que nos persegue nas trevas. Ele se chama o espírito clerical, isto é, o cadáver do passado: e nós somos o espírito liberal, isto é, o obreiro do futuro”.⁶⁶ Apesar de Fletcher e Tavares Bastos apenas terem se conhecido pessoalmente na década de 1860, o deputado brasileiro acompanhava de perto as discussões sobre a abertura do Rio Amazonas ao tráfico internacional desde 1850. Nesse debate, é provável que tenha entrado em contato com artigos que Fletcher escrevia nos jornais do Rio Janeiro em 1853.⁶⁷ Desde a década de 1860 o brasileiro e o norte-americano passaram a manter contato constante e intercambiar ideias.

Outro importante contato que Fletcher manteve foi com o próprio Imperador Dom Pedro II. José Murilo de Carvalho afirma que o caso de amor de D. Pedro II com os Estados Unidos “se iniciou na década de 1850 e teve como cupido o reverendo James Cooley Fletcher”.⁶⁸ O primeiro encontro entre o missionário e o Imperador ocorreu em 1852, quando Fletcher ainda ocupava o posto de secretário da legação americana no Rio de Janeiro e o Imperador havia sido convidado para fazer uma visita ao navio “City of Pittsburg” enquanto estava ancorado no porto do Rio de Janeiro.⁶⁹ No segundo encontro, os dois tiveram um contato mais próximo, que foi mantido até a morte do Imperador. Fletcher, incomodado com a ignorância recíproca que havia entre Brasil e Estados Unidos, organizou em 1855 uma exposição de produtos norte-americanos no Rio de Janeiro. Foi na visita do Imperador à exposição que os dois travaram contato mais próximo. Dom Pedro era grande admirador de Henry Longfellow, poeta norte-americano, e, por intermédio de Fletcher, o Imperador e o poeta passaram a travar contato. Fletcher, em outros encontros com D. Pedro, presenteou a família real com livros, revistas e artigos de luxo trazidos dos Estados Unidos. O contato do

⁶⁵ MESQUIDA, Peri. Educação Protestante e Processo Civilizador na América Latina: de Facundo ao Solitário. In: Anais do X Simpósio Internacional Processo Civilizador. Disponível em http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais10/Artigos_PDF/Peri_Mesquida.pdf. Acesso: junho/2010.

⁶⁶ TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. *Cartas do Solitário*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1975, pp. 49 e 50.

⁶⁷ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 96.

⁶⁸ CARVALHO, José Murilo de. *D. Pedro II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 157 e 158.

⁶⁹ FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os Brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941, pp. 272 – 276.

missionário com D. Pedro II acabou rendendo outros contatos importantes para Fletcher entre membros da elite política brasileira, dentre eles, o Visconde de Itaboraí e o Barão de Penedo.

Conforme deixou registrado em seu livro sobre o Brasil e em correspondências com compatriotas norte-americanos, o missionário James Fletcher acreditava firmemente que a religião compreendia o elemento preponderante para o desenvolvimento da moralidade individual e do progresso coletivo. Para esse pastor, o catolicismo seria uma religião moralmente “enfraquecida” em comparação com o protestantismo, e, dessa fraqueza, resultava uma moralidade individual frouxa que constrangia o progresso nacional. Ao contrário daquela religião, o protestantismo seria produtor de uma moralidade sólida e consistente que respondia pela forte coesão social e conduziria as sociedades ao progresso, à modernização e à civilização.

Em carta enviada ao Jornal do Comércio de Nova York em maio de 1855, Fletcher escreveu que seu maior desejo no Brasil era ver “esses sete milhões de homens tolerantes possuindo uma profunda moralidade e uma verdadeira religião”⁷⁰. Na mesma carta, comentando sobre uma visita que fizera ao Imperador no palácio do Marquês de Abrantes, Fletcher afirma ter ficado admirado com as belezas naturais da residência e, ao olhar para essa “cena tão encantadora, tive um único desejo, de que esta terra, para quem tanto Deus fez no ponto de vista da natureza, pudesse possuir as vantagens mentais e morais que pertencem aos mais ríspidos povos do norte, pela sua educação e religião”.⁷¹

No desempenho de sua missão pastoral, Fletcher abraçou a causa cara a setores da elite, a do “progresso brasileiro”, comprometido, segundo a visão protestante, pela presença de um catolicismo impuro, responsável pela moral frouxa e pela ausência de um senso de comunidade, identificados na sociedade por aquele viés religioso presidindo o cotidiano social. Tratava-se da defesa de um progresso, que, segundo Fletcher, se fosse alcançado, incluiria o Brasil no rol das nações mais civilizadas e modernas do mundo. Tal mudança exigia, como condição primeira, a substituição da base religiosa do catolicismo para o protestantismo. A defesa do progresso nacional, via adoção da religião protestante, e a acusação do atraso gerado no país em razão da predominância do catolicismo constituíram-se numa diretriz mestra para a ação missionária no Brasil, que tinha os Estados Unidos, sobretudo a parte protestante da sociedade, como referência, como destino e meta a serem buscados.

⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 278.

⁷¹ Idem, *ibidem*, p. 283.

A atuação de James Cooley Fletcher no Brasil facilitou a vinda de outros missionários protestantes. Sua fluente circulação entre alguns grupos da elite política brasileira, ancorada na posição de “defensor do progresso brasileiro” garantiu-lhe uma boa base para o posterior estabelecimento das missões protestantes no Brasil. Pode-se dizer que ele, por sua atuação como propagandista do protestantismo, contribuiu decisivamente para a construção de um terreno mais propício para a admissão e inserção do trabalho missionário protestante em terras brasileiras.

O primeiro trabalho missionário que se estabeleceu no Rio de Janeiro depois dos esforços de Fletcher foi o do médico e pastor congregacional Robert Reid Kalley. Ele era natural da Escócia e, antes de chegar ao Brasil, já havia iniciado um trabalho missionário na Ilha da Madeira, colônia portuguesa. Chegando à ilha em 1839, Kalley encabeçou um esforço missionário sistemático de pregação da religião protestante aos madeirenses, acompanhado de assistência médica e educacional. Sem receber suporte financeiro de nenhuma organização missionária, o que mostra sua autonomia em relação às “agências”, Kalley organizou um hospital e manteve, no mesmo período, dezessete escolas em funcionamento. Além disso, realizava reuniões religiosas com relativa assiduidade, tendo traduzido para o português o clássico da literatura protestante “O peregrino” de John Bunyan e publicou tratados religiosos.⁷² Os serviços médicos e os educacionais eram oferecidos gratuitamente às camadas mais pobres da sociedade madeirense.

Tal modo de agir fez com que Kalley atingisse seu objetivo de agregar um grande número de adeptos em suas celebrações religiosas. Em um primeiro momento desse trabalho missionário, as autoridades da Ilha da Madeira elogiaram o médico pelas atividades filantrópicas ali realizadas. No entanto, a partir de 1843 começaram a surgir as primeiras manifestações de hostilidade entre o clero católico madeirense e Kalley e os protestantes.⁷³ Nesse movimento de reação da Igreja Católica, a atividade do missionário foi, então, considerada herética e, devido a isso, proibiu-se o exercício da medicina exercida por ele, fecharam as escolas por ele fundadas e Kalley foi condenado à prisão, permanecendo detido na Ilha por seis meses. Seus seguidores também foram alvos dessa política antiprotestante da Igreja Católica na Ilha da Madeira. Desde então, Kalley manteve um trabalho mais tímido e contido na Ilha, restrito ao ambiente dos cultos domésticos sem maior visibilidade pública. A repressão católica, efetivada pelo braço do Estado, embora intimidasse o exercício público de

⁷² WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 103.

⁷³ MATOS, Alderi Souza de. Robert Reid Kalley: pioneiro do protestantismo missionário na Europa e nas Américas. In: *Fides Reformata*. Vol. VIII, número 1, 2003, p. 13.

ações missionárias e assistenciais sob o signo do missionarismo protestante não impediu, porém, a realização de reuniões sob a liderança de Kalley. Menos visíveis, mas não extintas, essas atividades continuaram a agregar adeptos em quantidade expressiva, cerca de seiscentas pessoas. Diante disso, desencadeou-se, em 1846, nova reação, dessa vez, mais violenta aos praticantes do protestantismo. Alguns madeirenses, comandados pelo próprio governador da Ilha, invadiram a casa de Kalley procurando pelo médico e sua família, que não foram encontrados, o que não impediu aqueles de saquear e queimar a casa, o hospital e a escola. Não restou a Kalley outra alternativa que não a de fugir da Ilha juntamente com sua família e um grupo de madeirenses protestantes que foram para as Índias Ocidentais e para Illinois, Estados Unidos.⁷⁴

Depois da fuga da Ilha, Kalley passou pela Escócia, Inglaterra, Ilha da Malta e Palestina. Nesse período, depois da morte de sua primeira esposa, casou-se com Sarah Poulton Kalley, posteriormente uma importante auxiliar em seu trabalho missionário no Brasil, atuando como educadora e musicista. Em 1853, o casal Kalley decidiu visitar os amigos protestantes madeirenses radicados nos Estados Unidos. Lá, Robert Reid Kalley teve contato com uma carta enviada por James Cooley Fletcher à Sociedade Bíblica Americana solicitando a ida de protestantes madeirenses para o Brasil para trabalharem com a distribuição de Bíblias.⁷⁵ Ele mesmo decidiu mudar-se para o Brasil, tendo aportado no Rio de Janeiro em 1855.

Devido às condições climáticas (o casal não se adaptara bem ao calor tropical) e também por acreditarem que poderiam realizar serviços religiosos entre imigrantes alemães, ou até mesmo de evitar desenvolver suas atividades missionárias na sede da Corte, cidade onde estas poderiam ser mais facilmente visíveis, Robert e Sarah Kalley mudaram-se para Petrópolis. Os primeiros quatro anos foram relativamente calmos. O casal concentrou seus esforços nas comunidades de imigrantes, evitando assim conferir maior visibilidade à atuação missionária e anunciar o protestantismo em idioma nacional. Kalley desconfiava de que estava sendo observado constantemente tanto pelas autoridades políticas como por clérigos ultramontanos. Demonstrava sinais que pareciam paranoia, devido à experiência na Ilha da Madeira. No entanto, alguns fatores alteraram esse viés da atuação do casal.

Pouco tempo depois do estabelecimento dos Kalley em Petrópolis, começaram a chegar alguns exilados madeirenses no Brasil que trabalhavam, juntamente com o casal bretão, vendendo Bíblias. Por meio disso, esse grupo protestante começou a se aproximar de

⁷⁴ WEDEMANN, Walter. Op. cit., pp. 103 e 104.

⁷⁵ MATOS, Alderi Souza de. Op. cit., p. 17.

alguns brasileiros e a expor o protestantismo em língua portuguesa. Além disso, o casal Kalley montou uma Escola Dominical em casa e, durante um surto de febre no Rio de Janeiro em 1855, passou a prestar serviços médicos às pessoas pobres.⁷⁶ Como resultado desse trabalho, foi organizada, em 1858, a Igreja Evangélica Fluminense, de orientação congregacional. No ato de organização da Igreja, foi celebrado o primeiro batismo de um protestante brasileiro em terras brasileiras: Pedro Nolasco de Andrade. Esse evento indica-nos uma mudança na estratégia missionária protestante no Brasil. Ainda mais, Robert Kalley começou a publicar artigos com temática religiosa em importantes jornais do Rio de Janeiro, entre eles, o *Correio Mercantil* e o *Jornal do Comércio*.⁷⁷

Kalley agiu diferentemente do trabalho de Fletcher, cujo programa de ação não se baseava no anúncio do protestantismo aos brasileiros ou na formação de igrejas protestantes nacionais, mas no contato com representantes das elites brasileiras e na defesa da aproximação entre o Brasil e os Estados Unidos, fundamentada na apologia do protestantismo como elemento propulsor do progresso brasileiro. Juntamente com os protestantes madeirenses, seus seguidores, Kalley comunicava-se em língua portuguesa e anunciava o protestantismo nesse idioma, visando conquistar mais facilmente prosélitos para a Igreja Congregacional. Tal estratégia de ação acabou por trazer à tona a discussão sobre os limites do trabalho protestante no Brasil.

Muito embora tendo priorizado os limites de Petrópolis, o trabalho missionário encabeçado pelo casal Robert e Sarah Kalley, e apoiado pelas famílias madeirenses imigradas, começou a ter visibilidade no Rio de Janeiro, situação que não permaneceu ignorada pelas autoridades católicas. Assim, as denúncias de que esse grupo pregava o protestantismo em língua portuguesa e conquistava prosélitos para suas igrejas e reuniões religiosas tornaram-se públicas e objeto de reações dos católicos, principalmente os do segmento ultramontano, que rapidamente passaram a fazer oposição ao trabalho de Kalley. Nessa época, duas mulheres da elite imperial se converteram ao protestantismo: D. Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta,⁷⁸ respectivamente a irmã e a sobrinha de Honório Hermeto Carneiro Leão, o Marquês de Paraná, político influente que havia sido ministro do Império.

Esse fato foi a gota d'água no movimento de reação das lideranças católicas mais conservadoras que passaram a fazer intensa oposição ao trabalho do casal Kalley e a exigir providências das autoridades. O Internúncio Falcinelli foi o principal líder dessa oposição,

⁷⁶ WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 108.

⁷⁷ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., pp. 132 e 133.

⁷⁸ Idem, ibidem, p. 119.

chegando a queixar-se dos trabalhos de Kalley ao Imperador. Dessa forma, foi deflagrado um conflito entre aquelas lideranças católicas e os protestantes, cujos desdobramentos envolveram os “amigos” e defensores destes de um lado e de outro da querela.

Na interpretação que o grupo católico ultramontano fazia da Constituição, os serviços religiosos não católicos só poderiam ser celebrados em língua estrangeira. Assim, a disseminação de doutrinas religiosas contrárias à religião do Estado em língua portuguesa seria prática proibida, apesar de nem a Constituição de 1824 e nem os demais códigos jurídicos brasileiros afirmarem claramente tal restrição. Assim, em 1859, William Stuart, agente diplomático britânico, em reunião com o Ministro das Relações Exteriores, José da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco, foi por este informado das queixas recebidas contra os Kalley. Stuart comunicou as queixas ao missionário que passou a buscar uma base jurídica que garantisse sua permanência e atividade no Brasil.⁷⁹ Junto à sua contestação aos argumentos apresentados por Paranhos, Robert Kalley apresentou a opinião acerca do caso por parte de três dos mais notáveis juristas brasileiros da época: Caetano Alberto Soares, Urbano Pessoa de Melo e José Nabuco de Araújo. O conflito religioso tornou-se assim objeto de avaliação jurídica, iniciando um movimento de abertura para a institucionalização de práticas religiosas não católicas no Brasil.

Com efeito, onze quesitos foram apresentados por Kalley a esses advogados que deram respostas favoráveis ao missionário. Segundo David Gueiros Vieira, as “respostas dos três juristas inverteram completamente a interpretação ultramontana da Constituição, que tinha sido aceita até então”.⁸⁰ É visível, no caso, o desdobramento dos conflitos entre Estado e Igreja, com a ingerência daquele nos assuntos religiosos. Essas respostas acabaram se tornando as diretrizes básicas do governo brasileiro sobre a questão dos cultos acatólicos e Paranhos, diante do parecer dos juristas, ou seja, de uma fundamentação legal, deu o caso por encerrado. A discussão acerca dos limites da atuação protestante e o encaminhamento dado acabaram por ampliar juridicamente os espaços da liberdade religiosa no Brasil. Com efeito, como afirma José Murilo de Carvalho, o sentimento geral da elite política “assim como era antimilitar, era também anticlerical, na melhor tradição do regalismo português”.⁸¹ No caso dos conflitos entre protestantes e católicos, a tendência geral de alguns dos escalões mais altos da política imperial foi a de contrapor-se às exigências e pedidos dos grupos católicos mais conservadores, refratários à modernização do Estado e à liberalização dos costumes. Outros,

⁷⁹ Idem, *ibidem*, pp. 119 e 120.

⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 120.

⁸¹ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da Ordem/ Um Teatro de Sombras...* Op. cit., p. 56.

pelo contrário, reafirmavam suas oposições e resistências à existência de cultos não católicos no Brasil, defendendo firmemente a posição hegemônica da Igreja Católica no país.

Ao lado destes, também algumas autoridades governamentais dos escalões mais baixos do aparelho estatal, como juízes de paz, delegados e subdelegados de polícia e até mesmo inspetores de quarteirão, se opuseram às celebrações protestantes em algumas partes do Brasil, recusando cumprir aquelas diretrizes definidas pelos juristas. A recepção da nova orientação não ocorreu, portanto, de forma homogênea em todo o Império, nem muito menos pacificamente. Lideranças políticas locais interpretavam aquelas leis de liberdade religiosa de modo bem particular e, dessa forma, alguns direitos civis assegurados legalmente aos não católicos não foram garantidos em muitas cidades das províncias do Império.

Conflitos entre grupos protestantes e católicos ocorreram entre 1860 e 1864 na Freguesia de São José, no distrito de Santa Rita e em Niterói, onde também foi fundada uma Igreja Congregacional. As ações das autoridades públicas oscilaram muito em todas essas contendas: algumas agiram em favor dos protestantes, outras buscaram reprimir seus cultos. Por meio da proteção diplomática de que dispunha, Kalley comunicou os atos de violência contra os protestantes aos cônsules ingleses e americanos, que agiram no sentido de que o governo tomasse providências para proteger a vida dos seus compatriotas no Brasil e assegurar o que estava expresso no corpo da lei. Assim, pressionados pelos agentes diplomáticos acerca do direito de liberdade religiosa, como também por convicções próprias, as autoridades governamentais buscaram assegurar o direito de liberdade do culto protestante no Brasil. Esses conflitos mostram o endurecimento nas relações entre católicos e protestantes no país.⁸²

Esses conflitos e a dimensão popular que tomaram não podem ser vistos apenas como manifestações do “exclusivismo religioso e intolerância” do catolicismo ultramontano. David Gueiros Vieira afirma que os conflitos envolvendo o casal Kalley, os madeirenses protestantes e grupos católicos representavam um problema constitucional válido. Além disso, também podem ser interpretados à luz dos sentimentos anti-lusitanos e anti-britânicos que existiam no Brasil à época.⁸³

⁸² VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 127. Esse endurecimento dos católicos ultramontanos no relacionamento com as autoridades públicas se tornou mais grave quase uma década depois, quando bispos dessa orientação religiosa desacataram decisões políticas dos altos escalões do governo e acabaram sendo presos.

⁸³ Idem, ibidem, p. 123. Vale a pena lembrar que as manifestações de anti-lusitanismo no Brasil se iniciaram no processo de independência e se intensificaram entre os anos finais do governo de D. Pedro I e o início das regências. Os sentimentos anti-britânicos começaram a tomar força por ocasião tanto da repressão inglesa ao tráfico de escravos no litoral brasileiro quanto pela diplomacia arbitrária e agressiva de William Douglas Christie.

1.4 Os missionários presbiterianos no Brasil: as iniciativas do Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos.

Ao final da década de 1850 começaram a chegar mais missionários para o Brasil, dessa vez, enviados pelo Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos. Ao longo dos séculos XVIII e XIX, movimentos de avivamentos religiosos envolveram as igrejas protestantes dos Estados Unidos e geraram uma grande agitação religiosa entre esses grupos protestantes. Esses movimentos de revigoração do protestantismo resultaram na formação de poderosas empresas missionárias que passaram a enviar pastores para diversas partes do mundo com o intuito de anunciar e divulgar a religião protestante aos povos e, sobretudo, conquistar prosélitos para as suas igrejas. Os missionários presbiterianos que vieram para o Brasil entre o final da década de 1850 e a primeira metade da década de 1860 eram pastores enviados por tais agências.

O primeiro a chegar foi o pastor Ashbel Green Simonton que desembarcou no Rio de Janeiro em agosto de 1859. Depois de se converter ao protestantismo, em 1855, em meio ao movimento de avivamento religioso, Simonton ingressou no seminário de Princeton, escolheu a ação missionária e apresentou, ainda em 1858, pedido para embarcar para o Brasil.⁸⁴ Quando desembarcou na capital do Império, em 1859, o quadro geral parecia ser favorável às ações missionárias protestantes: imigrantes protestantes haviam se espalhado pelo centro-sul e pelo sul do Brasil, a Bíblia já não era mais um livro totalmente desconhecido entre os brasileiros e o trabalho dos Kalley em Petrópolis mostrava sinais de crescimento. As reformas empreendidas pelo Estado Imperial nas décadas de 1850, 1860 e 1870 tornavam o Brasil e, mais especificamente, a Corte, um território relativamente mais aberto à introdução e expansão do trabalho protestante.⁸⁵ No entanto, ainda assim Simonton se mostrara apreensivo com relação à oposição e mesmo perseguição por parte de algumas autoridades eclesiásticas, particularmente aquelas fiéis às orientações ultramontanas emanadas do Vaticano no sentido da defesa da doutrina católica e, sobretudo, dos territórios considerados de domínio exclusivo da Igreja Católica Romana.

Pouco tempo depois da chegada de Ashbel Simonton ao Brasil, o Conselho de Missões Estrangeiras dos Estados Unidos voltou a enviar missionários para que auxiliassem o jovem pastor no trabalho com os brasileiros. Até a primeira metade da década de 1860 chegaram

⁸⁴ SIMONTON, Ashbel Green. Op. cit. As indicações referidas estão entre a página 82 e a 111.

⁸⁵ WEDEMANN, Walter. Op. cit., pp. 115 e 116.

Alexander Blackford e sua esposa, Lille, irmã de Simonton, o pastor Francis Schneider e George Chamberlain, o fundador da Escola Americana, que mais tarde se chamaria Mackenzie. Dessa forma, a Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos formava uma “equipe” de trabalho missionário protestante no Brasil que, sem dúvida, foi a que alcançou, em termos numéricos, os melhores resultados até o final do Império.

A cidade-sede dos trabalhos desses missionários foi o Rio de Janeiro, o “polo civilizador da nação”.⁸⁶ No entanto, viajando pela província de São Paulo, em 1860, Simonton percebeu que a presença de imigrantes protestantes no interior dela poderia ser elemento facilitador na formação de igrejas protestantes. Quando Blackford juntou-se a Simonton no ano seguinte, aquele propôs ao cunhado a mudança da sede da missão presbiteriana para São Paulo. Como os dois discordaram nesse ponto, o centro da missão continuou a ser na capital do Império, como defendia Simonton. Em 1863, o Conselho Missionário dos Estados Unidos decidiu pela mudança de Blackford para São Paulo. Além disso, Francis Schneider fora designado para realizar serviços religiosos junto aos imigrantes alemães no interior daquela província. Foi visível a expansão do trabalho protestante na província paulista. Manteve-se, porém um programa de ação comum entre os presbiterianos.

No intuito de disseminar sua doutrina religiosa e seus ideais conversionistas, os presbiterianos, assim como os grupos protestantes que os antecederam realizaram um processo de distribuição de bíblias por ordem seus pastores e missionários passavam. Além disso, esse grupo protestante também criou, em 1864, um jornal chamado “Imprensa Evangélica”, cujo intuito era contribuir com essa disseminação, bem como inserir seus posicionamentos políticos e suas críticas em relação ao regime imperial.⁸⁷

Além disso, por onde se estabeleceram, os missionários presbiterianos abriam suas casas para a concessão de aulas particulares aos brasileiros. Como afirma Antônio Gouvêa Mendonça,

a introdução da educação protestante na sociedade brasileira deu-se concomitantemente à pregação dos primeiros missionários: com a organização das primeiras igrejas já se implantaram também as escolas paroquiais. Logo a seguir, por volta de 1870, surgem os

⁸⁶ ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org.). *História da Vida Privada no Brasil: Império*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 10.

⁸⁷ A colportagem (distribuição e venda de bíblias) e a “Imprensa Evangélica” como estratégias missionárias para a disseminação do protestantismo no Brasil serão analisadas no capítulo 2.

primeiros colégios em várias partes do país, quase sempre nas capitais e cidades mais importantes sob o ponto de vista da estratégia missionária.⁸⁸

Além dessas estratégias, podemos perceber que os missionários presbiterianos continuaram a manter contatos com pessoas dos altos escalões do governo e das elites da sociedade monárquica. Um dos principais interlocutores dos missionários nessa época continuou a ser o deputado liberal Tavares Bastos, ardoroso defensor do “progresso do Brasil” e amigo dos protestantes.⁸⁹ Nessa busca por amizades entre pessoas das elites brasileiras, os protestantes acabaram entrando em contato com políticos maçons que em muito apoiaram as iniciativas protestantes. O próprio Tavares Bastos era um maçom, que via na quebra da hegemonia do catolicismo no Brasil uma das condições essenciais para a sua modernização e progresso. Outro importante maçom de quem os missionários se aproximaram foi o Conselheiro Joaquim Saldanha Marinho.

A ação dos missionários, aproximando-se dos políticos e da maçonaria e veiculando suas doutrinas, propostas e impressões sobre o país na imprensa, revela-nos uma engenhosa estratégia no sentido de fazer uso desses instrumentos de ação política disponíveis à época em seu favor. É certo que, nas décadas de 1850 e 1860, as grandes lutas envolvendo os diversos grupos políticos tinham se arrefecido, não se observando mais os acalorados debates na imprensa dos anos 1830 e 1840, período da experiência regencial. No entanto, quando a agitação política voltou a aparecer no cenário brasileiro desde o final dos anos 1860, a imprensa e as associações secretas voltaram a ser alguns desses importantes espaços de atuação e difusão das ideias e dos projetos políticos da época. Os missionários protestantes dela participaram, pois estiveram atentos a essas mudanças na sociedade brasileira oitocentista e buscaram tirar proveito dela, utilizando-se dos espaços e das brechas⁹⁰ para sua atuação religiosa.

Entre os anos 1850 e 1870, o trabalho missionário protestante se espalhou pelo centro-sul brasileiro. Foram formadas comunidades protestantes na capital do Império, na cidade de São Paulo e em várias cidades do interior dessa província, o que nos permite concluir que o

⁸⁸ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008, pp. 144 e 145. A estratégia educacional protestante será analisada no capítulo 3.

⁸⁹ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., pp. 159 a 161.

⁹⁰ Aqui entendidas no sentido que Giovanni Levi dá ao termo, como interstícios inerentes aos sistemas normativos por entre os quais a liberdade humana é exercida, por meio de escolhas conscientes, de manipulação ou interpretação das regras e da negociação. LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína; PORTELLI, Alessandro (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006, pp. 179 e 180.

programa de ação empreendido pelos protestantes se revelara relativamente exitoso.⁹¹ Essa disseminação do protestantismo deveu-se, em parte, à formação de uma pequena liderança nacional que, muito ligada aos missionários norte-americanos, ampliou tanto as possibilidades quanto os espaços de ação missionária na sociedade brasileira.

Dentre esses líderes protestantes nacionais, podemos mencionar quatro deles que foram ordenados pastores e estudaram no Seminário do Rio de Janeiro fundado em 1867. Eram eles: Modesto P. Barros Carvalhosa, Miguel Gonçalves Torres, Antônio Bandeira Trajano e Antônio Pedro de Cerqueira Leite. Apesar de o seminário em que eles estudavam ter sido fechado em 1870, pouco tempo após a morte de Simonton, os quatro foram ordenados pastores e trabalharam como colportores,⁹² evangelistas e educadores em diferentes áreas,⁹³ contribuindo para a criação de uma base para expansão do protestantismo.

Ao lado da formação dessas lideranças, outra grande conquista para a Igreja Presbiteriana do Brasil foi a conversão ao protestantismo do padre José Manoel da Conceição. Desde o início do seu ministério católico Conceição já era conhecido por manter posições controversas no interior da Igreja. Em 1842, participara, juntamente com Rafael Tobias, Nicolau Vergueiro, o padre e ex-regente Diogo Feijó e o padre Mendonça, seu tio-avô, da Revolta Liberal que teve início em Sorocaba.⁹⁴ Além disso, sua formação teológica tinha origens no pensamento jansenista francês, que evocava ideias dos reformadores Martinho Lutero e João Calvino e era radicalmente diferente da vertente ultramontana do catolicismo.

Conforme afirma Émile Léonard,

as relações que teve bem cedo com estrangeiros protestantes, entretanto, o gosto pela leitura da Bíblia que estes lhe inspiraram, a tradução alemã de uma *História Sagrada do Antigo e Novo Testamento* publicada pela editora protestante do Rio, Laemmert, mas sem autorização episcopal, valeram-lhe, em pouco tempo, a alcunha de “padre protestante” e a suspeita da autoridade diocesana.⁹⁵

Dessa forma, buscando incentivar a leitura da Bíblia nas paróquias paulistas que visitava e procurando reavivar a vida espiritual dos seus paroquianos, Conceição acabou se tornando um

⁹¹ Émile Léonard enumera em torno de 21 igrejas protestantes fundadas, sobretudo, no centro-sul brasileiro até 1875. LÉONARD, Émile. Op. cit., pp. 101 e 102.

⁹² Encarregados pela venda e/ou distribuição de bíblias e literatura religiosa.

⁹³ WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 137.

⁹⁴ HACK, Osvaldo. Rev. José Manoel da Conceição: o primeiro pastor presbiteriano brasileiro. In: MÁSPOLI, Antônio; LEMBO, Cláudio; MOTA, Carlos Guilherme; et. al. *José Manoel da Conceição: o primeiro pastor brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2001, p. 68.

⁹⁵ LÉONARD, Émile. Op. cit., p. 64.

defensor do reformismo no interior da Igreja Católica. Como afirma Hack, “queria uma reforma religiosa, sem sair da própria igreja”.⁹⁶

As impossibilidades da realização dessa reforma, no entanto, foram rapidamente percebidas pelo padre, que passou a receber oposição do clero ultramontano e de outros companheiros do clero e a ser criticado no interior da hierarquia da Igreja. Diante disso, José Manoel da Conceição decidiu, por sua própria vontade, abandonar algumas de suas funções sacerdotais e viver nos arredores de Rio Claro, município paulista. Foi aí que Conceição, em 1864, entrou em contato com o pastor presbiteriano Alexander Blackford, que lhe expos as doutrinas protestantes.⁹⁷

Conceição decidiu romper definitivamente com a Igreja Católica e foi batizado na Igreja Presbiteriana. Em 1865, foi ordenado o primeiro pastor protestante brasileiro, tornando-se a primeira liderança nativa formal. Conceição decidiu percorrer pelas paróquias por onde havia passado como padre anunciando a religião protestante aos seus paroquianos.⁹⁸ Numa dessas paróquias, a de Brotas, interior de São Paulo, surgiu uma das maiores comunidades protestantes do período. Famílias inteiras, como os Gouvêa, os Cerqueira Leite, os Coutinho e outros passaram a fazer parte da igreja protestante; em 1874, a comunidade de Brotas chegou a ter 140 membros, excetuando-se as crianças.⁹⁹ Dessa maneira, Conceição construiu para o presbiterianismo brasileiro um centro de irradiação: a cidade de Brotas, que se tornou a mais forte comunidade presbiteriana no interior de São Paulo e que servia de base para suas peregrinações pela província.

1.5 A expansão do protestantismo no centro-sul brasileiro e o problema da concessão de direitos políticos aos acatólicos

De seu lugar social e institucional de atuação missionária, Conceição contribuiu para a formação de comunidades protestantes em outras cidades da província de São Paulo. Diante disso, os missionários americanos sugeriam a ele que se fixasse em alguma localidade contribuindo para a organização das igrejas. No entanto, o antigo padre não negociou tal

⁹⁶ HACK, Osvaldo. Op. cit., p.71.

⁹⁷ LÉONARD, Émile. Op. cit., pp. 64 e 65.

⁹⁸ Seus relatórios missionários mostram passagens pelas cidades de Cutia, Piedade, Sorocaba, São Roque, Porto Feliz, Piracicaba, Capivari, Rio Claro, Limeira, Campinas, Bragança, Atibaia, Juqueri, Jacareí, Caçapava, Taubaté, Pindamonhangaba, Aparecida, Lorena e outras. In. ARQUIVO PRESBITERIANO REV. JÚLIO ANDRADE FERREIRA. *Relatório dos Campos de Trabalho enviados por Missionários e Pastores ao Presbitério do Rio de Janeiro entre 1861 e 1875.*

⁹⁹ LÉONARD, Émile. Op. cit., pp. 66 e 67.

possibilidade e optou por manter a itinerância, fator que acabou por promover um afastamento entre Conceição e os missionários norte-americanos.¹⁰⁰ Apesar desses desentendimentos, José Manoel da Conceição continuou a ser um dos principais homens do presbiterianismo no Brasil, contribuindo com a formação de várias igrejas no interior paulista e com a expansão e disseminação do protestantismo pela província.

Sobre essa expansão do protestantismo, conforme assinala Antônio Gouvêa Mendonça, a religião protestante encontrou nos setores livres e pobres da população rural do interior do centro-sul brasileiro um campo fértil para sua afirmação e disseminação.¹⁰¹ A ação missionária de anunciar e pregar a nova religião a esses grupos deflagrou um confronto com a religiosidade católica popular sem que, contudo, deixasse de conquistar prosélitos para as nascentes igrejas protestantes. Ela também atuou no sentido da redefinição dessa mesma religião, considerando-se que penetrou em um estrato social diverso daquele dos missionários e ajustou-se a uma concepção de religiosidade já estabelecida.

No processo de expansão da economia cafeeira na província de São Paulo, famílias inteiras se deslocaram para os locais mais movimentados dessa expansão econômica e, dentre elas, estavam as famílias protestantes. Estas, onde paravam, espalhavam sua religião, formando comunidades religiosas de pequena dimensão em geral em várias cidades e vilas de São Paulo. Dessa forma, como afirma Mendonça, “a expansão do protestantismo no século XIX acompanhou a trilha do café”.¹⁰² Também a imigração de norte-americanos para o Brasil, estimulada pela Guerra de Secessão nos Estados Unidos, contribuiu para a formação de comunidades protestantes em Campinas, Santa Bárbara e na cidade de Americana que, posteriormente, também passaram a manter iniciativas missionárias de anúncio da sua religião aos brasileiros.

Assim, o protestantismo foi se expandindo pelo centro-sul brasileiro. Inicialmente concentrada nas cidades do Rio de Janeiro e em São Paulo, esta religião se disseminou em pequenas comunidades formadas pelo interior das duas províncias, principalmente de São Paulo. Tal expansão se deu graças às iniciativas missionárias da primeira geração de líderes protestantes nacionais, especialmente José Manoel da Conceição, à expansão da economia cafeeira e à migração de estrangeiros protestantes para São Paulo.

Trata-se de crescimento que logo trouxe à tona o problema da concessão dos direitos de cidadania para os protestantes. Como já exposto, a Constituição e os demais códigos legais

¹⁰⁰ Idem, *ibidem*, pp. 71 a 76.

¹⁰¹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Op. cit.*, p. 209.

¹⁰² Idem, *ibidem*, p. 233.

do Império, ao mesmo tempo em que garantiam o direito ao exercício da liberdade religiosa, também impunham limites para o acesso pleno à cidadania pelos acatólicos, já que não tinham o contrato de casamento reconhecido pelo Estado, não podiam ser enterrados em cemitérios municipais, não podiam votar e nem candidatar-se a cargos públicos, já que para estes era exigida a profissão da religião do Estado.

A extinção do tráfico de escravos em 1850 levantou o problema do fornecimento de mão-de-obra no Brasil. Era, portanto, de extrema necessidade solucioná-lo. Uma alternativa apresentada e defendida por políticos e fazendeiros era a de promover a vinda de imigrantes estrangeiros, principalmente europeus, para o Brasil para que trabalhassem nas lavouras de café, suprimindo a falta de mão-de-obra escrava e servindo, também, como instrumento para a “civilização” do Brasil, ao promover o embranquecimento do país.¹⁰³ Segundo Luiz Alencastro e Maria Renaux, as práticas e concepções de vida e de sociabilidade dos brasileiros impunham-se aos imigrantes que desembarcavam no Império. Dessa maneira, ao lado de outros elementos, “o catolicismo institucional ajudou a travar a imigração europeia para o Império”.¹⁰⁴ A partir da década de 1860, com a percepção de que a extinção da escravidão no Brasil era apenas uma questão de tempo, a elite política do Império passou a reconhecer que havia a necessidade de derrubar as barreiras jurídicas que impediam o pleno acesso dos imigrantes à cidadania brasileira. Essas demandas coincidiram com o período em que a estabilidade do Império começava a mostrar seus primeiros sinais de esgotamento, com o visível descontentamento da classe proprietária com o encaminhamento da “questão do trabalho servil” empreendido pelo Estado Imperial. Nesse contexto, os imigrantes e/ou protestantes e seus defensores brasileiros puderam contar com a ação do setor anticlerical da elite política imperial, comprometido com o projeto de separação entre Igreja e Estado e de laicização da sociedade.

O esforço reformista do Império incluiu a aprovação de leis que ampliavam os direitos de cidadania dos acatólicos. Boanerges Ribeiro identificou nessas leis imperiais uma abertura jurídica que permitia a inserção do protestantismo no Brasil do século XIX. Dentre essas, destacam-se duas promulgadas na década de 1860. A primeira é a lei 1.144 de 11 de setembro de 1861, que estendeu os direitos civis aos casamentos das pessoas que professavam religião diferente da do Estado e determinou os efeitos civis dos registros de casamento, nascimento e

¹⁰³ ALENCASTRO, Luiz Felipe; RENAUX, Maria Luiza. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). *História da Vida Privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, pp. 293 – 295.

¹⁰⁴ Idem, *ibidem*, pp. 292 e 293.

óbito dos acatólicos.¹⁰⁵ Uma segunda medida imperial, que foi promulgada no intuito de regulamentar os limites da primeira e executá-la, foi o Decreto 3069 de 17 de abril de 1863. Esse decreto, que buscava delimitar e tornar efetiva a lei 1144, baseava-se em quatro pontos e garantia os direitos de casamento, registros de nascimento e óbito para os protestantes no país:

a extensão dos efeitos civis dos casamentos não católicos; quais seriam os impedimentos dos casamentos não católicos; como se daria o registro civil das pessoas não católicas (nascimento, casamento e óbito); e as condições necessárias para que os pastores das religiões tolerantes possam praticar os atos que produziram os efeitos civis para esses casamentos.¹⁰⁶

No entanto, como era de se esperar num país de maioria católica, a recepção dessas leis não se deu de forma homogênea e nem harmônica nas províncias do Império. Mercedes G. Kothe registra queixas publicadas em jornais de São Paulo durante as décadas de 70 e 80 do século XIX por imigrantes e pastores protestantes que não viram a efetividade dos direitos garantidos pela legislação do Império.¹⁰⁷ Cláudia Rodrigues menciona o caso de um protestante achado morto numa província do interior de São Paulo que fora enterrado no cemitério municipal em 1867, mas que tivera seu corpo dali retirado por ordem do vigário local. Também menciona a proibição do sepultamento do conhecido General Abreu e Lima no cemitério do Recife em 1869 por ter apoiado os protestantes com a distribuição de Bíblias e por ter abandonado certos costumes e preceitos da Igreja Católica nos últimos anos de sua vida.¹⁰⁸

Tais ocorrências evidenciam as tensões e, sobretudo, a violenta oposição de alguns grupos católicos à liberdade religiosa assegurada nos textos legais. Observa-se que, ao mesmo tempo em que havia uma elite política de posições anticlericais concentrada principalmente no Rio de Janeiro, comprometida com a laicização, empenhando-se em garantir a vinda de imigrantes estrangeiros e derrubar os entraves jurídicos que constrangiam a imigração, havia também elites nacionais e locais que interpretavam as prescrições legais à sua maneira,

¹⁰⁵ Para ver uma análise detalhada das questões jurídicas sobre o protestantismo ver RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico: 1822 – 1889*. São Paulo: Pioneira, 1973, pp. 106 – 123. Sobre a lei, ver *Collecção das Leis do Império do Brasil de 1861*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1862. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/leis1861/leis1861-1.pdf>. Acesso: 12/2011.

¹⁰⁶ SOUZA, Rafael Pereira de. Direitos civis de estrangeiros no Brasil do Segundo Reinado. In: *Anais do XII Encontro Regional de História – Anpuh Rio*. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/ic/Rafael%20Pereira%20de%20Souza.pdf>.

¹⁰⁷ KOTHE, Mercedes. G. O Brasil no século XIX: restrições aos grupos não católicos. In: MENEZES, Albene Miriam (org.). *História em Movimento: temas e perguntas*. Brasília: Thesaurus, 1999, pp. 92 – 103.

¹⁰⁸ RODRIGUES, Cláudia. Op. cit., pp. 26 a 28.

chegando mesmo a desafiar as decisões governamentais dos mais altos escalões do governo. Nessa relação, em que se confrontavam autoridades políticas dos diversos níveis e instâncias do governo, tornava-se evidente o processo de esgarçamento do poder imperial e das dificuldades que os protestantes encontravam para exercer seus cultos e sua ação missionária em um país cuja liberdade religiosa estava assegurada, ainda que com restrições, no texto constitucional.

1.6 A visão dos missionários protestantes sobre o catolicismo brasileiro

As estratégias missionárias protestantes estiveram relacionadas a uma diretriz central: anunciar e propagar a religião protestante, mobilizando uma imagem negativa do catolicismo brasileiro e seus efeitos na sociedade brasileira. Essa imagem acabou por orientar o plano de ação dos protestantes no sentido de inserir e disseminar sua religião no Brasil. Assim, o catolicismo brasileiro foi retratado como uma religião atrasada, atravessada de credices, produtora de uma moral fraca que impedia o progresso material e moral do país, contrapondo-se à imagem do protestantismo, visto como uma religião racional e intelectualizada, produtora de uma moral social e uma consciência cidadã poderosas, propulsoras do progresso, da modernização e da “civilização” da sociedade. Entranhado como estava na sociedade brasileira, o catolicismo foi representado pelos missionários protestantes como a principal causa do “atraso” material do país e ainda da frouxidão dos costumes. Somente uma mudança na base religiosa poderia “salvar” o Brasil, inseri-lo entre as nações civilizadas e modernas do mundo.

Tais afirmações representavam a construção de um discurso politizado por parte dos pastores e missionários protestantes. Ao lado do anúncio de sua mensagem ao povo brasileiro, por intermédio da disseminação de suas doutrinas e da tentativa de conquistar prosélitos entre esse povo, os protestantes divulgavam um discurso que defendia o progresso e a modernização do Brasil e que era apresentado aos líderes da nação, aos membros das elites das quais eles conseguiram se aproximar enquanto atuavam no Brasil. Além de anunciar sua religião ao povo, os pastores e missionários protestantes também ressaltavam as “qualidades” e “virtudes” de sua religião junto aos líderes da nação.

É certo que o catolicismo brasileiro não era homogêneo. Pesquisadores que analisam o campo religioso brasileiro no século XIX como Guilherme Pereira das Neves,¹⁰⁹ Roque

¹⁰⁹ NEVES, Guilherme Pereira. *A Religião do Império e a Igreja...* Op. cit., sobretudo as páginas 381 a 386.

Barros¹¹⁰ e Boanerges Ribeiro¹¹¹ apontam para a existência de “descompassos” dentro do catolicismo brasileiro. Enquanto o clero oficial vinha mostrando uma crescente tendência para a afirmação da ortodoxia que buscava a aproximação com Roma e a rejeição das “liberdades modernas”, o chamado catolicismo ultramontano, a religiosidade brasileira era construída à margem dessa ortodoxia. Tal religiosidade correspondia às maneiras pelas quais os fiéis concebiam e praticavam a sua religião. Conforme definida pelo sociólogo Robert Bellah, a religião não corresponde somente a um conjunto de regras e preceitos prescritos por determinada hierarquia eclesiástica e que devem ser obedecidos e seguidos por seus membros. A religião é o conjunto de atos e formas simbólicas que relacionam os homens às condições últimas de sua existência.¹¹² Ela se configura, portanto, como a elaboração simbólica que expressa aquela “preocupação última” de homens e mulheres. Dessa maneira, a religião brasileira¹¹³ se desenvolvia à margem da religião oficial. Ocorria, assim, um distanciamento entre o catolicismo oficial e aquele praticado pela maioria da população. Até mesmo no interior do clero secular ocorria essa defasagem entre o que pregava a doutrina e o que praticavam os fiéis. O catolicismo brasileiro era, assim, uma peculiar expressão da religiosidade disseminada no cotidiano social do país, materializado nas expressões diárias de devoção como as celebrações, as festas, as missas e a devoção aos santos.

Amalgamado às práticas mágicas, esse catolicismo ligava-se intimamente menos aos dogmas e mais aos aspectos ritualísticos e visíveis do culto. Catolicismo que, como avaliou Sérgio Buarque de Holanda, estava menos atento “ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade”.¹¹⁴ Tratava-se de um catolicismo distanciado daquela religião prescrita pelo cânone tridentino, o que engendrava um “descompasso” no interior do campo religioso brasileiro oitocentista. Foi exatamente sobre os efeitos morais e materiais desse catolicismo brasileiro santorial, lúdico, portador de um “colorido politético” que os missionários protestantes se debruçaram, buscaram compreender e, além disso, combater. É evidente que tal projeto não foi executado sem tensões e lutas entre os missionários norte-americanos e o clero brasileiro, particularmente, mas não exclusivamente, seu grupo ultramontano. Nos registros que os missionários deixaram em sermões, jornais, diários, esboços e relatos de viagem, encontramos, majoritariamente, uma

¹¹⁰ BARROS, Roque Spencer de B. Op. cit., sobretudo nas páginas 373 a 377.

¹¹¹ RIBEIRO, Boanerges. Op. cit.

¹¹² BELLAH, Robert. *Beyond Belief*. Berkeley: University of California Press, 1991, p. 21.

¹¹³ Sem que haja, nesse termo, necessariamente, a preocupação com uma definição de classes sociais.

¹¹⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 150.

leitura do catolicismo não-oficial brasileiro, materializado naquelas expressões de devoção cotidiana do povo brasileiro, marcada pela ênfase na exterioridade do culto e das devoções.

A religião, segundo a crença dos missionários, era importante elemento para a orientação e construção do comportamento humano. Ela estava presente no dia-a-dia dos homens e mulheres, em suas ações na sociedade, seus modos de enxergar o mundo e de nele atuar, suas formas de relacionamento com as outras pessoas e com o trabalho, sua localização no mundo. Assim, por defenderem a influência da religião no comportamento social, pareciam-lhes ser esta uma dimensão indispensável para o progresso material e moral buscados em direção à civilização do país.

No livro “O Brasil e os Brasileiros”, escrito pelos pastores James Fletcher e Daniel Kidder, podemos perceber essa ideia. Em algumas partes do livro, os autores comparam o desenvolvimento visto por eles no Brasil ao que eles conheciam da sua terra natal: os Estados Unidos. Para os missionários, o progresso brasileiro era muito inferior ao progresso norte-americano, e a principal razão dessa diferença estaria na formação religiosa dos dois países. A religião protestante, segundo a visão deles, havia produzido uma moralidade mais consistente e profunda, que teria possibilitado o “progresso” material do povo estadunidense.

Ao avaliar o resultado das ações da Igreja Católica no Brasil desde a colonização, Fletcher e Kidder afirmam que

os maiores defensores da Igreja de Roma devem admitir que a América do Sul foi um ótimo campo para a sua política eclesiástica; e se a sua religião pudesse ter feito esse grande povo esclarecido e bom, teria tido o poder de transformar a América Portuguesa e Espanhola num paraíso moral, elas que são um paraíso natural.¹¹⁵

Acrescentam, ao sublinhar os efeitos do catolicismo no Brasil, que o “defeito” da juventude brasileira “não é a falta de uma educação polida, mas a falta de uma moralidade profunda e de uma pura religião. Sem elas, um homem pode ser amável, requintado, cerimonioso; mas a ausência delas o torna irresponsável, insincero e egoísta”.¹¹⁶ A ênfase dada à formação moral revela-se, no projeto missionário protestante, indispensável para a efetivação da proposta de progresso material e moral do país, via educação religiosa do povo.

¹¹⁵ FLETCHER, James C.; KIDDER, Daniel P. Op. cit., p. 156.

¹¹⁶ Idem, ibidem, p. 202.

Alexander Blackford, pastor presbiteriano, dirigiu críticas enfáticas à religião católica, ao destacar o que considerava como efeitos negativos na formação do “caráter” do brasileiro e a ausência de nexos morais. Segundo o pastor,

romanismo não é cristianismo. É, antes, a negação de tudo aquilo que é distintivo no cristianismo. É a grande apostasia, o Anti-Cristo, a obra prima do grande inimigo de Deus e dos homens para a destruição das almas e da prosperidade da sociedade humana.¹¹⁷

Em suas críticas ao catolicismo, Blackford sublinha que essa religião respondia pelo engendramento de corrupções morais, de aviltantes ignorâncias e superstições na conformação das mentes das pessoas. Incisivo em seu combate ao catolicismo, credita a ele o deplorável estado de depreciação moral do povo brasileiro, como também o

atrasado estado de cultura mental e social e no progresso material. A superioridade das nações protestantes não é resultado da diferença de raça, mas da diferença em sua religião; esse é o efeito do poder da verdade da Palavra de Deus nos intelectos e nos corações dos homens, e a consequente influência em sua conduta e instituições sociais.¹¹⁸

Contra-pondo-se ao discurso hegemônico da época, que defendia a tese do determinismo da raça e do meio geográfico como explicação para o maior ou menor progresso de um país, Blackford enfoca a questão religiosa como determinante. Substitui, assim, a diferença de raça pela diferença de religião, deslocando a escravidão e a presença de grande número de negros e mestiços como um dos principais fatores responsáveis pelo atraso do país. A construção foi engenhosa, pois ignorava diversos outros aspectos para focar a presença hegemônica do catolicismo no ordenamento da sociedade desde a experiência colonial.

Ashbel Green Simonton, embora use um tom mais moderado em suas críticas, fez uma avaliação semelhante acerca do catolicismo brasileiro. Ele afirmava que para ser devoto dessa religião não se exigia mais que cumprir as “observâncias exteriores” como ser batizado e participar dos cultos. Para Simonton, a verdadeira religião era diferente. Ela repreendia os vícios e maldades dos que a praticavam, exigia um culto real e humilde, que nascia de “um

¹¹⁷ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. BLACKFORD, Alexander L. *Sketches of the Brazil Mission*. Philadelphia: Presbyterian Board of Education, 1876, p. 6.

¹¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 7.

espírito atribulado e sincero”.¹¹⁹ Os efeitos do cristianismo, para esse pastor, são outros e têm outra origem: “para ser cristão verdadeiro é mister a cada homem tal mudança no interior, que não só servirá de provar a ele mesmo a verdade de sua fé, mas também dará belos frutos à vista de todos os seus conhecidos”.¹²⁰ A frutificação exterior, para Simonton, seria resultado de uma transformação interior, e não por uma prática pautada pela observância de condutas meramente formais. A crítica recai, dessa forma, sobre a “religiosidade de superfície” do catolicismo brasileiro, tal como Sérgio Buarque de Holanda a define,¹²¹ presa à exterioridade dos cultos.

Em discurso intitulado “Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil”, proferido em reunião do presbitério do Rio de Janeiro em julho de 1867, Simonton traçou um plano para a “protestantização” do país. Trata-se de relato importante, pois descreve as estratégias que foram utilizadas pelos missionários protestantes com o intuito de disseminar sua religião. Ele diz que tanto os fiéis quanto os pastores e missionários deveriam ser modelos de conduta para a sociedade. Postula o proselitismo, ao defender a disseminação de uma literatura religiosa de qualidade através da utilização da imprensa, distribuição de livros, folhetos religiosos e, em especial, a Bíblia. Ensina que cada fiel deve anunciar a religião protestante aos vizinhos, familiares e amigos, lamentando o pequeno número de pastores que trabalhavam no Brasil. Defende a nacionalização do corpo de líderes das igrejas protestantes e, finalmente, proclama de maneira enfática a necessidade da criação de escolas protestantes no país. Conclui reafirmando a relação entre formação e práticas religiosas e o progresso material e moral do país ao ressaltar que “o evangelho dá estímulo a todas as faculdades do homem e o leva a fazer maiores esforços para avantajá-lo na senda do progresso. Se assim não suceder entre nós a culpa será nossa”.¹²²

Por essas propostas e agendas de atuação podemos perceber que, segundo tais missionários norte-americanos, o comportamento e a moralidade dos homens e mulheres eram determinados religiosamente. E, como consequência disso, o “progresso material” e a “modernização” de cada nação dependiam da religiosidade do seu povo. Dessa forma, pode-se afirmar que as estratégias elaboradas para a disseminação da religião protestante no Brasil

¹¹⁹ Sermão “Entrai pela Porta Estreita”. In: SIMONTON, Ashbel G. *Sermões escolhidos* (organizados por Alexander Blackford). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, p. 19.

¹²⁰ Idem, *ibidem*, p. 23.

¹²¹ “menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade; transigente, por isso mesmo que pronta a acordos, ninguém pediria, certamente, que se elevasse a produzir qualquer moral social poderosa”. HOLANDA, Sérgio Buarque. *Op. cit.*, p. 150.

¹²² SIMONTON, Ashbel G. Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil. In: SIMONTON, Ashbel. *O Diário de Simonton...* *Op. cit.*, pp. 179 a 184.

vinculavam-se ao projeto modernizador e civilizador dos missionários norte-americanos. Tais estratégias visavam conduzir o país ao “progresso” através da substituição da base religiosa católica pela protestante e, conseqüentemente, da conduta humana por ela determinada.

Thomas Ewbank, viajante norte-americano que esteve no Brasil entre fevereiro e agosto de 1846, deixou um registro similar ao dos missionários protestantes acerca dos efeitos do catolicismo no Brasil:

Creio que o catolicismo, tal como existe no Brasil e, em geral, na América do Sul, representa uma barreira ao progresso, e outros obstáculos a ele comparados parecem pequenos. Há nesses países estadistas que compreendem a situação. Contudo, incorporado como está nos hábitos e pensamentos do povo, que dele se acha impregnado até a medula dos ossos, se não surgir um Kempis ou um Fenelon, um Lutero ou um Ronge para purificá-lo, gerações se passarão antes que a venda caia de seus olhos, permitindo que se torne mentalmente livre.¹²³

Ewbank não era pastor e nem tinha vínculo com as agências missionárias protestantes, mas foi um estrangeiro de confissão protestante que fez sua leitura sobre o Brasil atravessada por preconceitos, ao julgar a população brasileira como “atrasada” em relação aos “adiantados” povos da Europa e dos Estados Unidos. Assim, não por acaso, sua leitura do Brasil expressa a visão que os homens protestantes norte-americanos tinham em relação aos efeitos da religião católica entre os brasileiros. Ela seria a causadora do atraso brasileiro, pois produzia, em seu povo, uma moralidade inferior, na leitura daqueles. Em consonância com o que afirmam Blackford, Kidder, Fletcher e Simonton, Ewbank também considerava a religião um agente que conduz os homens ao atraso ou ao progresso. Por ser considerada fundamental na orientação do comportamento humano, a religião representava um importante agente nesse *processo civilizador*; nesse processo que, segundo a visão dos missionários protestantes, encontrava-se adiantado em suas nações de origem, mas que estava num estágio muito incipiente no Brasil.

Dessa maneira, ao atribuir à religião um protagonismo no processo de modernização e civilização das nações, os missionários protestantes deslocavam argumentos usados pelas ciências da época para explicar a “superioridade” ou a “inferioridade” das nações, relegando-os a um segundo plano. A manutenção do trabalho escravo, a predominância da miscigenação, a estrutura agrária-exportadora dependente dos mercados externos, a manutenção de relações de trabalho não capitalistas, a concentração de poder e renda, tudo

¹²³ EW BANK, Thomas. *A Vida No Brasil: ou Diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1976, p. 19.

isso, diante da problemática da religião, tinha papel secundário para explicar o “atraso” brasileiro, na visão dos missionários. O catolicismo e seus efeitos na sociedade brasileira eram apresentados, nesse discurso reducionista, como principais elementos responsáveis pelo “atraso” do país.

Sobre esse discurso reducionista, Zwínglio Mota Dias afirma que os missionários protestantes não foram capazes de perceber a distinção entre a formação sociocultural brasileira e a norte-americana; por isso, sua mensagem também não deixou marcas significativas na vida nacional durante o século XIX. O protestantismo demonstrou muita dificuldade de inculturação na sociedade brasileira,

revelada no rechaço de tudo aquilo que constituía, na realidade, o *ethos* característico da cultura latino-americana em geral e da brasileira em particular, mas que era entendido como conteúdo próprio do Romano-catolicismo.¹²⁴

Continuando com sua argumentação, Dias afirma que o que recebemos do protestantismo norte-americano foi “um modelo larvar, fechado, acabado e absolutizado, entendido como a verdadeira forma da Igreja de Cristo, (...) voltado sempre para sua autorreprodução, incapaz de se abrir para as outras culturas”.¹²⁵

A leitura reducionista dos pastores e missionários protestantes norte-americanos sobre o catolicismo brasileiro mobiliza uma imagem cara à sociedade brasileira da época: a promessa de modernização e civilização. O triunfo dessa religião resultaria finalmente no progresso material e moral do Brasil. Norbert Elias, ao refletir sobre o “processo civilizador”, afirma que o conceito “civilização” expressa a

consciência que o Ocidente tem de si mesmo. (...) Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão do mundo, e muito mais.¹²⁶

Duas ideias se fundem a esse conceito. A primeira é um contra-conceito que se refere a outro estágio da sociedade: a barbárie. O bárbaro era o incivilizado; aquele que, em

¹²⁴ DIAS, Zwínglio M. A larva e a borboleta: notas sobre as (im) possibilidades do Protestantismo no interior da cultura brasileira. In: PASSOS, Mauro (org.). *Diálogos Cruzados: religião, história e construção social*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2010, pp. 137 e 138.

¹²⁵ Idem, *ibidem*, p. 141.

¹²⁶ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – volume 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, p. 23.

comparação com o homem ocidental, estava num estágio muito inferior. E nessa comparação a segunda ideia se manifesta: ao considerar que os povos ainda não estavam suficientemente civilizados, o conceito de civilização foi considerado um *processo* incessante e que se movia para frente, e não apenas um estado.¹²⁷ Dessa forma, *civilizar* significava a eliminação de tudo o que fosse considerado irracional ou bárbaro na conduta humana; *civilizar* significava transformar o comportamento do homem, refinar suas maneiras, fazê-lo ter o “controle das pulsões”, sentir vergonha e repugnância por certos hábitos. Portanto, ao vincular diretamente o atraso brasileiro à predominância do catolicismo, e o progresso norte-americano ao protestantismo, os missionários elaboravam um discurso da *civilização pela religião*. Nesse discurso, a difusão da mensagem e da fé protestantes, com a devida e exigida substituição da base religiosa eram apontadas como condições essenciais para promover esse *processo civilizador* no Brasil, e os missionários seriam os agentes propulsores desse processo.

Assim, as estratégias missionárias se articularam em torno da diretriz básica de combater os males do catolicismo na formação social brasileira. Substituir tal base religiosa para o protestantismo era, ao mesmo tempo, possibilidade e exigência para conduzir o Brasil à modernização, ao progresso e à almejada “civilização”. Vejamos à frente essas estratégias priorizadas pelos missionários.

¹²⁷ Idem, *ibidem*, p. 63.

Capítulo II

As estratégias de pregação e disseminação da doutrina protestante: a *colportagem* e a “Imprensa Evangélica”.

Se até a década de 1870 ainda era bem pequena a presença institucional dos protestantes no Brasil, nem por isso deixou de ser contínuo o movimento de disseminação de comunidades religiosas protestantes pelas províncias do Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais. A maior parte delas era formada por comunidades pequenas, fundadas a partir de núcleos familiares originários da inserção de imigrantes protestantes no Brasil e também daquelas famílias brasileiras que romperam com o catolicismo e aderiram ao protestantismo.

No início daquela década, cerca de dez pastores/missionários da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos respondiam pela orientação dos fiéis e direção das igrejas instaladas nas capitais e também as espalhadas pelo interior daquelas províncias.¹²⁸ Dois pastores da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos eram responsáveis pelos serviços religiosos entre os norte-americanos fugidos da Guerra de Secessão na Província de São Paulo, que haviam se concentrado principalmente nas cidades de Campinas, Americana e Santa Bárbara do Oeste.¹²⁹ Até 1875, apenas um pastor trabalhava entre as igrejas metodistas de emigrados da Guerra de Secessão, enquanto, de forma parecida, a Igreja Congregacional, até essa mesma data, contava apenas com a liderança do casal Robert e Sarah Kalley.¹³⁰

Além desses missionários estabelecidos em determinadas igrejas, havia ainda, como já assinalado, o trabalho itinerante de José Manoel da Conceição. A criação de um seminário evangélico, em 1867, indica o esforço no sentido da preparação de uma liderança formal por parte dos missionários presbiterianos. Trata-se, porém, de iniciativa que logo foi frustrada com o fechamento do curso, após a formação dos quatro primeiros pastores que passaram a atuar entre as Igrejas Presbiterianas. Eram, assim, insuficientes e incipientes os esforços primeiros dos missionários no que concernia aos seus propósitos de formação de quadros para

¹²⁸ Há uma lista que enumera esses pastores em ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. BLACKFORD, Alexander L. *Sketches of the Brazil Mission*. Philadelphia: Presbyterian Board of Education, 1876, p. 15.

¹²⁹ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981, pp. 199 e 200.

¹³⁰ SANTOS, Lyndon Araújo dos. Os sentidos da árvore e da democracia: uma história dos congregacionais no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *“Fiel é a Palavra”*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, pp. 136 a 139.

atender às demandas das igrejas protestantes no Brasil oitocentista, localizadas nas províncias do centro-sul brasileiro.

Essa precariedade de lideranças religiosas representava um obstáculo para o projeto missionário de expansão da fé, que tinha em mira justamente a conversão de católicos brasileiros ao protestantismo e para isso era indispensável a atuação de pastores devidamente formados. Segundo Émile Léonard, a defasagem entre as demandas das comunidades religiosas protestantes criadas no país e o reduzido número de missionários para atendê-las apontava para a rapidez com que ocorriam as conversões espontâneas, isto é, surgidas do simples contato entre o indivíduo e a Bíblia,¹³¹ processadas em tempo desproporcionalmente menor ao exigido para a formação das lideranças religiosas. Nestas “conversões espontâneas”, os panfletos religiosos e periódicos informados pela temática religiosa cumpriam importante papel, pois supriam a falta de missionários ao tratar diretamente com os fiéis. Nesses casos, a função do proselitismo missionário, embora necessária, não tinha, porém, tanta relevância, já que essas “conversões” aconteciam sem a intervenção direta dos pastores e, além disso, cumpriam a função de realimentar a fé e o ardor missionário. Esse procedimento de distribuição de literatura religiosa e, principalmente, da Bíblia, compreendia uma das estratégias para pregação e disseminação das doutrinas protestantes e tinha nome próprio: colportagem.

2.1 A colportagem

Boanerges Ribeiro, em seu livro “Protestantismo no Brasil Monárquico”, ao escrever sobre os percursos dessa religião no país, ressalta tal função, ao destacar ter sido a Bíblia Sagrada um elemento fundamental em sua difusão, funcionando como “uma das brechas por onde se infiltrou”.¹³² Não resta dúvida quanto ao fato de a Bíblia Sagrada ter ocupado um lugar central na difusão da doutrina protestante desde os tempos da Reforma Protestante iniciada em 1517. Tanto a fé como a experiência cotidiana dos cristãos deveriam ser entendidas e vividas de acordo com os preceitos protestantes de suas “Sagradas Letras”, vistas como infalíveis e essenciais para perfilar uma vida cristã. Essa ênfase na centralidade da Bíblia ancorava-se na tradição reformista do acesso à doutrina sem a mediação do padre, sem qualquer interferência de um intérprete da doutrina junto aos fiéis, em contraposição às

¹³¹ LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002, pp. 94 – 97.

¹³² RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico: 1822 – 1889*. São Paulo: Pioneira, 1973, p. 77.

práticas do catolicismo. A leitura direta da Bíblia pelo fiel gerou, é claro, a necessidade de sua reprodução e disponibilização para os cristãos protestantes espalhados pelo mundo. Dessa forma, a tradução da Bíblia do latim para as línguas vulgares entrou na agenda dos reformadores como uma prioridade, centralizando as celebrações protestantes em torno desse livro considerado sagrado.

Trata-se de prática com longa permanência, haja vista que os missionários protestantes que atuaram no Brasil durante o século XIX, apesar de toda distância temporal dos reformadores europeus, igualmente priorizaram o manuseio e disponibilização da Bíblia Sagrada para os fiéis em língua portuguesa. Apesar de ter havido variação de modos de atuar entre os diversos grupos protestantes, todos eles mantiveram a distribuição e/ou venda da Bíblia, de panfletos e livros religiosos como uma das estratégias de atuação integrantes de seu projeto missionário para o Brasil.

Duas principais razões fundamentavam tal procedimento. Em primeiro lugar, os missionários e pastores protestantes acreditavam que o simples contato dos homens e mulheres com a Bíblia poderia resultar em conversões espontâneas para o protestantismo, tamanha a força desse “livro sagrado”, dessa “regra de fé”.¹³³ De fato, em alguns casos específicos, igrejas protestantes foram formadas com poucas intervenções dos líderes formais das denominações protestantes. Em segundo lugar, os missionários defendiam a extinção de sobrevivências culturais identificadas como “supersticiosas” ou “pagãs” na religião cristã, de modo a imprimir a *racionalidade* reformista e moderna da proposta religiosa protestante. Segundo esta, tais “vícios” e “incompreensões” do cristianismo deveriam ser reprimidos, eliminados da religião, pois eram identificados como responsáveis pelo atraso moral e material da população de um país.

Esse processo de eliminação seria possível e viabilizado a partir da adoção da Bíblia como livro sagrado e de sua posição central na liturgia e fé cristãs. Não por acaso, a colportagem, que significa a distribuição e venda de livros especialmente religiosos de porta em porta,¹³⁴ ocupou um lugar de grande relevância na agenda dos missionários e pastores protestantes. Com variações tanto quantitativas, relacionadas ao número de exemplares da Bíblia distribuídos, como de procedimentos, no que concernia aos recursos financeiros e de pessoal destinados à colportagem, todas as denominações protestantes com ênfase missionária

¹³³ Idem, *ibidem*, loc. cit.

¹³⁴ HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 764.

e proselitista que atuaram no Brasil durante as décadas de 1850 a 1870 preocuparam-se com a disseminação da Bíblia Sagrada e atuaram em prol daqueles objetivos.

Carl Joseph Hahn, escrevendo sobre a colportagem, ressalta que, significativamente, “a história da entrada de Bíblias no Brasil coincide com a abertura dos portos brasileiros ao comércio com as nações protestantes”, em 1808,¹³⁵ reduzidas, à época, à Inglaterra e os Estados Unidos. Assim, por volta dessa mesma época, duas grandes organizações religiosas foram criadas com o objetivo de distribuir a Bíblia onde ela fosse solicitada ou houvesse necessidade: a Sociedade Bíblica Britânica, organizada em 1804, e a Sociedade Bíblica Americana, fundada em 1816. Segundo aquele autor, homens de negócios que viajavam para o Brasil eram procurados por essas sociedades que lhes solicitavam levar uma caixa de bíblias na bagagem. O mesmo autor afirma que essas caixas costumavam ser deixadas nas docas sem que houvesse um trabalho organizado e sistemático de distribuição desse material.¹³⁶

O trabalho sistemático de distribuição apenas teve início com a vinda de pastores/missionários para o Brasil, enviados pelas agências missionárias estrangeiras. O primeiro trabalho organizado de colportagem que se conhece é o do pastor metodista Daniel Parish Kidder. Sua atuação já foi descrita no capítulo anterior, mas vale lembrar que seu método missionário de ação consistia basicamente na distribuição e circulação de exemplares da Bíblia na sociedade brasileira, particularmente para as escolas primárias.¹³⁷ Kidder, ao fazer o relato de seu trabalho de distribuição das bíblias, encabeçado por ele mesmo e Spaulding, afirma que durante todo o tempo em que esteve no Brasil nunca encontrou obstáculo ou desconsideração por parte da população em relação a eles e ao seu trabalho de distribuição de bíblias. Pelo contrário, muitas pessoas vinham procurá-lo para adquirir exemplares da Bíblia e geralmente demonstravam simpatia pelos missionários e interesse pelo material.¹³⁸ Descontado o exagero creditado ao seu proselitismo e “fervor” missionário, a procura pela Bíblia foi expressiva, pois em apenas três dias de distribuição todo o estoque de duzentos exemplares em sua posse tinha esgotado.¹³⁹

O fim temporário da missão metodista no Brasil interrompeu o trabalho de colportagem protestante até então desenvolvido. Cabe lembrar, no interesse manifestado pela população brasileira quanto à aquisição de bíblias, a situação de quase rarefação de material

¹³⁵ HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989, p. 245.

¹³⁶ Idem, *ibidem*, p. 245.

¹³⁷ WEDEMANN, Walter. *A History of Protestant Missions to Brazil: 1850 – 1914*. Tese de doutorado. Southern Baptist Theological Seminary, 1977, pp. 66 e 67.

¹³⁸ KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Sul do Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1980, pp. 126 – 130.

¹³⁹ Idem, *ibidem*, p. 127.

impresso nesse momento no Brasil oitocentista, particularmente entre as camadas populares, como também nas províncias do interior, localizadas em regiões mais afastadas do litoral e da cidade do Rio de Janeiro, capital do Império. Até mesmo nas escolas primárias de instrução pública, livros impressos, dentre eles a Bíblia, eram poucos e raros. E, sobretudo, raras eram as pessoas que sabiam ler e, principalmente, ler em latim.¹⁴⁰

Após a saída de Kidder e Spaulding do Brasil, a continuação da colportagem ocorreu por meio da ação dos missionários congregacionais, principalmente Robert Kalley e os madeirenses protestantes que se refugiaram no país. Esse grupo iniciou um trabalho sistemático de distribuição da Bíblia e de tradução e disseminação de literatura religiosa protestante em Petrópolis e nas regiões vizinhas próximas à Corte.¹⁴¹ O resultado imediato dessas ações foi a pronta reação de setores do clero católico, notadamente o grupo ultramontano, nas regiões em que atuavam os congregacionais, que condenaram e contestaram o trabalho desses missionários, além de reafirmar a condição do catolicismo como religião oficial do Estado. Os problemas e impasses resultantes dessa disputa religiosa por domínios e fiéis impulsionaram o debate acerca de uma redefinição dos espaços da liberdade religiosa, conforme exposto no capítulo anterior.

Além de Kalley e Kidder, os missionários presbiterianos também praticaram a distribuição de Bíblias e literatura religiosa pelas cidades do centro-sul brasileiro. Não empreenderam tantos esforços como os pioneiros congregacionais e nem basearam sua atuação apenas no método sistemático de distribuição de bíblias, mas distribuíam essa literatura por onde passavam, em suas viagens de reconhecimento do interior do Brasil e também em suas visitas às igrejas protestantes criadas e instaladas em cidades e vilas, mas sem lideranças formais. De uma ou outra forma, a atividade de colportagem esteve presente nesse período, contribuindo para a pregação e disseminação do protestantismo no Brasil.

Podemos observar, assim, que a distribuição da Bíblia em língua vulgar foi atividade comum aos diferentes grupos protestantes que mantiveram iniciativa missionária no Brasil durante as décadas de 1850 a 1870, integrando um modo de atuar comum a todos eles, de modo a efetivar seus objetivos missionários de difusão da fé protestante. Como bem assinala Wedemann, essa ênfase na centralidade da Bíblia e no papel desempenhado pelas Sociedades Bíblicas foram eixos comuns envolvendo os diversos grupos protestantes, distanciados entre

¹⁴⁰ MUNIZ, Diva do Couto. *Um toque de gênero: história e educação em Minas Gerais (1835 – 1892)*. Brasília: Ed. UnB/ FINATEC, 2003, passim.

¹⁴¹ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1996, pp. 118 e 119.

si, porém, pelas suas diferenças doutrinárias e pelas formas de governo prevalecentes em cada denominação.¹⁴²

Não demorou muito para que a iniciativa missionária de colportagem despertasse a oposição de grupos católicos da sociedade brasileira, dentre esses, seus setores mais conservadores e também os católicos laicos, fiéis às orientações da Igreja Romana. No livro em que descreve suas viagens pelo Brasil, Daniel Kidder menciona não apenas a boa receptividade ao trabalho de distribuição de bíblias protestantes, mas também a oposição demonstrada. Segundo o pastor protestante, um jornal intitulado “O Católico” iniciou a publicação de uma série de artigos atacando a iniciativa dos missionários protestantes, tendo mesmo seus redatores atuado diretamente no caso, buscando impedir a divulgação da Bíblia no Rio de Janeiro. Segundo Kidder, esse movimento de reação do clero católico e de seus fiéis assumiu a dimensão de uma “verdadeira cruzada inquisitorial contra a Bíblia”.¹⁴³

O estranhamento do autor diante da reação católica parece-nos exagerado, pois, de antemão, parecia ser perfeitamente previsível. Afinal, os missionários pregavam seu credo em um país de maioria católica e, sobretudo, em que a Igreja Católica e o Estado encontravam-se institucionalmente entrelaçados devido ao regime de padroado. A religião católica era a religião do rei e do Estado, tal como no Antigo Regime. Kidder também registra contatos mantidos inclusive com padres católicos, que, contrariamente ao previsto, deram apoio à sua iniciativa no Brasil e que o procuravam para adquirir exemplares da Bíblia. Se isso ocorreu, tal como relata esse pastor, não deixa de ser indício de que havia divisão no interior do clero católico, ou de que a oposição entre católicos e protestantes não era tão acirrada, ou algo tão generalizado na sociedade da época, mas um confronto religioso que ficou reservado a determinados setores mais conservadores da Igreja Católica, dentre eles, os ultramontanos.

Anos depois dessa experiência de Kidder, outros protestantes que iniciaram a distribuição sistemática de bíblias também enfrentaram a franca oposição de membros do clero católico. Tal foi a posição do Arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Seixas, ao alertar, no início da década de 1850, aos padres e fiéis de sua arquidiocese quanto ao perigo que esse trabalho dos missionários protestantes de distribuição de bíblias representava para o catolicismo. Acusava as bíblias protestantes de serem “bíblias falsas”, versões mutiladas e adulteradas do livro sagrado dos cristãos. Segundo Wedemann, tal expressão se popularizou e

¹⁴² WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 74.

¹⁴³ KIDDER, Daniel. Op. cit., pp. 127 e 128.

se espalhou por outras províncias brasileiras durante o século XIX, e o termo “Bíblia protestante” acabou tornando-se sinônimo de “Bíblia falsa”.¹⁴⁴

Em um panfleto da “Propaganda Catholica”, editado em São Paulo, explicita-se uma série de acusações contra a Bíblia protestante, questionando a legitimidade de suas versões, a veracidade de seus enunciados, a autenticidade de sua autoria, desautorizando-a como “livro sagrado”. O panfleto intitulado “Indicação de algumas Mutilações e Adulterações de algumas Bíblias Protestantes” foi extraído de uma pastoral daquele Arcebispo da Bahia na qual essa autoridade católica desclassifica a Bíblia protestante, alerta os católicos quanto aos perigos de seu uso e orienta-os quanto aos procedimentos para fazer a distinção entre os dois textos religiosos. Traz ainda uma súplica do Padre Antônio Coelho Diniz aos clérigos católicos para combater o uso do material protestante.¹⁴⁵ O panfleto dissecava partes do Antigo e do Novo Testamento, destaca o que define como “mutilações” da versão que João Ferreira de Almeida fez para a edição em língua portuguesa da Bíblia e ressalta as diferenças doutrinárias entre os dois textos religiosos, o católico e o protestante.

Ao final do panfleto, o autor faz algumas advertências aos católicos que tivessem lido ou retido essas bíblias protestantes. Reafirma o monopólio de leitura e interpretação da Bíblia pelos representantes formais da Igreja Católica, isto é, o clero, ao ressaltar que nenhum fiel poderia possuir a Bíblia traduzida em língua vulgar sem a devida autorização da Sé Eclesiástica. Além disso, usa de sua autoridade para ameaçar todos aqueles que desobedecessem à sua proibição de ler e ter bíblias protestantes em casa com a excomunhão. Desse perigo só poderia ser protegido aquele que entregasse tais bíblias aos seus líderes religiosos. Afinal, a Bíblia, segundo o prelado, como livro sagrado, não deveria ser interpretada ou analisada pela “inteligência particular”, e sim pela Igreja, “a quem Jesus Cristo prometeu a sua assistência até a consumação dos séculos”.¹⁴⁶ Consonante às orientações tridentinas do século XVI, permanecia proibida a livre interpretação da Bíblia, assim como a competência de exclusividade do corpo clerical da Igreja Católica para mediar sua interpretação.

A oposição da Igreja Católica à iniciativa protestante de distribuir bíblias e incentivar sua leitura traduziu-se em ações discursivas, orais e escritas, como a dos referidos panfletos e

¹⁴⁴ WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 71.

¹⁴⁵ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Indicação de algumas Mutilações e Adulterações de algumas Bíblias Protestantes*. Extrahida de uma pastoral do Exmo. Rmo. Senhor Arcebispo da Bahia. São Paulo: Propaganda Catholica, s/d. O panfleto alerta os clérigos católicos a manterem fidelidade ao Supremo Pontífice Pio IX, que ocupou o cargo entre 1846 e 1878. Portanto, supomos que o panfleto tenha sido publicado nesse intervalo de tempo.

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*, pp. 8 e 9.

jornais, bem como em recursos legais junto às autoridades civis e algumas outras iniciativas pontuais. No capítulo anterior, mencionamos alguns eventos de perseguição religiosa que atingiram o pastor Robert Kalley e os protestantes em Petrópolis e outras cidades do Rio de Janeiro. Assim, por exemplo, em 1869, foi negado, pelo bispo D. Cardoso Aires, o sepultamento do cadáver do general José Inácio Abreu e Lima, conhecido defensor dos protestantes e da liberdade religiosa, em cemitério municipal de Recife. As alegações apresentadas foram as de que o general não havia praticado, nos últimos anos de sua vida, qualquer ato que lhe desse direito à sepultura em cemitério administrado pela Igreja Católica; não havia se arrependido dos seus erros em matéria religiosa; não reconhecera o ministério da Santíssima Trindade e havia repellido a confissão auricular. No entanto, a acusação mais grave contra Abreu e Lima foi a de que teria atuado “em defesa da distribuição de bíblias protestantes”.¹⁴⁷ Não resta dúvida de que, na recusa de sepultamento a um defunto desse porte, a Igreja Católica usava exemplarmente tal caso, de modo a mostrar à população como era rigorosa com os infratores e, sobretudo, com aqueles que “traíam a fé” e os dogmas da doutrina católica, independentemente de sua posição social.

Segundo Wedemann, essas “cruzadas inquisitoriais contra a Bíblia” devem ser interpretadas mais como reação conservadora católica contra o protestantismo do que contra a Bíblia em si.¹⁴⁸ Não resta dúvida, porém, de que tais “cruzadas” tinham em vista preservar a posição dominante da Igreja Católica no Brasil. Afinal, desde o início do século XIX as ordens religiosas no Brasil encontravam-se enfraquecidas pela política regalista do Estado e, sobretudo, pelas disputas em torno das respectivas competências entre Igreja e Estado. Importantes políticos de orientação liberal, como Feijó, Abreu e Lima, Nabuco e Ruy Barbosa, defendiam a separação entre Estado e Igreja, a extinção da posição de religião oficial do Estado ocupado pelo catolicismo no país, como condição e mesmo exigência para a modernização buscada para o país, que passava pela laicização da sociedade. Não por acaso, na segunda metade do século XIX, a chegada de imigrantes nascidos em nações protestantes, a intensificação das missões protestantes no Brasil e o movimento de laicização da sociedade compreendiam mudanças vistas pela Igreja Católica como ameaçadoras à posição de exclusividade religiosa até então por ela desfrutada no Brasil.¹⁴⁹ Como a Bíblia era usada como um elemento básico, fundamental na propaganda e na doutrina protestantes, a reação

¹⁴⁷ RODRIGUES, Cláudia. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 13, n. 1, 2008, p. 27.

¹⁴⁸ WEDEMANN, Walter. Op. cit., p. 73.

¹⁴⁹ Idem, *ibidem*.

católica contra sua distribuição e uso, de fato, tinha em vista menos o “livro sagrado” em si e mais o que sua disseminação viabilizava em termos de pregação e disseminação do protestantismo no país.

Parte da historiografia que estuda a colportagem no Brasil,¹⁵⁰ particularmente a vinculada a instituições religiosas, defende que parecia haver uma carência da Bíblia entre os brasileiros, nas expressões da religiosidade brasileira e nas demandas religiosas do povo. Segundo essa historiografia, sob alguns aspectos, a cultura popular brasileira abrigava práticas e modos de ver e de existir que facilitavam a aceitação da Bíblia pelo povo. Não se deve, porém, deixar de ressaltar que, nesse período, no Brasil, não havia apenas a “carência” da Bíblia, mas também de párocos e vigários nas vilas e cidades do país, bem como de professores e livros, o que aumentava o fosso entre a religião oficial e a religiosidade do povo. A presença da Bíblia protestante e em português representava, por certo, uma possibilidade de acesso a um texto religioso.

Tais carências representavam terreno fértil para a adoção de outras crenças acatólicas, dentre elas o protestantismo. Um dos estudiosos que argumenta em favor dessa ideia é Carl Joseph Hahn. Segundo esse autor, o jansenismo, vertente liberal e reformista do catolicismo, havia se espalhado por algumas regiões do Brasil mediante a entrada de livros e catecismos que se orientavam por essa confissão.¹⁵¹ David Gueiros Vieira afirma que o jansenismo tem origem no pensamento de Fleming Cornelius Otto Jansen, bispo que tentara reformar a Igreja Católica no que concernia à vertente teológica, às estruturas hierárquicas e à relação de dependência de Roma.¹⁵² O jansenismo foi rejeitado na França, Itália e Inglaterra, mas líderes religiosos e políticos em Portugal e no Brasil resistiram às pressões eclesiásticas e, indisciplinadamente, orientaram-se por tal corrente religiosa. Leonárd, comentando sobre os efeitos do jansenismo no Brasil, afirma que sua influência se deu em três pontos fundamentais: na fomentação de uma piedade austera, no culto das Sagradas Escrituras e na independência com relação a Roma.¹⁵³ Tais fatores combinados contribuíram para alimentar os sentimentos e práticas regalistas e o anti-jesuitismo existentes no interior de grande parte das elites brasileiras.

Hahn, dessa maneira, identifica nos pressupostos do reformismo jansenista no Brasil uma brecha aberta para minar o exclusivismo da Igreja Católica no país, com a possibilidade

¹⁵⁰ Sobre o tema ver: HAHN, Carl. Op. cit.; LÉONARD, Émile. Op. cit.; RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico...* Op. cit.

¹⁵¹ HAHN, Carl. Op. cit., pp. 246 – 248.

¹⁵² VIEIRA David Gueiros. Op. cit., pp. 29 e 30.

¹⁵³ LÉONARD, Émile. Op. cit., p. 43.

de entrada do protestantismo, de uma forma geral, e de disseminação da Bíblia, de maneira mais específica. Como o próprio autor afirma, “a presença do jansenismo dentro do catolicismo romano no Brasil constituiu, sem dúvida, elemento importante na preparação de uma boa recepção para os colportores e suas Bíblias”.¹⁵⁴ Não foram poucos os políticos e pessoas das elites que atuaram no sentido de viabilizar a vinda de imigrantes e missionários protestantes no afã de viabilizar seu projeto político de modernização, que incluía separar Igreja e Estado e laicizar a sociedade.

Além dessa consideração de Carl Joseph Hahn, outro historiador que menciona essas divisões religiosas e culturais que facilitavam a distribuição de Bíblias pelos missionários é Émile Léonard. O autor de “O Protestantismo Brasileiro” identifica nas expressões da cultura brasileira essas predisposições, principalmente em duas festas comuns no interior do Brasil: a festa dos Três Reis Magos e o cururu. Em ambas as celebrações, os temas principais das festas derivam de trechos da Bíblia. Na festa dos Reis Magos, os trechos bíblicos que tratam do Natal eram versificados e cantados pelos participantes da celebração; no cururu, os textos mencionados e cantados nos desafios eram, em sua maioria, trechos da Bíblia.¹⁵⁵

Levando tais evidências em consideração, Léonard afirma que, “ao lado de muitas superstições (...), esta forma de piedade popular autônoma tem uma forte base bíblica”.¹⁵⁶ Tal modo de se expressar, cultural e religiosamente, é vista pelo autor como um facilitador no contato entre os missionários e os homens do interior e também nas histórias de “conversões espontâneas”, experiências de adesão ao protestantismo com pouca ou nenhuma intervenção missionária. Essas expressões da cultura brasileira que têm como um de seus suportes a tradição cristã foram mobilizadas e bem exploradas pelos missionários protestantes e também muitas vezes mitificadas como resultado do poder “milagroso” da Bíblia.

Afinal, existe, nessas narrativas, o inquestionável viés do missionarismo protestante, de um triunfalismo fundante e pulsante, crença e projeto em que aqueles se encontravam abrigados e empenhados em difundir. São histórias escritas para contar essa experiência vitoriosa, para construir a memória do feito, para forjar uma tradição, enfim, são narrativas produzidas e informadas pelo lugar social e institucional daqueles que as escreveram. Não se pode ignorar essa dimensão utilitarista do uso do passado, do uso da memória de uma experiência para alimentar o proselitismo e fundamentar a ação missionária. Ao lado da versão triunfalista, as evidências empíricas observadas mostram que o protestantismo não

¹⁵⁴ HAHN, Carl. Op. cit., p. 251.

¹⁵⁵ LÉONARD, Émile. Op. cit., p. 96.

¹⁵⁶ Idem, *ibidem*, pp. 95 e 96.

triumfou no Brasil Imperial, tal como projetado pelos seus difusores, as relações entre os missionários e o povo brasileiro não foram, de modo geral, sempre harmoniosas, e nem mesmo sua mensagem doutrinal foi assimilada de maneira espontânea e generalizada no país. As considerações desses historiadores que, de seu lugar social e institucional, enxergavam na sociedade e na cultura brasileira até uma “predisposição cultural” à adoção dos protestantismos, são como as narrativas religiosas, construções discursivas que buscavam autorizar, via discurso científico e objetivo, a experiência religiosa das conversões espontâneas ocorridas em algumas regiões do Brasil. Carl Joseph Hahn, Émile Léonard e Boanerges Ribeiro são alguns desses historiadores que buscaram conferir, com seu discurso autorizado, legitimidade e veracidade às experiências de conversão ao protestantismo, isto é, conversões ocorridas sem a intervenção dos missionários e pastores,¹⁵⁷ pelo poder da “palavra”, pela força de uma verdade revelada, a Bíblia.

Os casos de adesão espontânea ao protestantismo são exemplos da centralidade conferida pelos protestantes à Bíblia, vista como “regra de fé”, e da convicção que orientava a colportagem: a de que a Bíblia, por si só, seria suficiente para promover conversões individuais sem a intervenção missionária. É o que faz Maria de Melo Chaves, autora do livro “Bandeirantes da Fé”. Nele, a autora conta a história da conversão “milagrosa” e “espontânea” de sua família ao protestantismo, ocorrida em Minas Gerais no século XIX. Maria de Melo Chaves afirma que o primeiro protestante de sua família tinha sido o irmão de seu pai, o tio David. Criado no seio do catolicismo tradicional, David sempre acompanhou de perto os rituais católicos tradicionais, com a participação nas missas, novenas, procissões, terços e festejos.¹⁵⁸ Provavelmente por volta da década de 1870, David teve contato com uma Bíblia protestante, dada de presente por um amigo. Segundo narra Maria Chaves, seu tio, que no início tivera receio em manuseá-la, depois de uma conversa com o pároco local sobre este texto religioso, ficara desapontado com as explicações e posições do padre e decidira romper com a Igreja Romana.

¹⁵⁷ “O culto protestante no Brasil foi no seu início grandemente influenciado pela distribuição de Bíblias e pela formação espontânea de grupos leigos de estudo bíblico que receberam pouca ou nenhuma orientação dos pastores formados. (...) 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 esse livro antes mesmo de que qualquer ministro ordenado chegasse”. HAHN, Carl. Op. cit., pp. 243 e 244. “(...) são numerosos os exemplos de conversões individuais e mesmo de formação de comunidades protestantes através só da Bíblia, sem nenhuma intervenção de missionários”. LÉONARD, Émile. Op. cit., p. 97. “Mas o derrame de bíblias, e de trechos selecionados da Bíblia, não pode ser contido. Em muitos casos, sua simples leitura resultou em conversões ao Protestantismo, sem qualquer interferência de pastor, ou de ‘leigo’ protestante”. RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico...* Op. cit., p. 78.

¹⁵⁸ CHAVES, Maria de Melo. *Bandeirantes da Fé*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, p. 19.

Conforme o relato, David passou então a ler avidamente a Bíblia juntamente como um amigo chamado Dornelas e “vencido o prazo de vinte dias já se sentia disposto a abraçar a nova fé”.¹⁵⁹ Professou a fé protestante diante do reverendo Carlos Morton, atitude acompanhada pela sua esposa e filhas. Nessa conversão coletiva, que envolveu toda a família, faz-se a construção de uma narrativa que reafirma o poder de conversão da Bíblia, ressignificada como central nesse projeto missionário de difusão do protestantismo no Brasil. Não por acaso, a autora mobiliza imagens caras à tradição religiosa – a família, as práticas religiosas, a relação direta do fiel com a doutrina cristã –, para melhor convencer o fiel/leitor.

Outro exemplo de conversão individual resultante da leitura da Bíblia se encontra em carta endereçada ao reverendo A. Telford, agente da Sociedade Bíblia Britânica em 1927. O autor da carta, que não assinou-a com seu nome, mas somente se identificou como “amigo e irmão em Cristo”, narra a história de sua conversão entre o final da década de 1860 e o início de 1870. Receoso de se tratar de um exemplar falso, teve o cuidado de pedir a um vizinho que confirmasse se a Bíblia que tinha em mãos era ou não confiável. Ao receber resposta afirmativa, começou a ler o livro e, depois disso, converteu-se ao protestantismo. Segundo narra e ensina o autor, foi justamente “naquelle velho volume atirado a um balcão de taverna (...) que eu encontrei a salvação em Christo; foi elle o enlevo da minha mocidade e que me levou a abandonar o commercio e a buscar outro meio de vida, a minha liberdade religiosa”.¹⁶⁰ Convertido à fé protestante e a ela dedicado, o autor da carta ainda trabalhou como colportor e pastor até a data da escrita da carta em 1927.

Outro caso semelhante no sentido de serem “casos exemplares” e “modelares” de conversão espontânea ao protestantismo pela simples leitura da Bíblia foi o de Antônio André Lino da Costa, clérigo católico ordenado em 1871. Ao ouvir a confissão de uma senhora em sua paróquia no Rio de Janeiro, de que esta possuía um exemplar da Bíblia em casa, proibiu-a de ler o livro e pediu-lhe que entregasse o volume. O padre começou a ler o livro em segredo e “deduziu que muita cousa na Igreja Romana estava em contrário à palavra de Deus”.¹⁶¹ Diante disso, Antônio Costa rompeu com a Igreja Católica e tornou-se pastor protestante. Como os demais casos, “testemunhos da fé”, os relatos de experiências pessoais, legitimados como verdadeiros porque vivenciados por quem as relata, conferiam veracidade – via relato

¹⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 24.

¹⁶⁰ ACERVO PARTICULAR DE ALDERI SOUZA MATOS. *Carta endereçada ao Rev. A. Telford, agente da Sociedade Bíblia Britânica*, em 15 de março de 1927.

¹⁶¹ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Histórico da vida de Antônio André Lino da Costa*. S/ autor; s/ data.

escrito e profissão de fé – às “conversões espontâneas”, tornando-as “verdadeiras e modelares”.

Além desses relatos de conversões individuais, há alguns outros de formações de comunidades protestantes ocorridas com pouca intervenção dos missionários e pastores. Possivelmente, o mais notável dos casos relatados sobre tal experiência tenha sido o da criação da Igreja Presbiteriana de Ubatuba, na província de São Paulo. Um morador da cidade chamado José Joaquim Fernandes Lima recebeu alguns folhetos protestantes em 1868 que continham sermões do reverendo Boyle. A leitura desses folhetos impressionou o senhor Lima, que passou a perguntar de onde teriam sido extraídas aquelas passagens. Um companheiro de trabalho havia afirmado que eram passagens da Bíblia Sagrada e que havia escutado uma pregação protestante no Rio de Janeiro. Diante disso, José Lima pediu que trouxessem exemplares da Bíblia e de outros livros religiosos para Ubatuba, que chegaram à cidade juntamente com alguns números do jornal “Imprensa Evangélica”. Segundo o relato, ocorreu a conversão do leitor e sua decisão de fundar em Ubatuba uma igreja protestante, após “a leitura das Escrituras sagradas e de alguns livros que depois obtive”.¹⁶² Assim, em 1877, José Lima teve o primeiro contato direto com um pregador protestante que anunciou a religião para um grupo de pessoas reunidas na casa daquele. Em 1880, a Igreja Presbiteriana de Ubatuba foi organizada e, pelo que consta no seu livro de atas, aquela comunidade religiosa foi visitada apenas uma vez por um pastor formalmente ordenado pela Igreja Presbiteriana.¹⁶³

Como se vê, os diversos relatos dessas experiências funcionavam como casos exemplares, estimuladores de adesões ao culto e legitimadores da atuação missionária: difundir a “verdadeira” fé cristã. São relatos, verdadeiros ou não, precisos ou não, que cumprem exatamente a função de mitos fundadores, de ancoragem da origem do acontecimento institucional, laico ou religioso, e, como tais, casos exemplares e modelares da conduta religiosa. Não por acaso, esses relatos aumentavam a convicção, entre os protestantes, de que o simples contato entre o indivíduo e a Bíblia Sagrada seria suficiente para gerar conversões e ganhos para as igrejas protestantes; sentimento que realimentava, ao mesmo tempo, a crença religiosa e o ardor missionário. Com efeito, o contato primeiro e direto com a Bíblia, segundo os missionários, preparava previamente homens e mulheres para que recebessem, posteriormente, a doutrina e a mensagem protestante anunciadas pelos missionários.

¹⁶² ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Primeiro Livro de Actas da Igreja de Ubatuba*. 1880, p. 3.

¹⁶³ Idem, *ibidem*.

É o que faz, por exemplo, o pastor Daniel Kidder, ao relatar que, durante suas viagens pelas províncias brasileiras, constatou que os exemplares das bíblias postos em circulação precederam a chegada dos missionários;¹⁶⁴ isto é, o terreno já estaria preparado para eles. A distribuição das Sagradas Escrituras em língua vulgar e a defesa enfática que os missionários faziam do exame dessas escrituras são evidências da posição conferida por eles ao livro-mestre, a Bíblia, elemento central difusor da fé protestante individual e do culto congregacional, consoante o projeto da igreja protestante. Se a liturgia protestante gravitava em torno desse texto religioso primeiro, em torno dele também centrava-se a ação dos missionários, que buscavam eliminar os demais elementos intermediários e também os elementos considerados profanos e lúdicos em suas celebrações cúlticas. Esses elementos eram identificados como pagãos, supersticiosos, lúdicos e mágicos pelos protestantes, que tinham o catolicismo em mira, ao combatê-los. Nessa operação, acabavam enfraquecendo, desqualificando e desautorizando o catolicismo, a religião concorrente.

Contrariamente a essa face sensorial do catolicismo, a dimensão intelectualista e racional do protestantismo foi um dos elementos que dificultou a pronta e ampla a inserção e difusão dessa religião no Brasil. Esse tipo de protestantismo praticado e anunciado pelos missionários em atuação no Brasil, que descartava a dimensão mágica das cerimônias, a exterioridade do culto, a profusão de imagens, sons, cores e formas, não tinha força mobilizadora imediata junto à população brasileira. Não por acaso, as conversões e adesões ao protestantismo ocorreram gradual e pontualmente nesse primeiro momento de sua introdução no país. Além da posição de exclusividade do catolicismo, ocorria um estranhamento diante dessa religião despojada de mediação sacramental entre Deus e os fiéis. Como bem ressalta Max Weber,

O puritanismo genuíno rejeitava até todos os sinais de cerimônia religiosa na sepultura e enterrava seus entes mais próximos e mais queridos sem cânticos ou ritual, a fim de que nenhuma superstição, nenhuma crença nos efeitos de forças de salvação mágicas ou sacramentais, pudesse imiscuir-se.¹⁶⁵

Tal como analisado por Weber, também no Brasil, o protestantismo anunciado e praticado pelos missionários igualmente buscava eliminar os aspectos mágicos e lúdicos da religião. Nessa religião intelectualizada eliminavam-se os elementos considerados supérfluos

¹⁶⁴ KIDDER, Daniel. Op. cit., p. 129.

¹⁶⁵ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Ceangage Learning, 2009, p. 58.

à realização do culto, uma vez que eram vistos como expressões de um cristianismo mal compreendido, eivado de superstições, como assinalado no capítulo anterior. Os missionários protestantes anunciavam uma nova regra de fé, informada por um viés racional e intelectualista, que dispensava apêndices e intermediários para mediar a leitura e interpretação da Bíblia e de outros textos religiosos.

No Brasil, tal modo de ver e praticar a religião enfrentava obstáculos, entaves próprios do modo de ser da sociedade brasileira oitocentista, engendrados na tradição cristã do processo de colonização. Um deles era a posição hegemônica da Igreja Católica em razão do regime de Padroado. Outro, o analfabetismo imperante na sociedade brasileira. O primeiro censo brasileiro, que teve seus resultados divulgados em 1872, trazia a informação de que 84% da população do país era analfabeta.¹⁶⁶ Tal situação impunha limites quase incontornáveis a esse intelectualismo protestante, que exigia um nível considerável de letramento e domínio dos códigos da leitura e da escrita. Além disso, a religiosidade brasileira, a forma como homens e mulheres concebiam e viviam a religião, encontrava-se atravessada por práticas mágicas e por uma mestiçagem de crenças e símbolos sagrados. Essa peculiaridade do catolicismo brasileiro, praticado principalmente, mas não exclusivamente, pelas camadas populares, funcionava como espécie de proteção contra outras propostas religiosas dele distanciadas. Aqui, as festas religiosas cumpriam a função litúrgica de relação dos fiéis com Deus e também de sociabilidade entre eles, como espaço de convivência social entre as pessoas que partilhavam dessa religião.

É certo que a oferta religiosa protestante, diante de tal realidade, encontrou e enfrentou dificuldades para sua pregação e disseminação. Para conseguir adeptos, ela teve que se acomodar adequadamente entre o povo brasileiro sem abandonar, porém, seus dogmas e princípios básicos ordenadores. É o que afirma Antônio Gouvêa Mendonça, ao assinalar que “o protestantismo, apesar de esforçar-se por penetrar numa camada da sociedade caracterizada pelo analfabetismo (...), em momento algum abriu mão de seu intelectualismo”.¹⁶⁷ O mesmo autor ainda escreve: “o culto protestante não inclui o gesto e a imagem, não oferece o apoio do sensível: ele é discursivo e racional, mais uma aula do que um encontro com o sagrado”.¹⁶⁸ A isso se contrapunha aquela religiosidade popular intimista, sensorial, profana, familiar e

¹⁶⁶ OLIVEIRA, Jane Souto de. *“Brasil mostra a tua cara”*: imagens da população brasileira nos censos demográficos de 1872 a 2000. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2003, p. 14.

¹⁶⁷ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir*: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 226.

¹⁶⁸ Idem, *ibidem*, loc. cit.

mais atenta ao colorido e à pompa exterior do que a uma relação intelectualizada, tal como caracterizada por Sérgio Buarque de Holanda.¹⁶⁹

A mensagem protestante encontrou tal dificuldade, pois afastava o fiel dessa possibilidade de religiosidade praticada com uma “intimidade quase desrespeitosa”,¹⁷⁰ pois o privava daquilo que lhe proporcionava maior prazer: a relação lúdica e quase coloquial com os santos, as festividades dos cultos, a mobilização dos sentidos e dos sentimentos. Mendonça e Velasques Filho afirmam que, no protestantismo de origem missionária, “o individualismo conversionista produz ética também individualista, altamente excludente, não só do ambiente cultural, mas capaz de romper os laços familiares mais íntimos”.¹⁷¹

No protestantismo, todo o colorido politético característico da religiosidade popular, bem como os elementos mágicos de mediação religiosa, eram substituídos por um único objeto, a Bíblia, e um principal caminho, sua leitura. Ela ocupava o lugar central nas celebrações religiosas e seus preceitos deveriam ser vividos cotidianamente pelos convertidos ao protestantismo. Se, como afirmam Hahn e Léonard, ocorria um ambiente social e cultural favorável à circulação das Bíblias em ambientes limitados, condição que resultou em “conversões espontâneas” circunscritas a núcleos familiares, ocorriam, porém, dificuldades. A principal delas, provavelmente, a natureza da religião protestante, vincada pela racionalidade doutrinária e pela intelectualidade dos cultos, bem distanciada, portanto, do catolicismo praticado.

Max Weber apresenta duas possibilidades para o conceito de racionalização: “um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos” e, também, a “realização metódica de um fim, precisamente dado e prático, por meio de um cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados”.¹⁷² Se, por um lado, esse processo de racionalização religiosa permitiu a formação de uma ética econômica que conferiu a particularidade do capitalismo ocidental, como escreve Weber em “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”,¹⁷³ por outro, o protestantismo adquiriu características intelectualizadas que, no processo de inserção e disseminação no Brasil, inviabilizavam a concretização de alguns de seus pressupostos doutrinários. Todavia, apesar de confrontar uma sociedade marcada pelo analfabetismo, pela precariedade da produção e

¹⁶⁹ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 150.

¹⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 149.

¹⁷¹ MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUEZ FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 33.

¹⁷² WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982, p. 337.

¹⁷³ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo...* Op. cit.

circulação de livros, pelo caráter lúdico e mágico da religiosidade estabelecida, os missionários protestantes não abriram mão desse intelectualismo. Conforme assinalam Antônio Mendonça e Prócoro Velasques Filho,

na medida em que esse protestantismo reforça sua auto-identificação ao preço de seu relacionamento com a sociedade, torna-se pouco atraente para as camadas populares ao defender valores burgueses de colorido estranho ao *spectrum* cultural brasileiro.¹⁷⁴

Sob tais condições de produção, a oferta religiosa protestante, ao assinalar a centralidade da Bíblia e afirmar a necessidade do exame dela pelos fiéis, se materializou em uma proposta racionalista, rigorista e desmágica,¹⁷⁵ que apresentava poucas possibilidades de disseminação e popularização no Brasil, a despeito do discurso triunfalista e ardoroso dos missionários envolvidos em tal esforço.

2.2 A “Imprensa Evangélica”: as funções e finalidades do periódico na disseminação do protestantismo.

Outro importante meio de divulgação do protestantismo, muito valorizado pelos missionários, particularmente os presbiterianos, foi a criação do jornal “Imprensa Evangélica”, em 1864. Seus fundadores foram os pastores presbiterianos Ashbel Simonton, Alexander Blackford, José Manuel da Conceição e dois membros da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, Antônio José dos Santos Neves e Domingos Manuel Quintana. Os fundadores também foram os redatores do jornal nos primeiros anos; mais tarde outros conhecidos escritores se juntariam a eles.

Segundo David Gueiros Vieira, o que levara Simonton e Blackford a tomar a iniciativa de fundar o jornal havia sido a grande quantidade de artigos tratando de assuntos religiosos em jornais do Rio de Janeiro. Os artigos sobre o protestantismo eram redigidos pelo pastor congregacional Robert Kalley e costumavam ser publicados no “Correio Mercantil” e no “Jornal do Comércio”, matérias pagas, como várias outras ali publicadas. No entanto, o que

¹⁷⁴ MENDONÇA, Antônio G.; VELASQUEZ FILHO, Prócoro. Op. cit., p. 14.

¹⁷⁵ FEITOZA, Pedro Barbosa de S. “As seitas nórdicas jamais florescerão nos trópicos”: uma análise do protestantismo brasileiro a partir das observações de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. In: *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. São Leopoldo, vol. 3, nº 6, 2011, p. 104.

mais atraía a atenção dos missionários presbiterianos era a quantidade de artigos anticatólicos escritos principalmente por jornalistas e políticos brasileiros, declaradamente anticlericais. Para o historiador, esse “forte interesse, ainda que negativo, pela religião, por parte dos intelectuais e dos políticos, foi o que levou Simonton a fundar o dito jornal”.¹⁷⁶

Em relatório enviado ao Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, em 1863, Ashbel Simonton comentou sobre a liberdade de imprensa no Brasil, enxergando-a como algo positivo para a difusão dos ideais e doutrinas protestantes:

uma imprensa livre oferece vantagens para disseminar a verdade evangélica (...). Os livros e panfletos mais profundamente protestantes podem ser publicados sem a necessidade de permissão ou licença do governo; e até mesmo os jornais diários das grandes cidades prontamente inserem um artigo religioso mediante o pagamento das taxas comuns cobradas para a inserção de um artigo sobre qualquer outro assunto.¹⁷⁷

A liberdade de imprensa, mais efetiva que a liberdade religiosa, convenceu Simonton a se associar a Alexander Blackford e, juntos, agregarem a equipe que fundou o jornal ao final do ano de 1864. A publicação do periódico foi iniciativa muito valorizada pelos missionários, significada como uma das principais estratégias para a disseminação do protestantismo entre o povo brasileiro. Em seu diário, Simonton registrou a preocupação e expectativa com que enxergava a publicação do jornal. Referindo-se à fundação do mesmo, o pastor escreve:

sinto mais a responsabilidade deste passo que de qualquer outra coisa que antes intentei. Primeiro nos ajoelhamos em oração e entregamos essa iniciativa e nós mesmos à direção divina. O caminho parece estar preparado e só nos resta avançar com ousadia.¹⁷⁸

Blackford, escrevendo um esboço histórico sobre o trabalho protestante no Brasil, também comenta a importância da publicação da “Imprensa Evangélica” e o papel dela na missão presbiteriana: o de ter “exercido uma grande e poderosa influência para o bem e levado as boas novas para muitos lugares, o que nenhum dos meios conhecidos à nossa

¹⁷⁶ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 147.

¹⁷⁷ ACERVO PARTICULAR DE ALDERI SOUZA MATOS. *The Foreign Missionary*. Maio de 1863, pp. 343 e 344.

¹⁷⁸ SIMONTON, Ashbel Green. *O Diário de Simonton: 1852 – 1866*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, pp. 168 e 169.

disposição poderia ter feito”.¹⁷⁹ À medida que os resultados da publicação iam se tornando mais conhecidos, com o jornal ganhando notoriedade, mais relevância a sua publicação adquiria entre as estratégias missionárias protestantes.

A função atribuída ao jornal protestante era, em certos aspectos, similar à da distribuição de bíblias. Números da “Imprensa Evangélica” eram enviados para o interior das províncias de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais e eram também vendidos ou distribuídos gratuitamente para quem demonstrasse interesse em sua posse ou se declarasse protestante. No entanto, diferentemente da distribuição de bíblias, o conteúdo desse jornal não se restringia aos temas religiosos, mas incluía, tal como os periódicos da imprensa laica, assuntos diversos: política, economia e guerra. As relações entre a Igreja Católica e o Estado, a questão da liberdade religiosa no Brasil, a Guerra do Paraguai e de Secessão nos Estados Unidos foram temas recorrentes nessas publicações. O processo de romanização encabeçado pelo papa Pio IX (1846 – 1878), o conflito entre os padres ultramontanos e o Império e outros assuntos que envolviam mais diretamente os esforços protestantes também foram, igualmente, temas frequentes na “Imprensa Evangélica”. Como já anunciado no próprio título, tratava-se de um recurso da mídia impressa usado pelos missionários que nele deixavam suas visões e leituras que faziam acerca da realidade brasileira e mundial de sua época. Seus textos foram representativos para o trabalho dos missionários protestantes no Brasil não apenas em razão de divulgar sua visão de mundo, mas também por, pedagogicamente, ensinar o leitor a ler o mundo segundo a ótica protestante, enfim, pela possibilidade real de formar adeptos.

Alderí Matos afirma que o jornal “era um órgão de propaganda evangélica que visava alcançar sobretudo as camadas mais cultas da população e teve boa aceitação junto a certos grupos, particularmente liberais, maçons e alguns membros do clero”.¹⁸⁰ Apesar de sua fundação ter despertado a oposição do clero, particularmente, mas não exclusivamente, seu setor ultramontano, o jornal foi bem recebido naqueles círculos. Vieira identifica algumas pessoas das elites brasileiras que afirmavam ler o jornal protestante e também alguns autores que contribuíram com o jornal, cedendo seus textos para publicação em declarado apoio à proposta protestante. Dentre esses, destacam-se Tavares Bastos, José Elói Ottoni, Miguel Ferreira Vieira e Carl von Koseritz,¹⁸¹ conhecidas figuras da vida política e intelectual brasileira da época.

¹⁷⁹ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. BLACKFORD, Alexander L. Op. cit., p. 10.

¹⁸⁰ LEMBO, Cláudio; HILSDORF, Maria Lucia; MATOS, Alderí de. *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000, p. 66.

¹⁸¹ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 149.

A utilização da imprensa e a fundação de jornais por protestantes são práticas tradicionais dentro do protestantismo, desde a sua origem. O movimento reformista do século XVI, que deu origem às igrejas protestantes, em muito se beneficiou da imprensa. Os reformadores europeus utilizavam-se de panfletos e impressos diversos para colocar em circulação as novas doutrinas religiosas que surgiram a partir do cisma com a Igreja Católica, a partir de 1517, na Alemanha. Imprensa e movimento reformista se beneficiaram com a mútua expansão: da mesma forma que os ideais protestantes foram divulgados com a produção e disseminação de impressos, a imprensa também se popularizava por meio da expansão e consolidação da Reforma.¹⁸² No contexto das transformações que marcaram os tempos modernos, o protestantismo construía e consolidava a tradição que lhe era específica como proposta religiosa que valorizava a Bíblia, a palavra escrita e buscava disseminar suas ideias e doutrinas através da ação e da relação direta com os textos. A fundação do jornal presbiteriano no Brasil inscreve-se nessa tradição antiga do protestantismo.

À época da fundação da “Imprensa Evangélica”, a imprensa brasileira vivia um período de transição. Desde o processo de independência e passando pelo período regencial, a imprensa se constituiu em um importante espaço de ação política e mobilização da opinião pública. Conforme assinala Lúcia Bastos Pereira das Neves, na independência os panfletos e folhetos de caráter político buscavam traduzir, em linguagem acessível para seus leitores, temas relativos ao constitucionalismo. Os periódicos, por sua vez,

não deixavam de constituir o reflexo de inédita preocupação coletiva com relação ao político, com seus artigos sendo discutidos, como indicam as inumeráveis cartas de particulares que os redatores divulgavam semanalmente, na esfera pública dos novos espaços de sociabilidade representados pelos cafés, academias, livrarias e sociedades secretas, como a maçonaria.¹⁸³

Escrevendo sobre o período regencial, Marcello Basile afirma que a imprensa brasileira desenvolveu-se amplamente durante a década de 1830, associada ao clima dos intensos debates políticos, à emergência da opinião pública e à elaboração de novos projetos políticos para a nação. Dessa maneira, os jornais e os panfletos

¹⁸² Sobre esse assunto ver QUINTERO, Alejandro Pizarroso (organizador). *História da Imprensa*. Lisboa: Planeta Editora. 1994.

¹⁸³ NEVES, Lúcia Maria Bastos P. Estado e Política na Independência. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial*, vol. 2: 1831 – 1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, 118 e 119.

foram os grandes responsáveis pela produção e difusão da cultura política, ultrapassando até a barreira do analfabetismo, uma vez que os impressos eram habitualmente lidos e comentados em voz alta em público, o que multiplicava seu poder de comunicação.¹⁸⁴

A atividade jornalística e panfletária proliferou nesses períodos, constituindo-se em grupos de pressão sobre o governo e interlocutoras da sociedade no debate político.¹⁸⁵ A imprensa desempenhou importante papel nesse processo, ao difundir uma nova cultura política que emergia da experiência histórica vivida nessas décadas, marcada pela crescente politização da sociedade. As agitações políticas, as revoltas, os conflitos, as protagonizações de diferentes grupos da sociedade monárquica na vida política do país ganharam espaço na imprensa. Esta, por meio de suas matérias, buscava formar a opinião pública, ao difundir propostas e alternativas políticas defendendo a posição dos governantes e também fazendo oposição a eles.

Por volta de 1850, depois de terminada a agitação da Revolução Praieira em Pernambuco e completado o processo chamado por José Murilo da Carvalho de “acumulação primitiva de poder”,¹⁸⁶ houve uma relativa estabilização do regime político. Esta se evidenciou no consenso ocorrido entre as elites em torno do projeto monárquico, acordo que apaziguou temporariamente os confrontos políticos, pelo menos aqueles armados, no contexto da política conhecida como “Conciliação”.¹⁸⁷

A imprensa informou, orientou e acompanhou esse movimento. Se nos anos das intensas agitações políticas ela havia se tornado um espaço privilegiado para a exposição de diferentes propostas e para o confronto entre os grupos divergentes, durante a conciliação viveu uma trégua temporária. Aquele jornalismo político virulento e combativo cedeu espaço para as incursões literárias dos romancistas e poetas da época. Nomes como Justiniano José da Rocha, Machado de Assis, Saldanha Marinho, Joaquim Manuel de Macedo e Bernardo Guimarães tornaram-se conhecidos nos jornais e periódicos, configurando o momento de uma imprensa menos política e mais literária. Como afirma Nelson Werneck Sodré, essa “era, realmente, a época dos homens de letras fazendo a imprensa”.¹⁸⁸

¹⁸⁴ BASILE, Marcello. O laboratório da nação: a era regencial (1831 – 1840). In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial*, vol. 2: 1831 – 1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 65.

¹⁸⁵ Idem, ibidem, pp. 66 e 67.

¹⁸⁶ CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da ordem: a elite política imperial/ Teatro de Sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 249.

¹⁸⁷ Cf. GRAHAM, Richard. O Brasil de meados do século XIX à Guerra do Paraguai. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: da independência a 1870*, volume III. São Paulo: EDUSP, 2004.

¹⁸⁸ SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: MAUAD, 1999, p. 192.

Esse clima mais ou menos conciliatório da política foi mantido até a década de 1860, quando o anseio por reformas modernizadoras e descentralizadoras do Estado voltou a ocupar espaço no cenário público imperial, particularmente nas páginas dos jornais. Para Emília Viotti da Costa, esses anseios reformistas surgiram como “reação às novas realidades econômicas e sociais resultantes do desenvolvimento capitalista não só como fenômeno mundial, mas também em suas manifestações especificamente brasileiras”.¹⁸⁹ Na segunda metade do século XIX, o cenário econômico brasileiro se alterou sensivelmente, apresentando sinais de expansão: as exportações de café, em primeiro plano, e o cacau e a borracha, em segundo plano, aumentaram consideravelmente e sustentaram economicamente o Estado. As melhorias em transportes, o crescimento do mercado interno e o aumento dos impostos sobre a importação favoreceram as ainda pequenas indústrias brasileiras; imigrantes europeus e norte-americanos desembarcavam nos portos brasileiros em maior número, introduzindo demandas relacionadas à liberdade religiosa, direitos civis e políticos, bem como aquelas relativas às relações de trabalho.¹⁹⁰

Diante desse quadro de crescimento e de mudanças ficava cada vez mais difícil para as elites políticas “conduzir a nação de acordo com as regras tradicionais”.¹⁹¹ Os desequilíbrios entre a estrutura do Estado, o ordenamento social e as mudanças sociais e econômicas vivenciadas no Brasil impuseram certas agendas ao governo Imperial, que passou a ser pressionado por setores da sociedade por reformas modernizadoras. Nesse quadro, origina-se o reformismo que teve lugar entre os anos 1860 a 1880, com as tentativas e pressões feitas sobre o governo no intuito da modernização do Estado, de modo a atender às demandas da sociedade, mantendo a estabilidade política e os interesses das classes proprietárias e da Coroa.

Ao final da década de 1860, a campanha reformista ganhou maior expressão, principalmente desde a queda do gabinete liberal em 1868. Em 1869, foi lançado um manifesto enfático por alguns membros do Partido Liberal, em que se exigia uma série de reformas, como a descentralização política, a autonomia do Judiciário, a abolição da vitaliciedade do Senado, a transformação do Conselho de Estado em órgão administrativo, dentre outras. A radicalização política tornava-se evidente com a ameaça “Ou Reforma ou

¹⁸⁹ COSTA, Emília Viotti. Brasil: a era da reforma, 1870 – 1889. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina: de 1870 a 1930*, volume V. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 707.

¹⁹⁰ ALENCASTRO, Luiz Felipe; RENAUX, Maria Luiza. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). *História da Vida Privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, passim.

¹⁹¹ COSTA, Emília Viotti. Op. cit., p. 712.

Revolução”,¹⁹² explicitada ao final do manifesto. A aliança entre o “Rei e os barões” dava sinais claros de esgarçamento.

Ao final da Guerra do Paraguai, as campanhas reformistas se intensificaram e passaram a ser defendidas por diversos setores da sociedade, dentre eles, militares, políticos, intelectuais, membros do clero, jornalistas, comerciantes e fazendeiros. A imprensa foi um dos principais aportes em que as propostas reformistas foram articuladas. Nesse momento, ela voltou a exercer um papel político importante, produzindo, catalisando e difundindo propostas políticas reformistas, bem como críticas contundentes à política imperial. Como a liberdade de imprensa foi direito amplamente assegurado e exercido no reinado de D. Pedro II, alguns excessos foram cometidos, inclusive em nome dessa liberdade. Embora aconselhado pelos seus auxiliares no sentido de coibir abusos, D. Pedro II se posicionava firmemente contra a censura aos meios de comunicação da época, garantindo a plena liberdade nesses meios.¹⁹³

Foi nesse contexto histórico que o primeiro jornal protestante foi fundado. Seu primeiro número foi publicado no Brasil, em 5 de novembro de 1864. Embora a ideia inicial dos fundadores fosse a da publicação semanal da “Imprensa Evangélica”, após a edição do primeiro número, aqueles perceberam, porém, que tal intuito seria impossível pela falta de recursos financeiros e humanos, reconhecidamente insuficientes para cobrir o volume de trabalho e de gastos dispendidos com tal iniciativa.¹⁹⁴ Decidiram publicá-lo duas vezes por mês, no primeiro e no terceiro sábado de cada.

No primeiro número do jornal, seus redatores explicitaram o objetivo do periódico: “este trabalho, tendo em vistas senão os interesses exclusivamente religiosos da sociedade em geral, como em particular do individuo, estranho à toda e qualquer ingerencia em politica, a todos é consagrado”.¹⁹⁵ A ressalva era necessária, pois todo cuidado era pouco, particularmente o do envolvimento com a política nesse momento em que estavam conferindo visibilidade à sua presença no Brasil por meio da mídia impressa. Todavia, embora predominasse a temática religiosa, após os primeiros números os redatores, com muita frequência, publicavam textos políticos. Inclusive, uma das seções permanentes do jornal era

¹⁹² Idem, *ibidem*, p. 733.

¹⁹³ Em carta deixada para a filha, a princesa Isabel, D. Pedro II, por ocasião de uma viagem particular, fez algumas recomendações de caráter político. Numa dessas recomendações ele afirma: “entendo que se deve permitir toda a liberdade nessas manifestações (na imprensa) (...) pois as doutrinas expendidas nessas manifestações pacíficas ou se combatem por seu excesso, ou por meios semelhantes, menos no excesso. Os ataques ao imperador (...) não devem ser considerados pessoais, mas apenas manejo ou desabafo partidário”. CARVALHO, José Murilo de. *D. Pedro II: ser ou não ser*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 89. Era uma convicção pessoal do imperador de que se devia garantir a liberdade em relação à opinião pública.

¹⁹⁴ SIMONTON, Ashbel. *O Diário de Simonton...* Op. cit., pp. 169 e 173.

¹⁹⁵ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. N° 1, 5/11/1864.

intitulada “Noticiário”, espaço destinado a matérias sobre os acontecimentos políticos no Brasil e no mundo. Em algumas edições, dependendo da situação política nacional ou internacional, os redatores da “Imprensa Evangélica” enfatizavam essa parte do noticiário, reservando-lhe um número maior de páginas. As incursões pelos temas políticos interpelavam, sobretudo, os setores da sociedade empenhados na luta por reformas no Estado e pela modernização do país.

O periódico cumpriu, assim, a função pedagógica de difundir e ensinar a doutrina religiosa, consoante os objetivos definidos pela Igreja Presbiteriana para o Brasil. A “Imprensa Evangélica” funcionou, portanto, como uma das estratégias definidas pelos missionários presbiterianos para introduzir e disseminar o protestantismo no Brasil. Como afirmamos no capítulo anterior, as estratégias específicas dos missionários protestantes seguiam uma orientação maior, integrada a uma diretriz mestra que dirigia as ações missionárias no Brasil durante o século XIX: a convicção de que a religião era elemento determinante do comportamento e do progresso humanos. Ao enfatizar a importância da ação, do trabalho diligente, o protestantismo investia na possibilidade de que se alcançasse não apenas o progresso moral do indivíduo, mas também industrial, técnico e econômico, que culminaria no progresso do país, em sua transformação em uma nação civilizada. Como bem ressalta o cientista da religião Silas de Souza,

se o protestantismo representava o ideal de progresso civilizatório, a palavra impressa num País quase analfabeto se constituiu em um interessante aspecto do imaginário da época, pois via nos missionários e na nova confissão religiosa uma possibilidade de alcançar aquele ideal.¹⁹⁶

Ao disseminar a doutrina, o pensamento e ação dos protestantes, o jornal funcionava como formador de opinião pública, difundindo imagens modelares de comportamento e de crença religiosa que mobilizavam adeptos ansiosos por serem reconhecidos como aqueles, como pessoas civilizadas. Dessa maneira, as funções que o jornal cumpria dentro das estratégias da missão protestante estavam também relacionadas a esse intuito civilizador dos missionários. Civilização e religião encontravam-se indissociados no projeto missionário protestante da época.

Com efeito, a primeira das funções específicas desse jornal é a de *divulgação das doutrinas protestantes*. A “Imprensa Evangélica” possuía o claro objetivo de colocar em

¹⁹⁶ SOUZA, Silas Luiz de. Presbiterianismo no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. “*Fiel é a Palavra*”: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, p. 187.

circulação na sociedade brasileira as suas doutrinas, seu credo religioso, seus princípios, suas formas de exercício dos cultos e sua confissão de fé. Assim procedendo, a Igreja Presbiteriana investia na possibilidade de conquistar leitores simpatizantes à sua causa e, sobretudo, adeptos convertidos à fé protestante. Para isso, era necessário que os textos publicados estivessem de acordo com a confissão religiosa adotada e fossem expressos em linguagem clara e simples, de modo a atrair a atenção e o interesse das pessoas dos diferentes estratos da sociedade, cultos ou não, católicos ou não, agnósticos ou não.

Nesse afã missionário, alguns artigos publicados em série tinham forte tom apologético, de defesa da fé protestante frente às demais convicções religiosas. Uma dessas publicações era uma tradução para o português do livro de Adolpho Monod intitulado “Lúcia ou a leitura da Bíblia”. A primeira parte do livro foi publicada na “Imprensa Evangélica” entre os números 1 e 28, com alguns intervalos. Trata-se de uma história com três personagens principais: Lúcia, uma mulher que havia sido criada no protestantismo, migrara para o catolicismo, mas que não se sentia mais religiosa de fato; o Sr. Lasalle, esposo de Lúcia e que era homem muito racional, amante da ciência e das letras; e o Sr. Cura Fabiano, homem religioso, com alto nível de instrução e conhecimento, que foi convidado por Lúcia para tirar suas dúvidas em matéria de religião. Os textos foram escritos na forma de um diálogo entre as três personagens, e o que se encontra ali é um exemplo típico da apologética religiosa, da defesa da fé cristã diante dos argumentos tanto racionalistas quanto secularizantes. O cura Fabiano, expressão do pensamento e da doutrina protestante, responde adequadamente às complexas e racionais perguntas do Sr. Lasalle e sempre apresenta argumentos muito eloquentes e sobretudo convincentes.¹⁹⁷

Outra publicação que tinha um apelo apologético forte eram os trechos intitulados “Testemunhos de homens distintos sobre a excellencia da Bíblia”. Esses pequenos textos reproduziam testemunhos de homens notórios das letras e do pensamento liberal e iluminista como John Locke, Francis Bacon, Jean Jacques Rousseau, John Milton e outros que defendiam as virtudes disseminadas pelas Sagradas Escrituras. Não por acaso, tais autores foram contemplados pela “Imprensa Evangélica”, pois eram reconhecidos pelo seu anticlericalismo e permanente combate ao catolicismo. São autores que autorizam as críticas ao catolicismo, entranhado por vários séculos na sociedade europeia. Nas palavras de Rousseau, publicadas em um número de 1865, lemos as seguintes palavras: “Lêde as obras

¹⁹⁷ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 1 a 28, 5/11/1864 – 23/12/1865.

dos nossos philosophos com toda sua pompa; quão baixas, quão desprezíveis são ellas comparadas com o Evangelho!”¹⁹⁸

Por essas publicações, os missionários buscavam fundamentar suas convicções religiosas e autorizar suas ações entre a pequena elite letrada, formada em parte por membros do clero e conhecedora desses pensadores e escritores europeus. A publicação de textos desses autores, selecionados pela defesa apaixonada que faziam das virtudes e qualidades de Bíblia, não tinha outro objetivo senão o de conferir autoridade, reforçar as práticas discursivas dos missionários. Funcionaram para legitimá-las, conferindo-lhes maior poder de convencimento, pois aliavam fé e ciência, filosofia e religião, política e pregação doutrinal.

Em artigo publicado em 1866, podemos observar outro recurso retórico empregado para a anúncio e divulgação das doutrinas do protestantismo e de defesa da fé, função que o jornal exercia e em razão da qual foi criado. No artigo se estabelece um paralelismo entre a situação religiosa e política do povo judeu no século IX a. C. e a situação religiosa e política do Brasil no século XIX. Baseando-se no texto que narra o enfrentamento entre o profeta judeu Elias e os profetas adoradores do deus pagão Baal, os redatores do jornal protestante criticaram algumas características do campo religioso e político brasileiro.

Comentando sobre o desvio dos reis israelitas que abandonaram o culto a Jeová e passaram a prestar culto a Baal, o autor do artigo afirma: “Por aqui vê-se que em materia da fé, a verdade nem sempre está ao lado das autoridades nem da religião do estado”.¹⁹⁹ Comparando o profeta judeu Elias a um reformador religioso, o artigo louva a sua persistência no sentido de eliminar o paganismo da religião judaica por meio do enfrentamento com os profetas – identificados com a estrutura eclesiástica associada ao estado –, e com os reis – já que Elias teve de enfrentar a autoridade do rei e da rainha de Israel para desafiar os profetas de Baal. A história ambientada no século IX a. C. e deslocada para o século XIX serviu para ensinar ao público acerca da relação entre Estado e Igreja Católica e os problemas daí decorrentes, dentre eles a fragilidade do catolicismo praticado no país e do distanciamento entre os dogmas da doutrina católica e as práticas religiosas do povo. O jornal contrapõe, assim, as fragilidades do catolicismo brasileiro frente à consistência e força das convicções do credo protestante. Dessa forma, os redatores do jornal protestante, didaticamente, buscavam disseminar os valores protestantes ao ressaltar as diferenças existentes entre estas e o catolicismo brasileiro, enfatizando a superioridade daqueles.

¹⁹⁸ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 5, 7/1/1865.

¹⁹⁹ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 5, 3/3/1866.

Embora o jornal declare seu esforço imparcial e “sincero para difundir uma instrução verdadeiramente moral e religiosa” por meio da “explicação e disseminação dos preceitos e doutrinas do Evangelho, – única fonte quer da moral, quer da religião”,²⁰⁰ é visível, em alguns dos artigos publicados, o tom doutrinal e o viés apologético utilizado em defesa da fé protestante. Essa seria a religião verdadeiramente cristã, praticada segundo os preceitos bíblicos e defendida pelos seus missionários e pastores. Dessa forma, os redatores do jornal protestante buscavam disseminar os valores e doutrinas dessa religião por meio da mídia impressa que fundaram, buscando conquistar prosélitos por meio da leitura de suas páginas.

No entanto, essa não foi a única função do jornal protestante. A segunda função que a “Imprensa Evangélica” cumpria no sentido da inserção da religião protestante no Brasil era a de *orientação do culto doméstico*.²⁰¹ Como já afirmado, a despeito do surgimento de significativo número de pequenas comunidades protestantes espalhadas pelas províncias do Rio de Janeiro e São Paulo, ainda era muito pequena a quantidade de pastores com instrução formal em atuação nessas províncias. Essa carência de recursos humanos devidamente preparados era frequentemente comentada pelos missionários, que se queixavam do pequeno número de líderes religiosos formalmente preparados existente no país, ao reiterar seus pedidos de ajuda entre os seus compatriotas norte-americanos. Além disso, estavam empenhados em formar e treinar uma liderança protestante nacional.²⁰² Apesar desses esforços, o número da liderança formal protestante ainda era pequeno no Brasil e insuficiente para atender às necessidades de todas as igrejas protestantes espalhadas pelas províncias do centro-sul. Algumas igrejas ficavam um ano inteiro sem receber a assistência de um pastor/missionário. Interessante assinalar que tal situação não era exclusividade das igrejas protestantes, pois também, no caso do catolicismo, religião oficial do Estado, igrejas ficavam também por longos períodos aguardando o provimento das vagas de párocos e cúrias, função a cargo do governo imperial.²⁰³ No que concernia ao desafio de difundir o protestantismo, segundo Alexander Blackford, pastor presbiteriano, as dificuldades eram muitas:

²⁰⁰ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 24, 21/10/1865.

²⁰¹ FEITOZA, Pedro Barbosa de S. A “Imprensa Evangélica” como estratégia para a inserção do protestantismo no Brasil Imperial. In: *Anais do XIV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: NUMEM, 2010.

²⁰² “Se estes obreiros vêm de países estrangeiros são obrigados a aprender uma nova língua e acostumar-se aos usos de uma nova terra. Este fato de per si faz crer que a maior parte dos obreiros no Brasil tem de ser do país”. SIMONTON, Ashbel Green. Os meios necessários e próprios para plantar o Reino de Jesus Cristo no Brasil (discurso lido perante o presbitério do Rio de Janeiro em 1867). In: SIMONTON, Ashbel. *O Diário de Simonton...* Op. cit., p. 183.

²⁰³ MUNIZ, Diva do Couto G. Op. cit., pp. 91 a 122. Ver também BARROS, Roque Spencer de. Vida Religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*: tomo II, volume 6. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

O tempo não seria suficiente para enumerar os importantes pontos a serem ocupados, ou para mencionar os numerosos e urgentes pedidos para ir e pregar, que muitas vezes são enviados de lugares distantes, onde uma Bíblia, um livro, um panfleto ou um número da Imprensa Evangélica tem dito da Palavra ou do trabalho, mas onde nenhum professor vivo jamais foi e onde, infelizmente, não temos ninguém para enviar. Em uma população que pronta e seriamente espera pelo evangelho, há um ministro evangélico para cada 500.000 almas, enquanto nos Estados Unidos há uma para cada 750.²⁰⁴

Diante dessa situação, os leigos passaram a ocupar um papel muito importante na direção dessas comunidades religiosas protestantes situadas longe das áreas de alcance dos missionários. Homens e mulheres sem instrução religiosa formal reuniam-se semanalmente nas casas dos demais membros das igrejas para realizar a celebração litúrgica e doméstica protestante. Havia, porém, o perigo de que as doutrinas e convicções protestantes compartilhadas nessas igrejas apresentassem desvios em relação aos dogmas, princípios e convicções do protestantismo, já que a liderança leiga não possuía instrução formal em matéria religiosa.

Buscando contornar tal perigo, o jornal “Imprensa Evangélica” passou a ser utilizado como espécie de manual de orientação litúrgica para as celebrações dos cultos protestantes dirigidos por leigos. As doutrinas encontravam-se expressas em linguagem simples e clara para os leitores e seus ouvintes nas páginas do periódico. Silas de Souza afirma que

a leitura foi uma atividade fundamental entre os presbiterianos, e o jornal tinha a missão de informar e formar a mente dos fiéis. Em lugares distantes, onde um pastor podia ir poucas vezes, o culto era alimentado com leituras de sermões que se publicavam nos jornais. (...) Jornais com notícias das igrejas, que criavam um sentimento de pertença e unidade, outros com transcrição de longos estudos bíblicos que alimentavam as comunidades doutrinariamente, e aqueles que publicavam sermões para serem usados pelos leigos, na ausência do pastor.²⁰⁵

Artigos intitulados “Instrução e Culto Doméstico”, “Breve Catecismo para Meninos”, “Catecismo de Nossa Redempção”, “Perguntas Bíblicas”, “Índice de Linguagem Figurada na Bíblia”, bem como a publicação de hinos e poesias deveriam ser usados pelos líderes leigos das celebrações religiosas domésticas. Esses artigos não tinham como objetivo direto e explícito informar pessoas não religiosas sobre as doutrinas protestantes, mas o de

²⁰⁴ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. BLACKFORD, Alexander. Op. cit., pp. 14 e 15.

²⁰⁵ SOUZA, Silas Luiz. Op. cit., p. 187.

orientar justamente aqueles que já haviam aderido ao protestantismo em suas celebrações cúlticas na ausência de pastores/missionários, de modo a evitar os “desvios” no exercício religioso.

Com tal propósito, os textos eram escritos de forma clara e direta, elaborados, portanto, sob um viés didático. Assim, por exemplo, as publicações “Instrução e Culto Doméstico” e o “Breve Catecismo para Meninos” compreendiam textos em forma de perguntas e respostas bem diretas e sucintas²⁰⁶ que ensinavam aos leitores leigos princípios fundamentais da confissão protestante. A seção “Perguntas Bíblicas” igualmente era feita na forma de perguntas simples e diretas cujas respostas não vinham escritas diretamente no jornal, mas o leitor deveria procurar na própria Bíblia as respostas. No número seguinte, as referências bíblicas com as respostas eram mencionadas e novas perguntas eram feitas.²⁰⁷ Nesses artigos, ensinava-se não apenas as regras para a realização dos cultos protestantes, mas também a ler, consultar e manusear corretamente a Bíblia, a “regra de fé”. Eram, finalmente, aulas de um curso de formação religiosa.

Com efeito, além destes textos, também sermões inteiros, estudos bíblicos temáticos e orações eram publicados em alguns números do jornal. O líder leigo das comunidades costumava lê-lo nas celebrações religiosas em substituição à mensagem expositiva que geralmente era feita pelo pastor formal. Como se vê, foi múltipla a utilização do jornal, daí a preocupação dos missionários com sua distribuição pelas várias províncias do país, de modo a prover esses líderes leigos com esse material.²⁰⁸ Estratégia engenhosamente pensada, o jornal funcionava como um “bom pastor” no trabalho missionário de propagação da fé protestante no Brasil. Diante das carências de recursos humanos, essa imprensa confessional auxiliava as lideranças leigas na condução do culto doméstico.

Uma terceira função identificada na “Imprensa Evangélica” é sua função *política*. Não obstante tratar-se de jornal declaradamente religioso, não é possível desatrelar o projeto

²⁰⁶ Breve Catecismo para Meninos: “143 – O que devemos entender pela rectidão de Christo? – Sua obediência e soffrimentos. 144 – Póde ser-se salvo pela rectidão de Christo em um estado de peccado e caminhando em desobediencia dos mandamentos de Deos? – Não: sem santidade nenhum homem verá a Deos. 145 – Quantos Mandamentos são de Deos? – Dez. 146 – Sobre o que fez Deos escrever, no templo antigo, os dez mandamentos? – Sobre duas taboas”. ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 11, 1/4/1865.

²⁰⁷ Encontram-se exemplos dessa seção entre os números 3, 4 e 5 da *Imprensa Evangélica* em 1867.

²⁰⁸ Na primeira página de um número publicado em março de 1865 os editores do jornal comentam a preocupação com a chegada do jornal a essas lideranças leigas: “Com a fraca esperança de que este numero chegará aos nossos assignantes das provincias, cumpre-nos dizer que envidámos todos os esforços para que recebessem as folhas regularmente, e que entretanto continuão as reclamações. Os que lêem os outros jornaes da côrte, sabem por certo que não somos os unicos que luctão com esta difficuldade. São innumeradas as reclamações da imprensa contra a incuria ou inepcia do correio”. ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 10, 18/3/1865.

missionário defendido por esse veículo das suas articulações com o poder e com a política. Nos artigos publicados, os autores articulavam sua visão de mundo, suas impressões, posicionamentos e propostas políticas, pois a difusão de sua religião no país dependia, inclusive, das relações políticas estabelecidas no país. Assim, as propostas reformistas do Estado brasileiro, conforme já assinalado, se intensificaram, não por acaso, a partir da segunda metade dos anos 1860. Trata-se de período em que há uma intensificação de debates em torno de propostas de reformas políticas, jurídicas e eleitorais. Sobretudo aquelas relacionadas ao projeto modernizador de separação entre Igreja e Estado, defendidas não apenas por republicanos, mas também por monarquistas liberais ou não, e sobre as quais os protestantes não podiam e nem queriam estar delas afastadas.

Tal foi o caso do extenso manifesto reformista de 1869, provavelmente redigido por Nabuco de Araújo, que incluía entre suas exigências a criação do Registro Civil, a secularização dos cemitérios, a liberdade religiosa e a extensão do direito de voto aos não católicos.²⁰⁹ Entre as décadas de 1870 e 1880, devido à eclosão da Questão Religiosa e de a imigração para o Brasil se tornar cada vez mais intensa, algumas propostas reformistas que defendiam a separação entre a Igreja Católica e o Império e outras que defendiam a concessão de direitos políticos aos acatólicos foram ganhando força, e algumas chegaram e se concretizar.²¹⁰

Significativamente, nessa mesma época, aumentou a quantidade de artigos de teor político na “Imprensa Evangélica”. Os protestantes redatores do jornal aproveitavam o momento do amplo debate político e capitalizaram-no a seu favor, com a introdução de suas petições junto ao governo e à elite política. David Gueiros Vieira escreve:

os homens que, provavelmente, eram mais responsáveis por essa politização d’A *Imprensa Evangélica* eram os redatores brasileiros, Padre José Manuel da Conceição, A. J. dos Santos Neves, Júlio César Ribeiro Vaughan e o Dr. Miguel Vieira Ferreira.²¹¹

Os três últimos eram hábeis escritores, sendo que Júlio Ribeiro e Miguel Ferreira tinham maior envolvimento tanto com as questões políticas da época²¹² quanto no meio literário.²¹³

²⁰⁹ COSTA, Emília Viotti. Op. cit., p. 733.

²¹⁰ Idem, pp. 737 a 741.

²¹¹ VIEIRA, David Gueiros. Op. cit., p. 149.

²¹² Miguel Vieira Ferreira foi um dos fundadores do Clube Republicano, embrião do futuro partido político e era redator do jornal “A República”.

²¹³ Júlio Ribeiro, tempo depois de ter contribuído com a “Imprensa Evangélica”, tornou-se conhecido escritor e romancista.

Nessa época, alguns artigos publicados no jornal “Imprensa Evangélica” engrossavam as fileiras daqueles que defendiam a separação entre Igreja e Estado no Brasil. Em 1866, foi publicado um artigo que, anunciava a “superioridade das nações protestantes” e defendia essa separação. Argumentavam os redatores que as posições que defendiam a união entre Igreja e Estado partiam de duas premissas fundamentais: 1 – de que o governo civil devia promover a felicidade do povo e o desenvolvimento do país; 2 – que seria impossível que isso acontecesse sem que se moralizasse o povo e, já que a religião, no argumento dos clérigos, era a base dessa moralização, estava justificada a união entre Estado e Igreja.

No entanto, argumentavam os protestantes, a tese da união entre Igreja e Estado perdia sentido quando afirmava ser o catolicismo a melhor religião para difundir essa moralidade que possibilitaria às nações atingir o estágio da civilização. Provocativamente, o autor da matéria pergunta:

Por acaso a França, a Hespanha, a Itália e Portugal são os paizes mais moralizados da Europa? Por ventura o protestantismo da Inglaterra e da Hollanda e da Suissa, torna esses paizes menos moralizados que seus vizinhos que professão o catholicismo?²¹⁴

Trata-se de questionamento para o qual, de antemão, os protestantes já tinham respostas, pois representa mero recurso retórico para ressaltar a tese central defendida pelos autores do artigo: “A nossa convicção inabalavel é que a liberdade é o elemento de vida para a igreja de Jesus Christo e que a intervenção do governo em materia de religião foi, é e sempre será prejudicial”.²¹⁵ A crítica direta ao regime do padroado e à profissão de uma religião oficial do Estado pela Constituição evidencia posições declaradamente confrontantes com a ordem social e religiosa vigente no país. E isso não foi feito ingenuamente, mas muito bem pensado e articulado, pois tratava-se de tomar partido no debate nacional acerca da “questão da mão-de-obra”. Este incluía a defesa por parte de alguns setores do governo e das elites de uma política de incentivo à imigração europeia para o Brasil, especialmente aquela proveniente de nações protestantes, apresentadas como mais laboriosas, aperfeiçoadas e cultas.²¹⁶

Além dessa questão, que dividia proprietários e governo, e também liberais e conservadores entre eles e entre si, outro assunto que suscitou polêmica nas páginas do jornal

²¹⁴ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 3, 3/2/1866.

²¹⁵ Idem, *ibidem*.

²¹⁶ Ideia presente na seção “Noticiário”, ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 2, 20/1/1866.

protestante foi o da secularização dos cemitérios, proposta defendida em meio aos debates sobre a modernização do Estado e relacionado aos direitos de cidadania dos acatólicos no Brasil.²¹⁷ O fato que desencadeou a polêmica, que chegou a ser debatida pelos ministros do Império, foi a recusa de um padre católico em sepultar um protestante suicida chamado David Sampson no cemitério municipal de Sapucaia, na província do Rio de Janeiro, em 1869.

A “Imprensa Evangélica” participou da polêmica dedicando quatro de suas oito páginas para descrever e comentar sobre o caso, que também foi debatido entre as autoridades do governo Imperial e objeto de uma resolução, redigida por Paulino Soares Souza. Este, como ministro do Império, tomou posição favorável ao sepultamento de Sampson e determinou que os bispos deveriam separar lugar nos cemitérios, mesmo aqueles cuja área já tivesse sido benta, para o sepultamento dos não católicos. Ainda afirmou que cada presidente de província deveria providenciar espaço nos cemitérios municipais para tal fim.

O jornal protestante dedicou muitos elogios aos políticos e governantes responsáveis pela resolução, ressaltando que “este decreto vai desenganar de uma vez muitos parochos, principalmente do interior, que pareciam pensar que os cemitérios públicos ou municipais eram propriedade da igreja”.²¹⁸ Aproveitando o momento, reafirma suas críticas contra as interdições interpostas por membros da igreja aos acatólicos, ao assinalar que “temos também n’este decreto uma prova concludente da antipathia essencial entre o romanismo e as instituições livres de nosso seculo e paiz”.²¹⁹

A imprensa foi, assim, indispensável aos missionários para divulgar suas propostas e também para dar visibilidade às suas posições políticas. Particularmente eficaz nesse contexto vincado pelo debate acerca da laicização da sociedade e reforma do Estado, em que as demandas decorrentes do fim do tráfico negreiro punham em risco o provimento de mão-de-obra para a lavoura e indústria, em que as teorias raciais preconizavam que uma possível saída para o atraso brasileiro estaria no branqueamento da população. Engenhosa e habilmente, os missionários protestantes veiculavam, na imprensa, suas críticas, suas demandas e suas propostas religiosas que incluíam, sobretudo, a liberdade religiosa, com a separação entre Igreja Católica e o Estado Imperial. Também denunciavam aquelas interdições que impediam o acesso pleno da cidadania pelos acatólicos e imigrantes protestantes. Articulavam nos meios de comunicação disponíveis em sua época, suas propostas políticas, variando a linguagem e a ênfase do jornal à medida que a situação política se tornava favorável à sua atuação, ajustando

²¹⁷ RODRIGUES, Cláudia. Op. cit.

²¹⁸ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 11, 28/5/1870.

²¹⁹ Idem, *ibidem*.

suas propostas às proposições do reformismo que vinha tomando espaço nas esferas públicas brasileiras na segunda metade do século XIX. Tendo como orientação a doutrina e como ferramenta de trabalho as palavras e textos sagrados, os protestantes, em nome de sua missão e na defesa de suas crenças, fizeram suas inserções nos debates e na vida política nacional.

Capítulo III

A estratégia educacional: os colégios protestantes, a formação de quadros e a difusão da crença.

A educação foi outro importante eixo da ação missionária protestante no Brasil. Em suas diferentes orientações e denominações, as iniciativas missionárias protestantes que atuaram no país entre as décadas de 1850 e 1870 mantiveram atividades de educação formal. Estas foram desenvolvidas nos espaços das escolas paroquiais, suas aulas avulsas e também nas escolas dominicais, que funcionavam integradas aos cultos domésticos. O atendimento escolar oferecido pelos missionários fundamentava-se em três objetivos principais: a escolarização de meninos e meninas sob o *ethos* protestante, a formação de quadros para atuar como líderes no trabalho missionário, na difusão da fé e do ideário protestante, e a civilização da sociedade, ordenada segundo os princípios e a moral protestantes. Nesse projeto educacional, dois centros escolares ganharam destaque: a Escola Americana, posteriormente denominada Colégio Mackenzie, localizada na cidade de São Paulo, e o Colégio Internacional, em Campinas (SP).

A descentralização do sistema de ensino, bem como a liberdade educacional assegurada no Império, particularmente na segunda metade do século XIX, foram brechas aproveitadas pelos protestantes para manter em funcionamento aulas avulsas, cursos livres e até mesmo colégios bem estruturados e conduzidos por missionários protestantes e inscritos em seu projeto religioso para o país. Ocorreram, não resta dúvida, dificuldades para o seu funcionamento, não apenas financeiros e de recursos humanos, mas também relacionadas à resistência inicial das famílias católicas em encaminhar seus filhos e filhas para escolas protestantes.

A educação formal, incluída como uma das principais estratégias protestantes, não ocorreu por acaso. Em primeiro lugar, por meio das aulas particulares oferecidas ao público em geral, os missionários e pastores protestantes, bem como os membros leigos que também ministravam aulas, tinham a possibilidade de manter contatos mais próximos com a população brasileira, não pela pregação religiosa direta, mas pela oferta de um serviço público. Assim, a educação formal oferecida nas escolas protestantes atuava formando quadros e difundindo o ideário protestante; indiretamente, atraía adeptos para os cultos protestantes. Em segundo lugar, a alfabetização ocorrida no espaço escolar apresentava-se

essencial para o acesso e a sustentação da proposta religiosa protestante, cujo viés intelectualista e racionalista dispensava intermediários e exigia a relação direta do fiel com a doutrina, via leitura da Bíblia. Em um país cuja população era predominantemente analfabeta, anunciar e difundir a religião protestante era agenda que exigia a incontornável escolarização da população. Afinal, a participação nos cultos protestantes, diferentemente do catolicismo, que incluía mediações dos sacerdotes quanto ao acesso à doutrina e participação nos cultos, exigia o domínio dos códigos da leitura e da escrita, pois a ênfase era dada à Bíblia, considerada como “regra de fé” do “verdadeiro cristianismo”. Com efeito, a educação formal, elementar, era exigência básica, requisito para o ingresso do fiel na plena vivência em uma comunidade protestante.

Além disso, não se deve desconhecer que a educação estava intimamente associada ao projeto civilizador da sociedade brasileira anunciado pelos missionários, fazia parte do projeto do protestantismo para as ex-colônias europeias da América, de sua proposta religiosa modernizadora apresentada a políticos, intelectuais e membros da elite proprietária. A educação formal integrava uma das estratégias de ação dos missionários protestantes em solo brasileiro, ao funcionar como um dos polos de formação e de irradiação do ideário protestante. Conforme assinalado anteriormente, se o protestantismo era anunciado como destino e caminho para o progresso das nações, a educação formal, por sua vez, foi apresentada como condição e exigência para a concretização desse propósito, ao proporcionar a “elevação moral” do povo brasileiro.

3.1. A educação brasileira no século XIX: alguns de seus percursos, limites e finalidades.

A formação escolar com ênfase técnica e profissionalizante começou a fazer parte da política de atendimento do Estado Imperial desde a instalação da Corte portuguesa no Brasil, em 1808. O ensino secundário propedêutico, com viés humanista, principalmente, mas não exclusivamente sob a administração de ordens religiosas masculinas e femininas, não atendia às demandas decorrentes do liberalismo moderno, estimuladas com a instalação de uma Corte europeia no país. No governo de D. João VI, a reforma educacional e a criação de instituições de ensino superior no Brasil tornaram-se exigências da nova realidade vivenciada pelo país a partir de 1808. Na política joanina de formação de quadros técnicos para a indústria,

agricultura, mineração e defesa, inclui-se a criação da Academia Real da Marinha, em 1808, e, em 1810, da Academia Real Militar. As duas instituições seriam responsáveis pela formação de engenheiros e militares encarregados da construção de estradas, pontes e navios, bem como da defesa do país. Além dessas academias, foram criados, em 1816, cursos de cirurgia e anatomia na Bahia e no Rio de Janeiro, bem como cursos de serralheiros, oficiais de lima, espingardeiros, agricultura, economia, química, mineralogia e desenho técnico.²²⁰ O objetivo da criação dessas instituições de ensino era explicitamente utilitário e pragmático, pois destinava-se a formar a mão-de-obra qualificada para atender às necessidades desse tipo de mão de obra, bastante rarefeita no país que passou a sediar a Corte Portuguesa.

Delineia-se, assim, no Brasil, pelo menos do ponto de vista legal, uma estrutura de ensino organizada em três níveis: o primário, onde se ensinava a ler, escrever e contar; o secundário, de cunho propedêutico, centrado em preparar os alunos para o ingresso no ensino superior e ministrado nas aulas régias e também nos colégios sob a direção de religiosos, além da modalidade do ensino técnico das oficinas de artes e ofícios; e o superior, com ênfase técnica e profissionalizante, cursos cirurgia, anatomia e engenharia.

Com a independência, ocorre uma reorganização do ensino no país. A obrigatoriedade do atendimento escolar pelo Estado, nível primário, foi assegurada no texto constitucional de 1824 que, em seu artigo 179, determinava a oferta de “Instrução primaria, e gratuita a todos os Cidadãos”.²²¹ Quanto ao ensino secundário e superior, o mesmo texto prescrevia que “serão ensinados os elementos das Sciencias, Bellas Letras, e Artes”.²²² São apenas diretrizes gerais nas quais observa-se a preocupação em manter a tradição beletrista ao lado da inclusão do moderno, com ênfase também nas ciências. Não existia, porém, a ideia da criação de um sistema nacional de instrução, de organização e controle das escolas primárias e secundárias do território brasileiro e de montagem de um aparato burocrático central, responsável pela administração de ensino nos três níveis. E nem poderia haver, pois inexistia, à época, nem mesmo concluída a ideia do “nacional”, que estava sendo engendrada em meio ao processo de construção e consolidação na independência e do Estado Nacional.

Tal ausência de um plano nacional não significava, porém, a inexistência de propostas à frente de seu tempo, como a do deputado Januário da Cunha Barbosa. Já na primeira legislatura (1826 – 1827) ele apresentou uma proposta de um sistema nacional de educação,

²²⁰ RIBEIRO, Maria Luísa S. *História da Educação Brasileira: a organização escolar*. São Paulo: Moraes, 1984, pp. 44 e 45.

²²¹ Constituição Política do Imperio do Brazil (de 25 de março de 1824). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso: 04/2008.

²²² Idem, *ibidem*.

integrando escolas elementares (pedagogias), secundárias (liceus e ginásios) e superiores (academias).²²³ No entanto, à época de sua apresentação, o projeto sequer foi discutido e, reapresentado no ano seguinte, sofreu tantas emendas que, ao ser aprovado, estava reduzido ao já praticado no país, isto é, à manutenção de aulas públicas de primeiras letras para meninos e meninas,²²⁴ modalidade de atendimento escolar que o Estado deveria obrigatoriamente atender e das aulas avulsas preparatórias para o exame de ingresso nas academias. Na mesma legislatura foram criadas as Academias de Direito de Olinda e de São Paulo (1826), instituições formadoras das elites intelectuais e dirigentes do país.

Esta orientação centralizadora do atendimento escolar público e gratuito do Estado Imperial foi modificada durante a experiência regencial. O Ato Adicional de 1834, no parágrafo II de seu 10º artigo, ao atribuir às Assembleias Legislativas Provinciais a competência para legislar sobre a instrução primária e a responsabilidade pelo atendimento escolar nesse nível, transferiu os encargos quanto à oferta do ensino de primeiras letras. Já o ensino superior permaneceu competência exclusiva do governo central.²²⁵ Mesmo a orientação centralizadora, advinda com a Lei de Interpretação do Ato Adicional de 1840, em que atribuições anteriormente concedidas às Assembleias Provinciais e a algumas das autoridades municipais e ao poder judiciário foram revogadas e devolvidas ao poder central imperial, não se extinguiu, porém, a competência das províncias quanto à oferta da instrução primária, pública e gratuita. Segundo Maria Luísa Ribeiro,

o curioso é que pelo art. 83 da Constituição de 1824, ficava vedado às Assembléias Provinciais a proposição e deliberação sobre assuntos de interesse geral da nação. Isto parece indicar que a instrução, em seus níveis elementar e secundário, não era considerada como “assunto de interesse geral da nação”.²²⁶

Esse descaso com o atendimento escolar público, traduzido não apenas na manutenção da competência das províncias quanto à oferta de ensino de primeiras letras, mas na escassez de escolas, na precariedade do atendimento escolar, na baixa remuneração dos mestres e mestras, nas pequenas dotações orçamentárias, na falta de escolas de formação de professores,

²²³ HILSDORF, Maria Lucia S. *História da Educação Brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003, p. 44.

²²⁴ RIBEIRO, Maria Luísa S. Op. cit., p. 48.

²²⁵ ALMEIDA, José Ricardo Pires de. *História da Instrução Pública no Brasil (1500 – 1889)*. São Paulo: EDUC; Brasília: INEP/MEC, 1989, p. 64.

²²⁶ RIBEIRO, Maria Luísa S. Op. cit., p. 51.

foi atitude que predominou no Império,²²⁷ com desdobramentos até os dias atuais. Segundo José Ricardo Almeida, havia incoerência entre as leis aprovadas pelas diversas Assembleias Provinciais do Império e, sobretudo, uma longa distância entre a prescrição legal e as ações realizadas. Como recorrentemente justificado nos relatórios dos presidentes de províncias, o resultado das leis e medidas aprovadas teria sido oportuno caso houvesse condições financeiras, materiais e humanas de executá-las. Assim, muitas escolas foram criadas por leis e decretos, mas seus possíveis benefícios foram comprometidos pela ausência de professores qualificados e mesmo de cômodos/ prédios onde pudessem funcionar. Além disso, ocorria ainda certo desinteresse das famílias e das autoridades governamentais pelos assuntos relacionados à instrução.²²⁸ Acrescente-se o fato de que, como analisa Diva Muniz, não se conferia ainda, por parte da sociedade em geral, particularmente entre as famílias das camadas populares, uma maior importância à escolarização das crianças e até mesmo receio em encaminhar seus filhos e, sobretudo, suas filhas às escolas. Não por acaso, a lei da obrigatoriedade escolar permaneceu letra morta, não obstante suas inúmeras reedições ao longo do século XIX.²²⁹

Enquanto o nível primário de ensino centrava-se na aprendizagem de ler, escrever e contar, o nível secundário oferecia um ensino de viés humanista, voltado à preparação para ingresso no ensino superior. Como afirma Maria Luísa Ribeiro,

a instrução secundária se caracterizou por ser predominantemente para alunos do sexo masculino, pela falta de organicidade (reunião espacial de antigas aulas régias), pelo predomínio literário, pela aplicação de métodos tradicionais e pela atuação da iniciativa privada.²³⁰

A legislação educacional do Império exigia os exames preparatórios para o ingresso dos cursos superiores aos candidatos egressos dos liceus e colégios secundários espalhados pelas províncias, excetuando-se aqueles provenientes do Colégio Dom Pedro II, criado em 1837, no Rio de Janeiro. Como as escolas públicas de instrução secundária das províncias não conseguiram se equiparar ao Colégio Dom Pedro II, as províncias delegaram à iniciativa privada, laica ou confessional, a competência para criar e dirigir liceus e colégios, desobrigando-se, assim, na prática, da oferta do ensino secundário. Essa retração do Estado

²²⁷ MUNIZ, Diva do Couto G. *Um toque de gênero: história e educação em Minas Gerais (1835 – 1892)*. Brasília: Editora UnB; FINATEC, 2003, p. 241.

²²⁸ ALMEIDA, José Ricardo Pires de. Op. cit., pp. 64 e 65.

²²⁹ MUNIZ, Diva do Couto G. Op. cit., pp. 242 e 243.

²³⁰ RIBEIRO, Maria Luísa S. Op. cit., p. 58.

favoreceu a atuação da iniciativa privada na oferta desse grau de ensino, que preparava rapidamente, por meio de aulas avulsas ou cursos livres, candidatos interessados em ingressar nos cursos superiores existentes. Segundo números apresentados por Maria Lúcia Hilsdorf, em 1872 havia 12000 alunos matriculados nos colégios secundários e 8000 matriculados nas Academias do Império. Tal desproporção é uma indicação segura de que, como destaca a historiadora,

o secundário funcionava mesmo como propedêutico ao superior, retendo apenas um terço dos alunos que se dirigiam às Academias do Império, ou seja, a barreira antidemocrática da escola brasileira do Império conservador estava instalada antes, entre a escola elementar e o colégio secundário.²³¹

A barreira para o acesso ao ensino superior, pautada principalmente, mas não exclusivamente, no critério de classe, funcionava inclusive como mecanismo de manutenção do *status quo* da classe proprietária, base de apoio da monarquia. Como atenta Maria de Lourdes Mariotto Haidar, o governo imperial, indiretamente, mantinha o controle sobre as escolas secundárias, pois ocorria, de fato, uma pseudo descentralização das instituições de nível secundário. Para a historiadora, o ensino secundário em todo o país, destinando-se principalmente à preparação dos candidatos para as escolas superiores do Império, “reproduzia em seu currículo o conjunto de disciplinas fixadas pelo Centro para os exames de ingresso nas Academias”.²³² Como nos mesmos exames predominavam os enfoques humanísticos e literários, adotados no ensino oferecido pelo Colégio Dom Pedro II, esse viés prevaleceu na oferta de ensino secundário, cujo currículo contemplava disciplinas do campo das humanidades.

Ante o quadro de precariedade do setor de instrução pública, níveis primário e secundário, com seu caráter propedêutico, sua escassez de mestres qualificados, seus poucos recursos financeiros, suas escolas rarefeitas,²³³ abriu-se espaço para a criação de instituições de ensino particular. Nem sempre foram organizados colégios com infraestrutura adequada; algumas escolas funcionavam nos ambientes domésticos, adaptados em salas de aula que

²³¹ HILSDORF, Maria Lúcia S. Op. cit., pp. 47 e 48.

²³² HAIDAR, Maria de Lourdes Mariotto. *O ensino secundário no Império brasileiro*. São Paulo: Grijalbo/EDUSP, p. 19.

²³³ José Ricardo Almeida fornece alguns dados que evidenciam essa rarefação. Por exemplo, no Rio de Janeiro, em 1856, havia 32 escolas que eram frequentadas por 2216 alunos, o que proporcionalmente representava 9 alunos para cada 1000 habitantes. Em 1869, em todo o Império, havia 3516 escolas públicas e particulares de nível primário, o que representava uma escola para cada 2394 habitantes livres. ALMEIDA, José Ricardo Pires de. Op. cit., p. 95 e 177.

abrigavam um pequeno número de alunos. Havia também a oferta de cursos livres e avulsos que preparavam para os exames aqueles alunos/ candidatos interessados em ingressar no ensino superior.

Maria José Werebe, em análise crítica acerca da política educacional do Império, afirma que o ensino privado, laico ou confessional, não sofreu à época, restrições pesadas. Para a historiadora, “ao contrário, o Estado é que sempre foi relapso em relação às suas obrigações para com o desenvolvimento da educação. A liberdade de ensino foi admitida até com muitos abusos”.²³⁴ Os argumentos favoráveis à liberdade de ensino foram defendidos tanto por liberais como por conservadores. Na reforma do final da década de 1870, o ministro Leôncio de Carvalho propôs a liberdade irrestrita de ensino particular, inclusive isentando seus professores de fiscalização. A inspeção ficava limitada a verificar apenas as condições de higiene das escolas e moralidade dos mestres e mestras.²³⁵ É claro que não havia unanimidade quanto a isso, pois existiam educadores, intelectuais e autoridades que defendiam o ensino público e laico. Ruy Barbosa, por exemplo, defendia a instrução pública como prioridade do Estado, que deveria exercer o lugar de protagonização no campo educacional de modo a impulsionar o projeto de modernização da sociedade. Entre os que argumentavam contra essa liberdade estavam os católicos ultramontanos, que viam nela possibilidades de crescimento das correntes anticlericais²³⁶ e de enfraquecimento da posição da Igreja Católica no país. Mas havia em comum a ideia da educação como “mola mestra” propulsora do progresso e da civilização.²³⁷

Em alguns momentos, a criação das instituições de ensino secundário particular superou a do setor público estatal. Por exemplo, em São Paulo, no ano de 1854, existiam 127 meninos matriculados em escolas públicas secundárias, para 500 matriculados em instituições particulares do mesmo nível.²³⁸ Em 1870, na província do Rio de Janeiro, enquanto havia 1184 alunos matriculados em 33 estabelecimentos particulares de ensino secundário, havia também 71 matriculados em 8 escolas públicas do mesmo nível.²³⁹ Por mais que os quadros estatísticos apresentados por Almeida possam apresentar lacunas e imprecisões, ainda assim é

²³⁴ WEREBE, Maria José. A educação. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*: tomo II, vol. 6. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, p. 436.

²³⁵ RIBEIRO, Maris Luísa S. Op. cit., p. 66.

²³⁶ HILSDORF, Maria Lúcia S. Op. cit., p. 51.

²³⁷ MUNIZ, Diva do Couto G. O tom do “Bom-Tom”: os manuais de civilidade e a construção das diferenças. In: *Caderno Espaço Feminino*. Uberlândia: vol. 9, nº 10/ 11, 2001/ 2002, p. 65.

²³⁸ ALMEIDA, José Ricardo Pires de. *Ibidem*, p. 112.

²³⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 120.

visível a expansão das instituições particulares de ensino no Brasil Imperial, principalmente no nível secundário.

Hilsdorf menciona uma série de inovações educacionais introduzidas pela iniciativa privada, principalmente a partir da segunda metade da década de 1860. No ensino primário, elas incluíam a criação de classes de jardins da infância, a adoção do método simultâneo de leitura e escrita, o desenvolvimento de conteúdos seriados, a introdução de uma disciplina mais branda, a instalação de aulas noturnas de alfabetização com métodos práticos e rápidos de ensinar a ler, escrever e contar. Já no ensino secundário, foram introduzidas disciplinas científicas que ainda não eram ensinadas e nem avaliadas nos cursos preparatórios como física, química e história natural, além da língua portuguesa. Foram também criadas escolas de formação de professores e cursos de formação profissional.²⁴⁰ A liberdade que gozavam os particulares no ensino foi uma importante brecha aproveitada pelos missionários protestantes para inserir-se no sistema educacional brasileiro. Com suas propostas de modernização e progresso, via formação escolar religiosa, conseguiram agregar adeptos para seu programa missionário que enfatizava a importância da escolarização e das iniciativas educacionais, traduzidas na criação de escolas de instrução primária e secundária.

3. 2. A educação no projeto missionário protestante para o Brasil

Os primeiros esforços educacionais encabeçados por missionários protestantes datam dos primórdios da instalação do metodismo no Brasil. Os pastores Justin Spaulding e Daniel Kidder, que empreenderam seus esforços durante a década de 1830, além de distribuir bíblias e buscar contatos importantes entre membros da elite política, também fundaram uma escola dominical que atendia trinta crianças, além de manter duas classes destinadas à alfabetização de crianças negras.²⁴¹ Kidder e Spaulding também contribuíram com o ensino oferecido em escolas públicas no Rio de Janeiro por meio da distribuição de bíblias utilizadas como material didático. Léonard afirma que os fregueses mais solícitos das bíblias distribuídas pelos missionários foram os educadores “que viam, nessas distribuições, um meio de obter gratuitamente livros de leitura para seus alunos”.²⁴² Segundo esse autor, as bíblias por eles distribuídas foram utilizadas em escolas do Rio de Janeiro, Niterói e São Paulo, e

²⁴⁰ HILSDORF, Maria Lúcia S. Op. cit., p. 51.

²⁴¹ WEDEMANN, Walter. *A History of Protestant Missions to Brazil: 1850 – 1914*. Tese de doutorado. Southern Baptist Theological Seminary, 1977, pp. 88 a 90.

²⁴² LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002, p. 50.

costumavam ser usadas no cotidiano escolar como material didático para as atividades de leitura e de escrita. Já nessa época, Kidder encontrou uma escola em São Paulo que utilizava o método lancasteriano de ensino, sistema criado por Joseph Lancaster, educador protestante inglês que trabalhou entre o final do século XVIII e o início do XIX. Tal adoção não seria exclusividade dessa escola, já que se tratava de método indicado nas orientações regulamentares sobre o funcionamento das escolas primárias de instrução pública das províncias, ora de modo exclusivo, ora de modo alternado com o método simultâneo ou misto.

Tal método se baseava na memorização, repetição e oralidade, pois seu fundador acreditava que, assim procedendo, a preguiça e ociosidade seriam combatidas, enquanto a quietude e disciplina cultivadas. Uma figura que adquiria relevância nesse método de ensino era o monitor, um aluno de destaque que auxiliava o professor instruindo os alunos com menor rendimento, coordenando a organização do espaço escolar e mantendo a “ordem” dentro das salas de aula. Por isso, o sistema de Lancaster também ficou conhecido como sistema mútuo de ensino, pois os próprios alunos se coordenavam entre si e corrigiam seus próprios erros. Tal sistema não incentivava a independência intelectual dos alunos, nem os orientava no sentido de sua emancipação individual por meio de elucubrações intelectuais próprias, mas cultivava a disciplinarização física e mental. Para tanto, os alunos deveriam cumprir o chamado “Sistema de Ordens”, um conjunto de operações muito simples que deveriam ser bem executados pelos alunos, evitando as distrações e desatenções, bem como movimentos físicos desnecessários em sala de aula.²⁴³

Hilsdorf²⁴⁴ e Werebe²⁴⁵ afirmam que o sistema de ensino mútuo ou lancasteriano passou a ser utilizado no Brasil a partir da década de 1820, inclusive foi definido em 1827 pela primeira legislatura do Império como forma de organização das classes elementares de primeiras letras nas cidades mais populosas. Tal escolha do método de ensino tinha em vista dar conta de “disseminar mais rapidamente a cultura letrada sem ampliar os custos com professores e materiais de ensino”,²⁴⁶ já que os próprios alunos cumpriam a função de instrutores e os procedimentos metodológicos utilizados nos espaços escolares restringiam-se às atividades de recitação, de escrita em caixas de areia e os silabários impressos em cartazes,

²⁴³ NEVES, Fátima Maria. O método lancasteriano e o ensino da ordem e da disciplina para os soldados do Império brasileiro. In: *Anais da 30ª Reunião da ANPED*. Caxambu: ANPED, 2007. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/30ra/trabalhos/GT02-3119--Int.pdf>. Acesso: 07/2010.

²⁴⁴ HILSDORF, Maria Lúcia S. Op. cit.

²⁴⁵ WEREBE, Maria José. Op. cit.

²⁴⁶ HILSDORF, Maria Lúcia S. Op. cit., p. 44.

o que diminuía sensivelmente as despesas com os colégios. Werebe, por outro lado, chama a atenção para a baixa qualidade dos resultados da utilização desse método no Brasil. Pouco eficaz, o método lancasteriano foi progressivamente abandonado pelas escolas europeias, mas, no Brasil, permaneceu por um bom tempo, evidenciando o “desinteresse e a incompetência com que os responsáveis pela educação, no Império, cuidavam da educação popular”.²⁴⁷

Não por acaso, tal como no Brasil, em alguns lugares da América Latina, missionários protestantes buscaram difundir o método lancasteriano de ensino, pois era o mais conhecido dos mestres e mestras. O mais destacado foi o pastor escocês James Thomson, conhecido no continente americano como Diego Thomson, que atuou como diretor geral de escolas em Buenos Aires, na Argentina, e também como educador no Chile, tendo sido convidado para tal ofício pelo próprio presidente desta república, Bernardo O’Higgins.²⁴⁸ No Brasil, Kidder prestou auxílio às escolas lancasterianas, fornecendo bíblias que eram utilizadas nos processos de alfabetização e também atuando diretamente como professor. No entanto, em razão de sua curta permanência no Brasil, os metodistas não puderam organizar aqui um trabalho sistemático e abrangente de pregação da mensagem protestante e nem conseguiram desenvolver uma atividade educacional sistemática e abrangente.

James Fletcher, pastor presbiteriano que chegou ao Brasil em 1851, preocupou-se com a educação dos imigrantes protestantes e com a educação pública no país. Conforme anteriormente assinalado, Fletcher não foi um missionário com atuação explicitamente proselitista no Brasil, não fundou nenhuma igreja e nem priorizou atividades diretas para atrair fiéis do catolicismo para o protestantismo. Ao contrário, atuou buscando, no exercício de cargos administrativos ocupados junto à Legação Americana no Brasil e à Sociedade de Amigos dos Marítimos, estabelecer uma base de apoio para ações futuras, ao priorizar contatos com membros das elites política e intelectual do Brasil. Nesse relacionamento, ele defendia sua proposta missionária, ao fazer a defesa dos ideais de progresso e modernidade junto aos brasileiros, destacando os Estados Unidos como modelo de nação moderna e empreendedora. Este país era apresentado por Fletcher e demais missionários norte-americanos e protestantes como o modelo de sociedade que alcançou invejável progresso moral, técnico, científico, industrial e material em razão da religião já ali predominante: o protestantismo. Embora não tenha atuado diretamente como educador, como o fizeram os

²⁴⁷ WEREBE, Maria José. Op. cit., p. 428.

²⁴⁸ Sobre Diego Thomson ver: DEIROS, Pablo A. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992, p. 641. MENDONZA, Celina A. Lértora. Católicos y protestantes en la Argentina decimonónica. In: *Anuario de Historia de la Iglesia*. Año/vol. IX. Pamplona, España: Universidad de Navarra, 2000, pp. 259 – 273.

demais missionários protestantes, Fletcher contribuiu para o pensamento educacional brasileiro ao difundir a importância da educação e do ensino científico como propulsores do progresso junto às pessoas das elites com quem se relacionou.

Com um amplo leque de atuação, Fletcher prestou auxílio aos imigrantes trazendo para o Brasil um seminarista chamado John Buckner, protestante como ele que, embora tenha permanecido pouco tempo no Brasil, o ajudou a fundar uma escola e uma igreja no Bairro da Saúde, no Rio de Janeiro.²⁴⁹ Atuando como “desinteressado” filantropo e defensor do “progresso brasileiro”, Fletcher buscou introduzir aqui o ideário educacional protestante dos Estados Unidos, ao agir como distribuidor de livros didáticos norte-americanos nas escolas, modo indireto de fazer propaganda do sistema público de ensino estadunidense. Para tanto, conseguiu estabelecer contatos com o imperador D. Pedro II, com o Visconde de Itaboraí, à época intendente das escolas do Império, e com o Dr. Manuel Pacheco da Silva, diretor do Colégio D. Pedro II.²⁵⁰ Tendo em vista propagar, no Brasil, os benefícios de uma formação escolar de caráter utilitário e com viés técnico e científico, tal como praticada nos Estados Unidos, Fletcher cuidou da publicidade e divulgação dos relatos da expedição científica de Louis Agassiz pelo país. Para o pastor, a educação escolar adotada pelas nações protestantes, notadamente os Estados Unidos da América, era o caminho a ser seguido para se alcançar o almejado progresso material e moral da nação brasileira. Substituir a moral de fundo católico pela moral protestante era exigência defendida pelo pastor para atingir tal meta.

Com a chegada do casal missionário Robert e Sarah Kalley ao Brasil, em 1855, bem como dos madeirenses protestantes que vieram auxiliá-los no serviço de evangelização do povo brasileiro, o atendimento escolar protestante passou a receber novo impulso. O casal Kalley não possuía instrução teológica formal, oferecida em seminários ou cursos superiores em teologia: Robert era médico e Sarah atuava como pianista, poetisa e professora. Sarah Kalley foi a principal educadora na iniciativa educacional do projeto missionário da igreja congregacional no Brasil. Ao lado desta, o atendimento médico à população prestado por Robert Kalley, principalmente após uma epidemia de cólera que se espalhou pelo Rio de Janeiro em 1855, marcaram o início dos trabalhos dos congregacionais no Brasil.²⁵¹

A “Escola Dominical” é instituição tradicional no protestantismo, principalmente a partir do século XVIII, quando começou a se popularizar na Inglaterra e se espalhou por todo

²⁴⁹ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1996, pp. 66 e 67.

²⁵⁰ Idem, *ibidem*, p. 70.

²⁵¹ WEDEMANN, Walter. *Op. cit.*, pp. 107 e 108.

o país, sendo utilizada pelos diversos grupos protestantes de diferentes denominações. Justin Spaulding organizou a primeira escola desse tipo no Brasil, ainda na década de 1830, esforço malgrado em razão da efemeridade da missão metodista no país. A escola dominical tornou-se uma iniciativa sistemática e contínua no Brasil somente após a instalação de Robert e Sarah Kalley em Petrópolis. Inicialmente, Sarah ministrava, em dois idiomas, suas aulas, dirigidas exclusivamente às crianças inglesas e alemãs que não recebiam esse tipo de instrução em suas igrejas. Em 1856, no entanto, depois de ter aprendido devidamente o português, passou a dirigir-se aos brasileiros,²⁵² com a oferta das aulas em língua vernácula.

Em registro escrito sobre as atividades e o funcionamento da escola dominical dos Kalley, encontramos algumas evidências da ênfase educacional protestante. Em primeiro lugar, o caráter racionalista do protestantismo anunciado no Brasil durante o século XIX. Ele pode ser percebido nas dificuldades destacadas no registro quanto ao bom funcionamento da Escola Dominical, que incluíam “os maus caminhos em ocasiões de grandes chuvas, doenças, distrações sociaes, festas religiosas, visitas de amigos”.²⁵³ Ou seja, além dos obstáculos “naturais”, como chuvas e doenças, também aqueles associados ao “modo de ser” indisciplinado dos brasileiros que facilmente “abriam mão da obrigação pela diversão”. A forte disciplina do credo protestante enfrentava a elástica e quase profana religiosidade brasileira, com suas festas, cantos, danças, novenas a santos e santas, sem muito rigor, pouca missa e raras leituras da Bíblia. Se os elementos lúdicos deveriam ceder espaço para a leitura e o ensino bíblico, tais mudanças não foram, porém, operadas facilmente, pois as únicas expressões lúdicas do ambiente das escolas dominicais eram pouco atrativas. Elas se resumiam aos cânticos, que deveriam ser entoados em conjunto e, principalmente, lidos, talvez o mais difícil desafio.

A identificação das distrações sociais, festas religiosas e visitas de amigos como dificuldades para o bom andamento da escola dominical, aponta-nos para as diferenças entre catolicismo e protestantismo, com o visível caráter ascético da mensagem protestante anunciada no Brasil. Ingressar em uma igreja protestante não significava somente aderir à sua confissão de fé, respeitar sua forma de governo e comprometer-se com seus credos e doutrinas. Envolveria viver de acordo com essas mesmas doutrinas, praticá-las cotidianamente, orientar sua conduta na sociedade por elas, pois o protestantismo era religião que, como as

²⁵² CARDOSO, Douglas Nassif. *Sarah Kalley: missionária pioneira na evangelização do Brasil*. São Bernardo do Campo: Ed. do autor, 2005, pp. 184 e 185.

²⁵³ ACERVO DA ASSOCIAÇÃO BASILÉIA (Campinas). *1ª Escola Dominical organizada no Brasil em língua portuguesa – 19 de agosto de 1855 – Sarah Poulton Kalley contou a história de Jonas para 5 crianças*. S/ autor, s/ data.

demais, e talvez com maior zelo e empenho, buscava disciplinar tanto o corpo como o espírito de seus fiéis consoante sua doutrina. Assim, “conversas frívolas”, “amizades infrutíferas”, “valores mundanos”, “ociosidade” e “o desfrute dos prazeres da carne” eram vistos como “distrações sociais”, posturas e comportamentos que impediam o exercício pleno dos preceitos do protestantismo pelo fiel. Eram modos de ser que desviavam a atenção do fiel para além da “frutificação interior”, como afirmou Simonton em um dos seus sermões,²⁵⁴ ao se referir à transformação da conduta gerada pela interiorização dos valores religiosos cristãos protestantes. Esse conteúdo ascético da educação protestante não se encontrava circunscrito ao âmbito dos congregacionais, mas perpassava as demais denominações religiosas e, sobretudo, gerava dificuldades para sua disseminação no Brasil.²⁵⁵

A partir de 1871, a escola dominical de Sarah Kalley deixou de ser composta por umas poucas classes para crianças e se tornou uma escola no sentido completo do termo, com estrutura e corpo docente comparáveis aos dos colégios públicos e particulares mais destacados da época. Conforme assinala Douglas Cardoso, “seguindo projeto ousado, Sarah e Kalley apresentaram uma estrutura organizacional que atendia a todas as faixas etárias e contava, além da superintendência, com 26 professores efetivos e 5 suplentes”.²⁵⁶

Além dos congregacionais, os presbiterianos também realizaram atividades educacionais entre as décadas de 1850 e 1870. Sem dúvida seus esforços foram os mais destacados no campo educacional, pois contavam com o suporte financeiro do Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana dos Estados Unidos e também mantiveram um maior número de pastores e missionários em atuação no Brasil durante o período. Os presbiterianos conseguiram integrar em sua ação educacional, a escola dominical, as escolas paroquiais, onde se oferecia a instrução primária básica, os colégios secundários, que chegaram a ter grandes dimensões ainda no Império, como o Colégio Internacional de Campinas e a Escola Americana (Mackenzie) em São Paulo, e, ao final do século XIX, as faculdades.

Diferentemente dos demais grupos protestantes, os presbiterianos também atuaram no sentido de formar pastores e líderes protestantes brasileiros, ao proporcionar uma formação escolar teológica, de modo a assegurar a continuidade de sua atividade missionária no país,

²⁵⁴ Sermão “Entrai pela Porta Estreita”. In: SIMONTON, Ashbel G. *Sermões escolhidos* (organizados por Alexander Blackford). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008, p. 19.

²⁵⁵ Cf. FEITOZA, Pedro Barbosa de S. “As seitas nórdicas jamais florescerão nos trópicos”: uma análise do protestantismo brasileiro a partir das observações de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. In: *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. São Leopoldo, vol. 3, nº 6, 2011.

²⁵⁶ CARDOSO, Douglas Nassif. Op. cit., p. 193.

que tinha nos serviços religiosos das igrejas seu principal ponto de apoio. Como já assinalado, Ashbel Simonton e Alexander Blackford, juntamente com outros pastores protestantes, criaram, em 1867, um seminário evangélico destinado à formação dessa liderança autóctone.²⁵⁷ O seminário durou pouco tempo, existiu por apenas três anos. Todavia, sua existência foi fundamental para a formação das primeiras lideranças protestantes que atuaram juntamente com os pastores estrangeiros: Antônio Bandeira Trajano, Miguel Gonçalves Torres, Modesto Perestrello Barros Carvalhosa e Antônio Pedro de Cerqueira Leite.²⁵⁸

Entre os presbiterianos o atendimento escolar foi definido como uma das principais estratégias de atuação missionária no país, já que a consideravam como indispensável para a adoção dessa crença religiosa. Segundo Silas Luiz de Souza,

acreditavam os pioneiros que não era possível continuar sendo católico, depois de ter-se a mente esclarecida pelo conhecimento; com educação haveria melhor compreensão da verdadeira doutrina religiosa. Por outro lado, mesmo que as escolas não resultassem em conversões diretas ao protestantismo, só o fato de ‘levaram o progresso e a cultura à nação’, as escolas cumpriam papel determinante na missão da igreja.²⁵⁹

Por onde surgiam igrejas presbiterianas formavam-se também escolas paroquiais, destinadas à instrução primária, ao ensino das primeiras letras. Avaliando as razões que levaram os missionários e pastores a se preocuparem com a educação, Antônio Mendonça afirma que nessa iniciativa pode haver também algum traço de filantropia, já que a carência de instrução entre os brasileiros chocava os norte-americanos, que buscavam fornecê-la ao povo.²⁶⁰ Não resta dúvida, porém, como já afirmado, de que o investimento no atendimento escolar resultou da crença na força do conhecimento e, sobretudo, da necessidade incontornável de saber ler e escrever para ter acesso à doutrina e participar do culto, reconhecidamente mais letrado que gestual, mais formal que lúdico, mais introspectivo que recitativo. Para participar no culto protestante, era necessário que o fiel tivesse um domínio significativo dos códigos da leitura, já que as pregações eram verdadeiras aulas, o que exigia do fiel saber manusear a Bíblia e acompanhar a congregação na leitura dos textos. Além disso,

²⁵⁷ SOUZA, Silas Luiz de. Presbiterianismo no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. “*Fiel é a Palavra*”: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011, pp. 189 e 190. Sobre esse assunto, ver também FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* (vol. 1). São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992, pp. 85 – 88.

²⁵⁸ LEMBO, Cláudio; HILSDORF, Maria Lucia; MATOS, Alderi Souza de. *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie. 2000, p. 69.

²⁵⁹ SOUZA, Silas Luiz de. Op. cit., p. 190.

²⁶⁰ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008, p. 148.

e sobretudo, a Bíblia possuía uma relevância para o culto e para o fiel que ultrapassava o ambiente do culto, o espaço físico da igreja: era a “regra de fé” dos cristãos. Era necessário que o fiel soubesse manuseá-la adequadamente e pudesse lê-la individualmente, como instrumento de elevação pessoal e de maturidade da fé. Com efeito, o enfoque racionalista, intelectualista e bíblico do protestantismo exigia que o fiel estivesse inserido na modernidade, no âmbito da cultura escrita, que tivesse domínio dos códigos e gestos que compunham a linguagem escrita. A educação formal, desse modo, tornava-se elemento instrumental para a concretização do projeto missionário protestante para o Brasil.²⁶¹

Sob tal visão, foram sendo criadas escolas paroquiais por onde se estabeleciam igrejas protestantes, mais especificamente, igrejas presbiterianas. Essas escolas, segundo Mendonça, destacavam-se por algumas características particulares. Primeiramente, os que atuavam como professores nessas escolas paroquiais costumava ser, senão o próprio pastor, algum membro da igreja com habilidade na lida educacional, já que os pastores protestantes da segunda metade do século XIX mantinham a itinerância. De qualquer maneira, o professor da escola paroquial costumava ser um membro da igreja protestante e não alguém de fora. Os métodos educacionais utilizados nas escolas protestantes destacavam-se dos comumente praticados, já que bastante inovadores. O modelo americano, intuitivo e silencioso, que rejeitava os castigos físicos, substituiu o da memorização, pautado nas atividades de cantarolar as sílabas e a tabuada. Disciplinas não oferecidas pelas escolas públicas, como regras da arte literária, ciências, recitação de poesias em português, inglês e francês, execuções musicais e canto ao piano, foram oferecidas pelas escolas protestantes. Estes competiam com as escolas dirigidas por religiosos católicos, femininas e masculinas, que igualmente ofereciam um currículo enriquecido aos filhos e filhas das elites provinciais.²⁶² Por fim, a Bíblia, que apesar da linguagem pouco acessível aos fiéis com precário nível de letramento e instrução, era utilizada como livro texto nos ambientes escolares²⁶³ pois, afinal, era o texto principal da doutrina protestante, sua “regra de fé”.

Enquanto as escolas paroquiais mantinham a ênfase no ensino das primeiras letras, cujo domínio era condição indispensável para o acesso do protestante à leitura dos textos bíblicos e para participar do culto doméstico, os colégios secundários tinham propósitos mais amplos. Conforme Antônio Gouvêa Mendonça, essas instituições de ensino tinham “como meta o estabelecimento de uma ‘civilização cristã’, de um Reino de Deus na Terra segundo os

²⁶¹ Idem, *ibidem*, pp. 148 e 149.

²⁶² MUNIZ, Diva do Couto G. *Um toque de gênero...* Op. cit., pp. 177 – 240.

²⁶³ MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Op. cit., pp. 149 a 152.

ideais norte-americanos, que vinham na esteira de seu sistema econômico, em plena expansão em fins do século passado”.²⁶⁴ Enquanto o ensino elementar era a etapa primeira para o acesso ao protestantismo, os colégios secundários funcionavam não apenas como espaços institucionais formadores de lideranças religiosas no âmbito do culto doméstico, mas, sobretudo, como difusores do ideário protestante, indispensável à continuidade do projeto missionário no Brasil. Finalmente, a formação proporcionada por tais colégios assegurava, em tese, a conformação de condutas consoante àquela orientação moral e religiosa.²⁶⁵

Não por acaso, em 1867, o pastor presbiteriano Ashbel Simonton, em discurso lido perante o Presbitério do Rio de Janeiro, ao propor uma espécie de plano de ação da Igreja Presbiteriana no Brasil, destacou a importância da educação oferecida pelos missionários protestantes:

outro meio indispensável para assegurar o futuro da igreja evangélica no Brasil é o estabelecimento de escolas para os filhos de seus membros. Em outros países é reconhecida a superioridade intelectual e moral da população que procura as igrejas evangélicas. O evangelho dá estímulo a todas as faculdades do homem e o leva a fazer maiores esforços para avantejar-se na senda do progresso.²⁶⁶

Tal projeto, como destacou o pastor, enfrentava uma série de dificuldades que, no entanto, não deveriam desencorajar a ação missionária no Brasil, país onde deveriam priorizar a educação formal oferecida pelos colégios protestantes. A educação figurava para Simonton como atividade que, associada ao “verdadeiro cristianismo”, isto é, o de matriz protestante, levaria homens e mulheres do Brasil a adentrarem a senda do progresso, daria condições para a modernização da sociedade conferindo-lhe uma face progressista e civilizacional.

No programa elaborado, em 1885, pela Escola Americana de São Paulo, posteriormente chamado Colégio Mackenzie, encontramos vários indícios da dimensão progressista conferida à educação protestante. No prospecto desse momento da construção do prédio do colégio, em que se registra o discurso proferido pelo diretor no ato de lançamento da pedra memorial,

²⁶⁴ Idem, *ibidem*, p. 153.

²⁶⁵ RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade: um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, pp. 74 – 78.

²⁶⁶ SIMONTON, Ashbel Green. *O Diário de Simonton: 1852 – 1866*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002, p. 184.

Quaesquer que sejam as convicções religiosas das pessoas que honram este acto com sua presença, não haverá quem desconheça o papel importantissimo que o christianismo tem representado na humanidade, arrancando-a da barbaria e propellindo-a para a paz e a civilização. Uma instituição que como a presente tem por fim dar educação á mocidade, debaixo do temor de Deus, não pode deixar de ser acolhida com sympathia pelo publico, sobretudo em epocha em que, procurando-se trazer população e capitaes que possam fructificar as forças que Deus collocou neste solo, se busca com sincero anhelos atrahir ao Brazil homens de todas as communidades christãs da Terra.²⁶⁷

A “educação da mocidade debaixo do temor de Deus” foi a diretriz que orientou a criação do colégio, independentemente das diferentes “convicções religiosas das pessoas que honram o ato com sua presença”. A afirmação é cautelosa, de modo a não comprometer o projeto educacional dos protestantes no país e, além disso, promissora, pois mobiliza imagens caras à sociedade brasileira da época em seu desejo pelo progresso e civilização, pela superação da barbárie e do atraso em que se reconheciam viver e eram assim também vistos pelos “civilizados” de fora, europeus e norte-americanos. A transformação desse “paraíso natural” em um “paraíso moral”²⁶⁸ passava pela formação escolar religiosa, que garantiria a aquisição de conhecimentos técnicos e científicos necessários, bem como a conduta moral exigida para tal mudança. A dimensão utilitarista e pragmática da educação explicita-se no discurso do pastor: ela viabilizaria a superação do atraso e a arrancada para o progresso e a civilização, sob a cultura cristã da paz.

A permanência dessa orientação evidencia-se na afirmação do cientista da religião Silas de Souza, ao afirmar que o protestantismo apresentava-se

como a única solução para livrar o país do analfabetismo, da miséria e das superstições. Formando indivíduos saudáveis física, intelectual e espiritualmente, o protestantismo anelava por transformar a sociedade brasileira.²⁶⁹

Os missionários protestantes compartilhavam a ideia de que o investimento em educação consoante o modelo norte-americano representaria a condição primeira para promover o progresso do país. Há quem veja nisso não apenas uma expressão do proselitismo

²⁶⁷ ACERVO CENTRO HISTÓRICO MACKENZIE. *Programma e Regulamento do Instituto de São Paulo Escola Americana, fundada em 1870 na cidade de São Paulo abrangendo um curso completo de instrução para ambos os sexos*. São Paulo: Typ. de Leroy King Bookwalter, 1885, p. 10.

²⁶⁸ FLETCHER, James C.; KIDDER, Daniel P. *O Brasil e os Brasileiros: esboço histórico e descritivo* (1866). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941, p. 156.

²⁶⁹ SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005, p. 87.

e do projeto protestante para o Brasil, mas tradução do imperialismo estadunidense no Brasil, dominação que, de fato, estava sendo construída a partir da segunda metade do século XIX, quando cresceu a importância dos Estados Unidos na América e com a intensificação das relações comerciais entre o Brasil e aquele país, notadamente com as exportações de café e algodão e as importações de produtos industrializados.

Moniz Bandeira, escrevendo sobre a diplomacia entre Brasil e Estados Unidos, interpretou a inserção dos grupos protestantes no Brasil como resultado da intensificação da penetração americana aqui e do aprofundamento das relações diplomáticas entre os dois países, sobretudo a partir da década de 1870. Os colégios protestantes, nesse sentido, foram um dos principais instrumentos de inserção. Segundo aquele historiador,

Não havia lugar no Brasil onde os missionários não se fixassem. Os jesuítas fizeram o trabalho de catequese para os colonizadores portugueses, através da religião e do ensino. Os protestantes, para os americanos. A ofensiva religiosa era também um prenúncio da expansão imperialista dos Estados Unidos.²⁷⁰

O protestantismo missionário, com suas propostas religiosas e educacionais, foi, assim, interpretado como parte da ofensiva religiosa que anunciava e precedia a expansão imperialista norte-americana em direção ao Brasil. Os missionários e pastores seriam, nessa leitura, os agentes diretos e os colégios os instrumentos de ação desse imperialismo.²⁷¹ Sem dúvida há um reducionismo nessa afirmação de Moniz Bandeira. José Miguez Bonino, embora não rejeite essa ideia por completo, busca nuançar a atuação dos missionários protestantes na América Latina, ao classificar as leituras reducionistas de exclusiva ação imperialista como construções datadas e inscritas na cultura de “hipótese conspirativa”. Por esta, atribui-se à ação estrangeira nos países da América Latina o sentido único de ofensiva imperialista, europeia ou norte-americana. Para Bonino, no entanto, a inserção do protestantismo na América Latina estaria mais relacionada às lutas políticas e sociais próprias do continente, principalmente entre aqueles grupos envolvidos na luta por uma modernização de caráter liberal e os defensores do catolicismo romanizado e das confissões religiosas de

²⁷⁰ BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil: dois séculos de história*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978, p. 124.

²⁷¹ De modo semelhante, ainda que reavaliando tal consideração e aprofundando a análise do protestantismo norte-americano, ver MENDONÇA, Antônio Gouvêa. La cuestión religiosa y la incursión del protestantismo em Brasil durante el siglo XIX: reflexiones e hipótesis. In: BASTIAN, Jean Pierre (org.). *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 67 – 83. Ver também RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade: um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

Estado, e menos ao imperialismo norte-americano.²⁷² A imigração de europeus e norte-americanos protestantes para a América Latina, e as propostas modernizadoras e civilizatórias do protestantismo missionário para esta parte da América encontraram espaço propício junto aos projetos modernizadores de alguns setores das elites nativas.

No entanto, não se pode negar que havia traços colonialistas e imperialistas na mensagem do protestantismo missionário no Brasil. Ao afirmar incisivamente a superioridade das nações protestantes sobre as católicas, propor a adoção da religião protestante como saída para se alcançar o desejado progresso técnico, científico e material das nações e ao ressaltar o caráter civilizatório dessa religião, os missionários veiculavam uma proposta religiosa que visava a transformação do comportamento humano no sentido de sua disciplinarização, processada consoante a lógica capitalista.²⁷³ Agentes mais ou menos conscientes do imperialismo norte-americano, na medida em que o modelo de organização social e político que orientava seus discursos e ações era a sociedade protestante estadunidense, não se pode, porém, desconsiderar a dimensão religiosa que presidia a atuação dos missionários protestantes no Brasil. Nesse sentido, nem seu trabalho de distribuição de bíblias, de difusão de sua doutrina pela imprensa, de criação de escolas podem ser reduzidos a uma atuação meramente imperialista. Os colégios por eles criados desempenharam importante função civilizadora e formadora de quadros, muito além de meros instrumentos criados com o fim de servir de pontas-de-lança da ofensiva imperialista. Não se pode ignorar, todavia, que suas propostas religiosas e educacionais, ao construir e veicular a noção de superioridade da mensagem protestante, sobretudo a estadunidense, frente ao catolicismo imperante no país, operavam discursivamente na produção de uma relação de subordinação, hierarquização e dependência entre os dois países, em um outro tipo de colonização do Brasil.

3.3. O papel das mulheres

Como ocorreu no setor de instrução primária, pública e privada, do Império, onde as mulheres foram gradualmente exercendo o magistério, ocupando os espaços anteriormente

²⁷² BONINO, José Míguez. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995, pp. 12 e 13.

²⁷³ Sobre esse assunto ver FEITOZA, Pedro Barbosa de S. “Um cristianismo mal compreendido”: a visão dos missionários protestantes do século XIX sobre o catolicismo brasileiro. In: *Anais do 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER: Religião e Educação para a cidadania*. Belo Horizonte: SOTER/ Paulinas, 2011, pp. 122-139.

sob o domínio dos homens, os mestres régios,²⁷⁴ também nas escolas protestantes elas ocuparam lugar importante. Elas atuaram como mestras tanto nas escolas paroquiais como nos colégios secundários, além de manter as atividades missionárias. Na realidade, educação e missionarismo eram elementos tão interligados que não se podia fazer uma separação clara entre os dois setores.²⁷⁵ As missionárias educadoras, nas escolas paroquiais, tiveram um papel primordial no processo de escolarização de meninos e meninas sob o ideário protestante. Também no espaço dos colégios, protestantes ou não, elas representavam o que havia de mais avançado em termos de instrução pública, valendo-se de modelos aplicados em escolas nos Estados Unidos. Tanto que, quando chegaram ao Brasil, algumas se tornaram requisitadas e respeitadas educadoras, inclusive fora do âmbito dos colégios confessionais protestantes, como Marcia Brown, que contribuiu com sua experiência e conhecimentos educacionais na elaboração da reforma educacional do Estado de São Paulo, ao final do século XIX.

Algumas educadoras chegaram a introduzir elementos pouco convencionais nas escolas em que lecionavam. É o caso, por exemplo, da criação de turmas elementares mistas, compostas de alunos de ambos os sexos, dirigidos pelas professoras. Tal sistema de co-educação entre os sexos tornou-se, no final dos anos 1870, uma prática legalmente reconhecida nas classes do ensino elementar das escolas primárias de instrução pública de várias províncias, dentre elas São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Goiás, Rio Grande do Sul, dentre outras.²⁷⁶ Além disso, as mestras das escolas protestantes incentivavam a utilização do método indutivo, em substituição à memorização, e a leitura silenciosa nos processos de alfabetização, em substituição à leitura em voz alta.²⁷⁷ Conforme afirma Jane Soares de Almeida, as escolas americanas protestantes com magistério feminino foram se firmando, ao longo do século XIX, como centros irradiadores de educação de excelência, de metodologias modernas e que foram aceitos inclusive pelas camadas médias que vinham se firmando no Brasil à mesma época. Em suas palavras,

Ao veicularem o trabalho feminino como forma de elevação moral e espiritual, de acordo com seus preceitos religiosos, e instituírem a co-educação para ambos os sexos, descortinaram uma nova perspectiva educacional, diferente da pregada pelos colégios católicos e até mesmo pelo

²⁷⁴ MUNIZ, Diva do Couto G. Sobre as professoras de “antigamente” que eram “feias” e “usavam óculos”. In: *Labrys: estudos feministas*. N. 1-2, julho/dezembro de 2002, edição virtual.

²⁷⁵ “A educação não era uma contribuição da religião de um povo mais evoluído para um mais atrasado, mas uma ‘causa’ tão importante como a propaganda religiosa”. MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Op. cit., p. 155.

²⁷⁶ MUNIZ, Diva do Couto G. *Um toque de gênero...* op. cit., pp. 259 e 260.

²⁷⁷ ALMEIDA, Jane Soares de. Missionárias norte-americanas na educação brasileira: vestígios de sua passagem nas escolas de São Paulo no século XIX. In: *Revista Brasileira de Educação*. V. 12, n. 35, 2007, pp. 335 e 336.

ensino público, introduzindo premissas liberais vigentes nos Estados Unidos e que em São Paulo ainda eram vistas com certo receio pelos setores conservadores da sociedade civil e da Igreja católica.²⁷⁸

Conforme assinala a autora, essa visão educacional encontrava-se perpassada pelo modo de ver norte-americano, por uma tradição engendrada no interior de uma cultura anglo-saxônica e protestante. Na sociedade norte-americana do século XIX, o protestantismo contribuiu para uma ressignificação em torno dos papéis de gênero, conferindo às mulheres um status de companheira do homem na construção da nação que se almejava para os Estados Unidos, e não somente a de esposa submissa da tradição católica. Foi ressignificação também incorporada na sociedade brasileira um pouco mais tarde, no final do século XIX, quando, então, investiu-se na representação da mulher como “rainha do lar”, companheira do marido, honrada mãe de família e representante desta na sociedade.²⁷⁹ Assim, em ambas as sociedades, ordenadas segundo a tradição cristã ocidental, a participação das mulheres no contrato matrimonial, com papéis de gestora da casa e de educadora dos filhos incluía a de formar cidadãos laboriosos e virtuosos. A educação feminina ganhou importância nesse momento de modo a preparar as jovens para o exercício futuro de gestora da casa. Também preparava-as para o ingresso no mundo do trabalho remunerado, sendo o setor do magistério um dos espaços por elas ocupado. Foi no espaço das instituições escolares que elas atuaram como professoras. A seu favor, circulavam imagens positivas do feminino como portadora de “boas virtudes”, com “suavidade no trato” e familiarizadas com crianças.²⁸⁰ Foram imagens mobilizadas pelas autoridades e pela imprensa de modo a atrair mulheres para o magistério, ressignificado como profissão “naturalmente” feminina, em razão, sobretudo, da experiência da maternidade e da suposta “vocação” para lidar com crianças.²⁸¹ Na partilha feita em relação à atuação profissional, estabeleceu-se as universidades como domínios masculinos, e as escolas elementares e secundárias como espaços de trabalho feminino.

Expressões desse ideal educacional feminino alcançaram o Brasil por meio das educadoras missionárias e do modelo de educação destinado às mulheres. O prospecto da Escola Americana para o ano de 1885, quando trata das atividades realizadas no internato feminino, estabelece que, ao lado da instrução de nível primário ou secundário ministrado no externato,

²⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 338.

²⁷⁹ MUNIZ, Diva do Couto G. *Um toque de gênero...* Op. cit., p. 135.

²⁸⁰ Idem, *ibidem*, pp. 338 a 342.

²⁸¹ MUNIZ, Diva do Couto G. Sobre as professoras de “antigamente”... op. cit.

tem-se procurado unir, ás vantagens de uma educação sólida e esmerada, os desvelos da família necessários á formação do caracter das alumnas em idade tão critica. O regulamento interno, quanto á disciplina, é o mesmo que se deve achar no seio de uma familia bem dirigida. Fóra das aulas as alumnas tem instrucção prática em trabalhos d’agulha, serviços domesticos, na parte que diz respeito a boa direcção de uma casa.²⁸²

Observa-se a partilha de gênero praticada no currículo escolar, já que ao lado do ensino das disciplinas comuns aos alunos e alunas dos níveis primário e secundário, demarcava-se as diferenças de gênero na formação escolar proporcionada, ao estabelecer que as alunas deveriam também receber “instrucção prática em trabalhos d’agulha, serviços domésticos, na parte que diz respeito à boa direcção de uma casa”. Enquanto para as mulheres o internato deveria ser o espaço da proteção, tal qual o ambiente familiar, para os homens, deveria ser espaço de preparação para o mundo do trabalho, daí a preocupação em infundir nos alunos os “princípios de honradez, amor á verdade e obediencia, sem que seja preciso fazer muitas regras”.²⁸³ Assim, para as mulheres, a disciplina do internato deveria ser parecida com aquela exercida no seio de uma família bem dirigida, enquanto para os meninos, um maior rigor, com a ressalva de que “as leis inflexiveis serão sómente as necessarias á moralidade, conservação da saude, e manutenção de perfeita disciplina. (...) Exige-se obediencia ás autoridades constituídas da escola”.²⁸⁴

Evidenciava-se, assim, nas atividades educacionais dos missionários protestantes a mesma partilha desigual de gênero praticada nas escolas públicas e privadas, laicas e confessionais, do Império. Afinal, são orientações educacionais informadas por uma tradição comum, o cristianismo. Sob tal perspectiva, a escola funcionava como uma tecnologia social produtora/reprodutora de gênero, isto é, produtora de efeitos de masculino e feminino em corpos, comportamentos e relações sociais, como bem analisa Teresa de Lauretis.²⁸⁵ Independentemente da orientação religiosa e pedagógica, as escolas de instrução primária e secundária do Império funcionaram como espaços construtores das hierarquias fundadas nas diferenças de gênero, esse saber que confere significados diferentes para as diferenças sexuais, conferindo maior importância para o masculino. Como bem ressalta Diva Muniz,

²⁸² ACERVO CENTRO HISTÓRICO MACKENZIE. *Programma e Regulamento do Instituto de São Paulo Escola Americana* (...). Op. cit., p. 14.

²⁸³ Idem, *ibidem*, p. 16.

²⁸⁴ Idem, *ibidem*, loc. cit.

²⁸⁵ LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 208.

a instituição escolar configura-se um dos espaços privilegiados na composição das identidades sexuais e de gênero, como espaço de poder que regula, normaliza, nomeia e inculca modelos de feminilidade e de masculinidade e da sexualidade heterossexual. Como espaço onde se processa a inscrição de gêneros e da sexualidade nos corpos, onde estes ganham sentido socialmente, ao serem modelados segundo padrões identitários construídos a partir de uma lógica binária pela qual o ser humano é percebido entre um lado supostamente masculino, ativo e racional e outro feminino, passivo e emocional.²⁸⁶

Com efeito, sob tal orientação generizada, nos colégios protestantes, às alunas estava destinada uma instrução que as orientava para o espaço doméstico, para o serviço familiar e para a companhia do marido, ao passo que para os alunos se oferecia uma formação que os preparava para o espaço público do mundo do trabalho e da política, consideradas áreas do domínio masculino. A ética laboriosa característica do protestantismo ascético, tal como descrito por Max Weber,²⁸⁷ no campo educacional protestante brasileiro, destinava-se aos alunos, pois seriam eles que exerceriam o trabalho remunerado fora do ambiente doméstico e, por isso, valorizado socialmente. Às alunas, a reafirmação do lar como vocação feminina. Esse era o “reino” das mulheres e, para exercê-lo, exigia-se igualmente o trabalho diligente e sem remuneração da mulher junto à casa e à família.

Tal divisão de papéis encontra-se explicitada na publicação de Sarah Kalley, a missionária e educadora congregacional, datada de 1866. O livro é intitulado “A Alegria da Casa ou Raios de Luz sobre a Vida Familiar”, destinado à instrução das mulheres protestantes. Chegou a ser utilizado em escolas públicas do Império na década de 1880,²⁸⁸ o que evidencia o compartilhamento existente quanto à perspectiva de gênero nos projetos educacionais do período, aproximando protestantes, católicos, laicos e confessionais. A obra é um verdadeiro tratado sobre o serviço doméstico: ensina as mulheres a cuidarem da cozinha, dos quartos, da sala, da parte externa da casa, ensina como devem ser feitas as compras para o abastecimento da casa, trata das relações familiares, do tratamento dos doentes, dentre outros assuntos, todos eles relacionados ao cuidado doméstico. Enfim, ensina as mulheres a serem “trabalhadoras diligentes” em seu espaço “natural”: o lar. Assim, ao discorrer sobre a arrumação da cozinha, a autora adverte:

²⁸⁶ MUNIZ, Diva do Couto G. Meninas e meninos na escola: a modelagem da diferença. In: *Textos de História*. Dossiê Feminismos: temas e perspectivas. Brasília: UnB, 2000, vol. 8, n. 1/2, pp. 211 e 212. Sobre esse assunto, ver também MUNIZ, Diva do Couto G. *Um toque de gênero...* Op. cit., pp. 277 – 281.

²⁸⁷ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Cengage Learning, 2009.

²⁸⁸ CARDOSO, Douglas Nassif. *Cotidiano Feminino no 2º Império*. São Bernardo do Campo: Ed. do autor, 2005, p. 14.

É preciso lembrar-se, minha estimada leitora, de que não pode gozar a satisfação e o proveito de possuir um fogão lustroso, nem nenhuma outra coisa bem arranjada, *sem trabalho*. Se quiser ter uma casa agradável e saudável, não há de ser preguiçosa nem descansada.²⁸⁹

Esse tom prevalece em toda a narrativa. Assim, por exemplo, ao prescrever sobre os cuidados com o quarto de dormir, Sarah Kalley ensina que “a primeira coisa a fazer quando se abrem os olhos de manhã deve ser render graças a Deus pelo descanso da noite, e pedir-Lhe o Seu auxilio para os trabalhos do novo dia em que entramos”.²⁹⁰

Discursivamente, o trabalho doméstico foi sendo construído como uma verdadeira vocação das mulheres, uma atividade cotidiana que lhes era imputada por graça de Deus, em razão de sua “natureza”, de sua biologia, enfim, criações divinas. Assim, realizar o trabalho doméstico cotidiano fazia parte da ordem das coisas e Deus deveria ser glorificado por permitir às mulheres o exercício de tal função. Esse é o sentido da vocação protestante: atribui ao trabalho cotidiano “nesse mundo” um valor divino, como meio para a glorificação de Deus.²⁹¹ Segundo o modelo de educação adotado pelas iniciativas missionárias protestantes no Brasil, o lar era a “vocação” da mulher, o seu lugar “natural” e os cuidados com o lar uma dádiva de Deus. Para bem exercer essa vocação, a mulher era treinada para isso, instruída para se tornar uma boa companheira, uma boa mãe e uma boa dona de casa. E, sobretudo, uma boa cristã.

No que tange à educação das meninas, é visível a permanência dessa visão tradicional em contraste com a proposta moderna de educação que os protestantes buscavam adotar para educar o povo brasileiro, de onde as mulheres estavam excluídas. Não por acaso, o viés modernizante da proposta educacional dizia respeito ao segmento do sexo masculino da sociedade, os protagonistas da modernização buscada. A educação das meninas, embora tenha avançado em termos de currículo escolar, permanecia, porém, contida dentro dos limites do espaço doméstico, estendendo-o no máximo a uma civilizada convivência com o sexo masculino nos espaços públicos, como diligentes e virtuosas mulheres.

²⁸⁹ ACERVO DA ASSOCIAÇÃO BASILÉIA. KALLEY, Sarah P. *A Alegria da Casa ou Raios de Luz sobre a Vida Familiar*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1916, p. 9.

²⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 16.

²⁹¹ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo...* Op. cit., pp. 43 – 50.

3.4. Os colégios secundários: o Colégio Internacional de Campinas e a Escola Americana de São Paulo

Os dois colégios protestantes que alcançaram maior destaque no Brasil Imperial foram o Colégio Internacional, fundado em Campinas, que, anos mais tarde se transferiu para Lavras, Minas Gerais, e teve seu nome alterado para “Instituto Gammon”, e a Escola Americana, posteriormente intitulada Colégio Mackenzie, instalada em São Paulo. Essas duas instituições educacionais conseguiram manter a melhor estrutura física, qualidade do corpo docente e quantidade de alunos em relação aos demais colégios protestantes do centro-sul brasileiro até a década de 1880.²⁹² Ambos os colégios receberam elogios de membros das elites política e intelectual do Brasil, que viam no modelo educacional protestante norte-americano uma possibilidade de atender os requisitos de uma consistente formação escolar, indispensável à moralização do povo e ao progresso do país. Dessa forma, esses colégios protestantes foram bem recebidos por setores das elites da sociedade brasileira que traduziam esse apoio matriculando neles seus filhos, buscando uma formação escolar considerada de excelente qualidade.²⁹³

As ações que deram origem ao Colégio Internacional tiveram início em 1869. Alguns anos antes aumentara bastante a imigração norte-americana para a região de Campinas em decorrências da eclosão e desenvolvimento da Guerra de Secessão entre sul e norte dos Estados Unidos. Boa parte desses emigrados se refugiou em Campinas, Santa Bárbara e Americana, dando início à formação de comunidades protestantes que celebravam o culto em língua inglesa. A maior parte desses imigrantes provinha do sul dos Estados Unidos e, dessa forma, a Comissão Executiva de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Sul decidiu enviar dois pastores para realizar os serviços religiosos entre esses imigrantes e também abrir uma nova frente missionária destinada à evangelização dos brasileiros.²⁹⁴ Foram enviados para o Brasil dois jovens pastores: George Nash Morton e Edward Lane.

²⁹² O Colégio Internacional, fundado em 1869, no ano escolar de 1877, chegou a ter 174 alunos e alunas. A Escola Internacional, fundada em 1870, teve 186 estudantes entre o nível primário, o secundário e o normalista no ano de 1879. Informações mencionadas em CLARK, Jorge U. *A imigração norte-americana para a região de Campinas: análise da educação liberal no contexto histórico e educacional brasileiro*. 1998. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, p. 153; e RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, p. 374.

²⁹³ Dentre os conhecidos nomes que estão registrados nos colégios protestantes, podemos mencionar Campos Salles, que matriculou suas filhas no Colégio Internacional de Campinas durante a década de 1870, e Francisco Salles Oliveira, engenheiro que estudou no Mackenzie e era irmão de Armando Salles Oliveira.

²⁹⁴ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira*. Op. cit., p. 199.

Inicialmente, Lane e Morton abriram uma escola noturna em Campinas, destinada à alfabetização de adultos. Como afirma Jorge Clark, “nesta escola, a preocupação maior era divulgar o trabalho evangélico com o objetivo de demarcação do terreno e de promoção dos valores protestantes”.²⁹⁵ Posteriormente, em 1871, buscaram ampliar a escola, abrangendo o nível básico e também o secundário. Os missionários convocaram uma reunião com algumas das principais personalidades da cidade de Campinas, dentre eles comerciantes, republicanos e homens ligados à Loja Maçônica e ao Positivismo e lhes apresentaram o projeto de criação da escola, que foi entusiasticamente recebido.²⁹⁶ O Colégio Internacional começou a funcionar em terreno próprio a partir de 1872, recebendo, desde então, recursos financeiros da Comissão de Missões Estrangeiras da igreja-mãe nos Estados Unidos.

No “Catalogo do Collegio Internacional de Campinas no Anno Collegial de 1877”, encontramos alguns dos objetivos principais do Colégio. Nash e Morton afirmam que procuraram manter um corpo docente composto de homens reconhecidamente sérios, doutos e conscienciosamente dedicados ao magistério. Além disso, ressaltam que tem “procurado infundir em seus alumnos amor pelas letras, acatamento á verdade e nobreza de aspirações: o saldo de seus rendimentos, tem-no sempre applicado a melhoramentos materiaes”.²⁹⁷ Dessa forma, o tipo de instrução moral e letrada oferecida pelo Colégio Internacional correspondia às demandas e também aspirações missionárias no sentido de prover melhoramentos morais e materiais da sociedade brasileira. Tinha, assim, um objetivo pragmático, pois buscava alcançar tais melhoramentos por intermédio da formação escolar religiosa.

Com efeito, diferentemente dos demais colégios secundários do Brasil à época, o ensino oferecido pelo colégio protestante não se orientava pela preparação exclusiva dos alunos para as Academias do Império. Seus objetivos iam além desse estreito limite, tinham em vista a formação técnica e científica de jovens que, saídos do nível secundário de ensino, já pudessem ingressar no mercado de trabalho como mão-de-obra qualificada e bem instruída. Criticando a estrutura de ensino praticada no Brasil à época, Nash e Morton declararam estar convictos de que

é impossível combinar um curso de estudos liberal, aprofundado e progressivo com o actual systema de exames. *Emquanto não houver modificação de tal systema, os collegios*

²⁹⁵ CLARK, Jorge U. Op. cit., p. 142.

²⁹⁶ Idem, ibidem, p. 143.

²⁹⁷ *Catalogo do Collegio Internacional de Campinas no Anno Collegial de 1877 publicado pelos fundadores G. Nash Morton e Edward Lane*. Campinas: Typ. da Gazeta de Campinas, 1878. In: RIBEIRO, Boanerges. Ibidem, pp. 362 a 381.

*particulares ficam condenados a ensinar unicamente as materias exigidas nas academias, - e isso superficialmente.*²⁹⁸

O sistema de exames preparatórios, como lucidamente avaliado por aqueles jovens pastores e educadores, representava um entrave à melhoria da qualidade do ensino secundário e, sobretudo, impedia conferir-lhe terminalidade. Como bem ressalta Jorge Clark, a ambição dos estudantes da época não era a de adquirir conhecimentos ou obter uma formação com qualidade, mas sim a de ter acesso aos cargos públicos na Corte e de transformarem-se em doutores,²⁹⁹ posições alcançáveis por meio da formação superior e de indicações políticas. O Colégio Internacional orientava suas ações na direção contrária à do “doutorismo” da educação brasileira; buscava, por meio do ensino secundário, garantir a consecução de melhoramentos técnicos e materiais, formando quadros habilitados para tal desafio.

Além disso, os missionários substituíam a ênfase humanística e beletrista das escolas do Império, que nutriam uma espécie de “repulsa pelas atividades manuais”,³⁰⁰ sentimento comum dos jovens, filhos das famílias mais ou menos abastadas de uma sociedade escravocrata, vincada pelo preconceito contra o trabalho braçal, por uma formação escolar vincada pelo pragmatismo e utilitarismo. Tarefa e desafio difíceis que os missionários tinham em vista cumprir. As propostas educacionais dos pastores protestantes eram, desse modo, inspiradas pelo modelo educacional adotado e divulgado por Horace Mann, importante educador norte-americano. Segundo tal orientação, a educação deveria ser universal e gratuita, os professores deveriam ser bem preparados e cuidadosamente treinados, a instrução deveria produzir um espírito cívico, no sentido estimular os estudantes a terem compromissos com a sociedade, as faculdades humanas deveriam ser desenvolvidas simultaneamente, preservando a saúde física e mental dos alunos, e enfatizava a aplicação do saber, opondo-se à cultura livresca e humanística.³⁰¹ Dessa forma, os missionários valorizavam o sentido prático e pragmático da educação, de tal maneira que, estimulando os estudantes intelectualmente, também proporcionasse a aplicação prática dos saberes.³⁰² Tal ênfase foi comum aos dois colégios protestantes, tanto ao Colégio Internacional quanto à Escola Americana.

Outro colégio protestante que se tornou conhecido no Império foi a Escola Americana, fundada em 1870, em São Paulo, pelo casal missionário George, que era pastor da Igreja

²⁹⁸ Idem, *Ibidem*.

²⁹⁹ CLARK, Jorge U. Op. cit., pp. 146 e 147.

³⁰⁰ WEREBE, Maria José G. A educação... Op. cit., 428.

³⁰¹ HACK, Osvaldo. *Mackenzie College e o ensino superior brasileiro: uma proposta de universidade*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002, pp. 69 – 74.

³⁰² MENDONÇA, Antônio G. *O celeste porvir...* Op. cit., pp. 153 – 155.

Presbiteriana, e Mary Chamberlain. Esta proposta veio atender a um problema bem localizado, próprio dos filhos e filhas de famílias protestantes. Em alguns colégios do Império, crianças filhas de protestantes eram forçadas a participar dos cultos da religião católica e, além disso, permaneciam ali estigmatizadas e marginalizadas em razão de sua condição de protestantes. Diante disso, o casal Chamberlain decidiu dar instrução particular a algumas crianças de São Paulo que passavam por tais constrangimentos, tendo solicitado ao Inspetor da Instrução pública licença para poder exercer o magistério. Concedida a licença, as aulas passaram a ser ministradas na sala de jantar do casal e as crianças recebiam uma hora de instrução diariamente.³⁰³

Segundo Boanerges Ribeiro, crescia, em São Paulo, nesse contexto das últimas décadas do século XIX, uma visível oposição ao regime monárquico e à escravidão, haja vista a criação do Partido Republicano em 1873 na Província de São Paulo. A identificação como republicanos, tinha, portanto, um pesado ônus. Um deles, o de reprovação social, haja vista que filhos e filhas de “republicanos, de emancipacionistas e até positivistas sofriam vaias nas escolas, e seus pais, ouvindo falar da escolinha da Sra. Chamberlain, começaram a pedir-lhe que recebesse suas filhas também”.³⁰⁴ Dessa forma, a escola doméstica dirigida pelo casal protestante foi adquirindo notoriedade em sua cidade. Diante da necessidade de ampliar tanto o espaço como as possibilidades de ensino, George Chamberlain, na condição de pastor da Igreja Presbiteriana do Brasil, buscou apoio junto a essa instituição para a execução de seu projeto. Antes de apresentar formalmente seu pedido, Chamberlain promoveu uma reunião com líderes eclesiásticos, pais de alunos e demais interessados para discutir sobre a possibilidade de ampliação da escola doméstica. Da reunião, ocorrida em outubro de 1871, saiu o plano educacional da escola; o projeto também recebeu apoio de brasileiros não protestantes, pessoas liberais, republicanas e abolicionistas, que acreditavam ser a instrução uma possibilidade de “introduzir novas ideias que conduzissem o Brasil à liberdade e à democracia”.³⁰⁵

Para conciliar diferentes posições e orientações religiosas, Chamberlain decidiu que a Escola Americana não seria mais uma daquelas escolas paroquiais, organizada junto a uma igreja, mas uma instituição escolar que, não obstante confessional, estaria desvinculada formalmente da tarefa evangelizadora a cargo das igrejas. Enquanto as escolas paroquiais tinham forte atuação proselitista, no sentido de atrair pessoas para a fé protestante, a Escola

³⁰³ RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira...* Op. cit., p. 224.

³⁰⁴ Idem, *ibidem*, loc. cit.

³⁰⁵ HACK, Osvaldo. *Mackenzie College e o ensino superior brasileiro...* Op. cit., p. 76.

Americana não seria esse espaço para a prática da evangelização, mas sim do ensino cristão e confessional.³⁰⁶ Tal orientação gerou preocupações por parte do Conselho de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, uma vez que parecia indicar o progressivo abandono da atividade evangelizadora direta para dedicar-se, prioritariamente, ao projeto educacional. Algumas restrições foram então impostas ao pastor por parte do Conselho, de modo a garantir a continuidade das atividades de pregação do protestantismo: 1) observar o sistema americano de ensino, com escolas mistas, liberdade religiosa política e racial e baseada nos princípios de moral cristã; 2) a gratuidade do ensino, cobrando somente o valor financeiro necessário para as despesas de custo; 3) a escola não poderia ter fins lucrativos; 4) o valor das anuidades poderia ser acrescido de até 15% para custear bolsas de estudo para estudantes verdadeiramente pobres; 5) considerando que a função maior da “Brazil Mission” era a pregação do protestantismo, os missionários prestariam concurso à obra educacional leiga.³⁰⁷

A ênfase da Escola Americana, conforme anunciada pelos seus prospectos, era a de oferecer à infância e à juventude uma educação de caráter cristão, cultivadora de uma moralidade elevada que conduziria o Brasil ao progresso e à civilização,³⁰⁸ ou seja, de viés protestante. Diferentemente do Colégio Internacional, no nível secundário não havia a inserção de disciplinas que iam além daquelas exigidas nos exames para as Academias, pois, afinal, muitos dos alunos eram filhos das elites que tinham em vista a preparação para o ingresso nos cursos superiores. Assim, eram ensinadas as seguintes disciplinas: gramática, aritmética, geografia física e política, história pátria e história universal, inglês, francês, geometria, literatura, ciências naturais entre outras.³⁰⁹ Além dessas, havia educação musical e aulas sobre a doutrina cristã, disciplina presente em todos os anos do nível primário e secundário.

Outra prática diferente da Escola Americana era a que incentivava seus professores a escrever os materiais didáticos e compêndios que seriam usados nos cursos. Nesse incentivo, a garantia de que tais textos teriam a marca do lugar social de seus autores: professores protestantes, difundindo seus conhecimentos à luz do pensamento reformista. Entre as

³⁰⁶ “A escola ministraria, antes de mais nada, educação evangélica nos moldes dos mais sagrados princípios da moral cristã e protestante; e, dentro desse conceito, ficava excluído todo o elemento de propaganda religiosa na escola e limitada sua função às questões de moralidade ética, baseadas no ensino de Cristo”. GARCEZ apud RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo e Cultura Brasileira...* Op. cit., pp. 229 e 230.

³⁰⁷ HACK, Osvaldo. Op. cit., pp. 78 e 79.

³⁰⁸ ACERVO CENTRO HISTÓRICO MACKENZIE. *Programma e Regulamento do Instituto de São Paulo Escola Americana (...)*. Op. cit., pp. I e II.

³⁰⁹ Idem, *ibidem*, pp. 9 e 10.

décadas de 1870 e 1880 foram escritos e lançados os livros de gramática do conhecido escritor Júlio Ribeiro, que se tornou protestante, a “Aritmética” de Antônio Trajano, pastor presbiteriano, a “Gramática Expositiva” de Eduardo Carlos Pereira, também líder presbiteriano, entre outros livros.

Com seu modo próprio de concepção de projeto pedagógico, a Escola Americana configurou-se como um colégio de excelência no cenário educacional paulista. Na década de 1890, depois de inaugurada a República e laicizado o Estado, a escola expandiu e passou a contar, também com uma universidade: o Mackenzie College. Dessa instituição saíram algumas lideranças que, entre o final do século XIX e o início do século XX, se tornariam conhecidos na cena política e empresarial da cidade de São Paulo, dentre eles, Campos Sales, Cesário Mota, Prudente de Moraes, Rangel Pestana e Francisco Salles Oliveira.³¹⁰

Se bem que não atingido plenamente, o objetivo de formação de quadros para difundir a religião protestante foi, indiretamente, alcançado. Os egressos destes estabelecimentos de ensino, quando não aderiram ao credo protestante, não deixaram de ser orientados por seu ideário, com uma atuação no âmbito profissional ou da política comprometida com a concepção moderna de trabalho sob a lógica capitalista e a moral burguesa. A estratégia educacional foi fundamental no projeto missionário, pois não apenas possibilitou a escolarização, ou seja, os domínios dos códigos de leitura e escrita para ler a Bíblia, mas também foi experiência vivida em espaço institucional onde a Bíblia esteve sempre presente, nas leituras, palavras, ações e promessas de porta de entrada para o “reino de Deus”.

³¹⁰ GOMES, Antônio Máspoli de A. *Religião Educação e Progresso*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000, p. 189.

Considerações finais

Em maio de 1873, por ocasião da colocação da pedra angular do templo da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, que seria inaugurada no ano seguinte com a presença de mais de 600 pessoas,³¹¹ o pastor Alexander Blackford fez um discurso em que resumiu a história dessa igreja fundada em 1862 pelo pastor Ashbel Simonton. Em sua fala, o pastor enfatizou a peregrinação dos presbiterianos por edifícios diversos na capital do Império, narrando as dificuldades relacionadas ao espaço, à aparência dos lugares e ao “decoro” que se deve observar na celebração do culto protestante. Elogiando as virtudes do lugar encontrado e comprado para a edificação da Igreja Presbiteriana, Blackford afirma:

Nesta ocasião e neste acto realizamos em parte o desejo de annos, e o resultado de muitos e continuos esforços (...). Depois de procurar assiduamente por quase trez annos, pela boa providencia de Deus podemos comprar este terreno. A cidade inteira não offerece lugar melhor ou terreno mais adequado para os fins que temos em vista.³¹²

A dificuldade relativa à construção do templo estava na legislação imperial, que, segundo Blackford, não permitia a aquisição do terreno por uma organização acatólica. No entanto, depois de consultar alguns advogados e apresentar o pedido junto ao governo, a Sociedade “Presbyterio do Rio de Janeiro” recebeu autorização para adquiri-lo e erigir aí seu templo religioso. Nas palavras do pastor,

Temos, pois, meus irmãos, uma bem fundada esperanza de poder em poucos mezes adorar o nosso Deus e Salvador essa uma caza devidamente aparelhada (...). Esta casa esta destinada ao culto de Deus em espirito e verdade, á prégação em sua pureza do evangelho de Jesus Christo, o qual é o único fundamento e pedra angular da sua Igreja Espiritual. Faço votos para que todos nós sejamos seguramente edificados sobre elle por uma viva fé em seu nome como pedras vivas para a sua gloria e louvor pelos eternos seculos do porvir.³¹³

³¹¹ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Ed. UnB, 1996, p. 290.

³¹² ARQUIVO HISTÓRICO JOSÉ MANOEL DA CONCEIÇÃO. BLACKFORD, Alexander. Historia da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro lida a 15 de maio de 1873 as 4 horas da tarde na ocasião da collocação da pedra angular do edificio que está se construindo para o uso da mesma igreja a Travessa da Barreira nº 11 na cidade do Rio de Janeiro, capital do Imperio do Brazil. In: *Relatórios dos campos de trabalho enviados por missionários e pastores ao presbitério do Rio de Janeiro em 1861 e 1875*.

³¹³ Idem, ibidem.

Em 1874, no contexto da eclosão da Questão Religiosa e da prisão dos bispos de Recife e do Pará, a “Imprensa Evangélica” dedicou muitas páginas a artigos sobre o fato. Muitos argumentos foram apresentados nessa folha que, aproveitando-se da ocasião do debate nacional acerca das relações entre a Igreja Católica e o Estado Imperial, defendeu a separação entre as duas esferas de poder, temporal e espiritual. Os redatores do jornal protestante reconheceram a coerência das atitudes de D. Vital, que, entre prestar fidelidade ao Sumo Pontífice Pio IX e obedecer aos preceitos constitucionais, optou por seguir a orientação vinda de Roma, mantendo-se fiel à hierarquia eclesiástica. Não obstante reconhecer as virtudes da posição do bispo, os pastores protestantes argumentavam, porém, que a origem desse conflito, que na sua argumentação não teria solução definitiva, estaria no entrelaçamento entre a Igreja e Estado no Brasil:

A unica origem de todo o mal que vai progressivamente deturpando os espiritos, e que precipitará os brasileiros em um abysmo de excessos vergonhosos, se os que dirigem a nação não se revestirem de energia para conjurar o mal, é incontestavelmente a união dos dous poderes que se contrastam e se repellem, quando querem desenvolver a acção propria.³¹⁴

Em meio ao conflito envolvendo a Igreja Católica e a fundação do templo presbiteriano na Corte, que, segundo os missionários, encontrava-se devidamente construído e preparado para as conveniências das práticas litúrgicas do protestantismo, culto “racional, intelectual e espiritual”,³¹⁵ reafirmava-se a visão triunfalista e ardorosa que os missionários e pastores protestantes tinham acerca de se projeto de difusão de sua religião pelo Brasil. O Estado, na visão desses missionários, ao mesmo tempo em que combatia os excessos advindos do catolicismo, também buscava garantir a igualdade e liberdade de cultos no Brasil, permitindo a visibilidade dos cultos religiosos protestantes no espaço público e material de um templo presbiteriano na Corte, condição de existência e funcionamento que a Constituição de 1824 restringia ao ambiente doméstico.

No entanto, ao lado desse discurso fundante, triunfalista dos missionários protestantes, que chamava a atenção para os êxitos e belos resultados de sua estratégia missionária no Brasil, implementada desde a década de 1850, efetivamente o protestantismo ainda era uma religião minoritária no país. Se conseguiram visibilidade política e institucional, por meio da imprensa, pela criação de templos, pelo contato constante com políticos e membros das elites

³¹⁴ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 3, 07/02/1874.

³¹⁵ ARQUIVO HISTÓRICO PRESBITERIANO. *Imprensa Evangélica*. Nº 7, 04/04/1874.

e através de seus colégios primários e secundários estabelecidos, sobretudo, na província de São Paulo, a presença numérica dos protestantes ainda era muito escassa no Brasil. A oferta religiosa protestante para o Brasil continha elementos que dificultavam seu relacionamento com a sociedade muito além da força da tradição católica, dentre eles o intelectualismo litúrgico, a racionalização religiosa e o discurso ascético, que tornaram pouco efetivos os resultados de suas estratégias missionárias juntos aos brasileiros.

Tais estratégias foram hábil e engenhosamente pensadas, elaboradas e utilizadas pelos missionários, que partiram tanto de suas convicções doutrinárias e religiosas para elaborá-las, como também de uma leitura da situação sócio-político-religiosa vivenciada pelo Brasil à época de sua inserção. A defesa do progresso e da liberdade de cultos atraiu políticos, intelectuais e proprietários, setores das elites que se aproximaram dos missionários protestantes muito mais por afinidades com a perspectiva moderna de sua proposta e também por conveniência política do que por firme convicção religiosa. Do outro lado, os missionários e pastores aproveitaram-se da defesa do reformismo político e jurídico do Império para inserir também suas petições por reformas que pudessem beneficiar os grupos protestantes conferindo a eles o acesso ao direito pleno de cidadania no Brasil, que incluía criar e frequentar cultos religiosos públicos, ser enterrado em cemitérios municipais, ter matrimônio reconhecido por lei e poder votar e se candidatar a cargos públicos.

No entanto, apesar desses esforços, pode-se dizer que, proporcionalmente às expectativas missionárias, o protestantismo não triunfou no Brasil; permaneceu circunscrito a pequenos grupos, geralmente formados a partir de núcleos familiares que romperam com o catolicismo e ingressaram nas igrejas protestantes. O catolicismo permaneceu, mesmo depois de proclamada a República e operada, no corpo da lei, a separação formal entre Igreja e Estado, como a religião predominantemente praticada no país. Tal permanência apontava para a força dessa tradição no ordenamento do corpo social e, sobretudo, para as inúmeras estratégias criadas pela Igreja Católica e seus representantes para manutenção desse *status quo*. Mas isso já é outra história...

Fontes

1) Livros

CHAVES, Maria de Melo. *Bandeirantes da Fé*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

EWBANK, Thomas. *A Vida No Brasil: ou Diário de uma visita à terra do cacauero e das palmeiras*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1976.

FLETCHER, James Cooley; KIDDER, Daniel Parish. *O Brasil e os Brasileiros: esboço histórico e descritivo*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1941.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Sul do Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1980.

RODRIGUES, José Carlos. *Constituição Política do Império do Brasil seguida do Acto Adicional, da Lei da sua interpretação e de outras*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1863.

SIMONTON, Ashbel Green. *O Diário de Simonton: 1852 – 1866*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2002.

_____. *Sermões escolhidos* (organizados por Alexander Blackford). São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2008.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. *Cartas do Solitário*. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1975.

2) Acervo da Associação Basiléia (Campinas)

1ª Escola Dominical organizada no Brasil em língua portuguesa – 19 de agosto de 1855 – Sarah Poulton Kalley contou a história de Jonas para 5 crianças. S/ autor, s/ data.

KALLEY, Sarah P. *A Alegria da Casa ou Raios de Luz sobre a Vida Familiar*. Lisboa: Livraria Evangélica, 1916.

3) Acervo do Centro Histórico Mackenzie (São Paulo)

Programma e Regulamento do Instituto de São Paulo Escola Americana, fundada em 1870 na cidade de São Paulo abrangendo um curso completo de instrução para ambos os sexos. São Paulo: Typ. de Leroy King Bookwalter, 1885.

4) Acervo Particular de Alderi Souza de Matos (São Paulo)

Carta endereçada ao Rev. A. Telford, agente da Sociedade Bíblia Britânica, em 15 de março de 1927.

The Foreign Missionary. Vol. XX, nº 12 (maio de 1862) – Vol. XXII, nº 7 (dezembro de 1863).

5) Arquivo Histórico Presbiteriano (São Paulo)

BLACKFORD, Alexander L. *Sketches of the Brazil Mission*. Philadelphia: Presbyterian Board of Education, 1876.

Histórico da vida de Antônio André Lino da Costa. S/ autor; s/ data.

Imprensa Evangélica (números dos anos 1864 – 1870; 1874).

Indicação de algumas Mutilações e Adulterações de algumas Bíblias Protestantes. Extrahida de uma pastoral do Exmo. Rmo. Senhor Arcebispo da Bahia. São Paulo: Propaganda Catholica, s/d.

Primeiro Livro de Actas da Igreja de Ubatuba. 1880 (manuscrito).

6) Arquivo Presbiteriano Rev. Júlio Andrade Ferreira (Campinas)

Relatório dos Campos de Trabalho enviados por Missionários e Pastores ao Presbitério do Rio de Janeiro entre 1861 e 1875 (manuscritos).

7) Leis

Constituição Política do Império do Brazil (25 de março de 1824). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao24.htm. Acesso: 04/2008.

Collecção das Leis do Império do Brasil de 1861. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1862. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/leis1861/leis1861-1.pdf>. Acesso: 12/2011.

Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe; RENAUX, Maria Luiza. Caras e modos dos migrantes e imigrantes. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.). *História da Vida Privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ALMEIDA, Jane Soares de. Missionárias norte-americanas na educação brasileira: vestígios de sua passagem nas escolas de São Paulo no século XIX. In: *Revista Brasileira de Educação*. V. 12, n. 35, 2007.

ALMEIDA, José Ricardo Pires de. *História da Instrução Pública no Brasil (1500 – 1889)*. São Paulo: EDUC; Brasília: INEP/MEC, 1989.

ALMEIDA, Vasni de. A Igreja Metodista do Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de (org.). *“Fiel é a Palavra”*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil: dois séculos de história*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.

BARROS, Roque Spencer de. Vida Religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*: tomo II, volume 6. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

BASILE, Marcello. O laboratório da nação: a era regencial (1831 – 1840). In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial*, vol. 2: 1831 – 1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BASTIAN, Jean Pierre (org.). *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BELLAH, Robert. *Beyond Belief*. Berkeley: University of California Press, 1991.

BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: da independência até 1870* (vol. III). São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2004.

BOEHRER, George. A Igreja no Segundo Reinado. In: KEITH, Henry; EDWARDS, S (orgs.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

BONINO, José Míguez. *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.

CALVANI, Carlos Eduardo. Anglicanismo no Brasil. *Revista USP: Religião e Religiosidades*, São Paulo, n° 67, setembro/novembro 2005.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CARDOSO, Douglas Nassif. *Cotidiano Feminino no 2º Império*. São Bernardo do Campo: Ed. do autor, 2005.

_____. *Sarah Kalley: missionária pioneira na evangelização do Brasil*. São Bernardo do Campo: Ed. do autor, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. *A Construção da ordem: a elite política imperial/ Teatro de Sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *D. Pedro II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____; BETHELL, Leslie. O Brasil da Independência a meados do século XIX. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: da independência a 1870*, volume III. São Paulo: EDUSP, 2004.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ed. Ultimato, 2002.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CLARK, Jorge U. *A imigração norte-americana para a região de Campinas: análise da educação liberal no contexto histórico e educacional brasileiro*. 1998. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP.

COSTA, Emília Viotti. Brasil: a era da reforma, 1870 – 1889. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina: de 1870 a 1930*, volume V. São Paulo: EDUSP, 2008.

DEIROS, Pablo A. *Historia del Cristianismo en América Latina*. Buenos Aires: FTL, 1992.

DIAS, Zwinglio M. A larva e a borboleta: notas sobre as (im) possibilidades do Protestantismo no interior da cultura brasileira. In: PASSOS, Mauro (org.). *Diálogos Cruzados: religião, história e construção social*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2010.

DREHER, Martin. Protestantismos na América Meridional. In: SIEPIERSKI, Paulo; GIL, Benedito. *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2007.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador – volume 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FEITOZA, Pedro Barbosa de S. A “Imprensa Evangélica” como estratégia para a inserção do protestantismo no Brasil Imperial. In: *Anais do XIV Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro: NUMEM, 2010.

_____. “Um cristianismo mal compreendido”: a visão dos missionários protestantes do século XIX sobre o catolicismo brasileiro. In: *Anais do 24º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião - SOTER: Religião e Educação para a cidadania*. Belo Horizonte: SOTER/ Paulinas, 2011.

_____. “As seitas nórdicas jamais florescerão nos trópicos”: uma análise do protestantismo brasileiro a partir das observações de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. In: *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*. São Leopoldo, vol. 3, nº 6, 2011.

FERREIRA, Júlio Andrade. *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* (vol. 1). São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1992.

GOMES, Antônio Máspoli de A. *Religião Educação e Progresso*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000.

GRAHAM, Richard. O Brasil de meados do século XIX à Guerra do Paraguai. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: da independência a 1870*, volume III. São Paulo: EDUSP, 2004.

GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial: volume I – 1808 – 1831*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

HACK, Osvaldo. *Mackenzie College e o ensino superior brasileiro: uma proposta de universidade*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2002.

HACK, Osvaldo. Rev. José Manoel da Conceição: o primeiro pastor presbiteriano brasileiro. In: MÁSPOLI, Antônio; LEMBO, Cláudio; MOTA, Carlos Guilherme; et. al. *José Manoel da Conceição: o primeiro pastor brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2001.

HAHN, Carl Joseph. *História do Culto Protestante no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1989.

H AidAR, Maria de Lourdes Mariotto. *O ensino secundário no Império brasileiro*. São Paulo: Grijalbo/ EDUSP.

HILSDORF, Maria Lucia S. *História da Educação Brasileira: leituras*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KOTHE, Mercedes. G. O Brasil no século XIX: restrições aos grupos não católicos. In: MENEZES, Albene Miriam (org.). *História em Movimento: temas e perguntas*. Brasília: Thesaurus, 1999.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de gênero. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica cultural*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LEMBO, Cláudio; HILSDORF, Maria Lucia; MATOS, Alderi de. *Simonton, 140 anos de Brasil*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2000.

LÉONARD, Émile G. *O Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: ASTE, 2002.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína; PORTELLI, Alessandro (orgs.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

MATOS, Alderi Souza de. *O presbiterianismo na Escócia*. Disponível em <http://www.mackenzie.br/7014.html>. Acesso: 08/2011.

_____. Robert Reid Kalley: pioneiro do protestantismo missionário na Europa e nas Américas. In: *Fides Reformata*. Vol. VIII, número 1, 2003.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 2008.

MENDONZA, Celina A. Lértora. Católicos y protestantes en la Argentina decimonónica. In: *Anuario de Historia de la Iglesia*. Año/vol. IX. Pamplona, España: Universidad de Navarra, 2000.

MESQUIDA, Peri. Educação Protestante e Processo Civilizador na América Latina: de Facundo ao Solitário. In: Anais do X Simpósio Internacional Processo Civilizador. Disponível em http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais10/Artigos_PDF/Peri_Mesquida.pdf. Acesso: junho/ 2010.

MUNIZ, Diva do Couto G. Meninas e meninos na escola: a modelagem da diferença. In: *Textos de História*. Dossiê Feminismos: temas e perspectivas. Brasília: UnB, 2000, vol. 8, n. 1/ 2.

_____. O tom do “Bom-Tom”: os manuais de civilidade e a construção das diferenças. In: *Caderno Espaço Feminino*. Uberlândia: vol. 9, nº 10/ 11, 2001/ 2002.

_____. Sobre as professoras de “antigamente” que eram “feias” e “usavam óculos”. In: *Labrys: estudos feministas*. N. 1-2, julho/dezembro de 2002, edição virtual.

_____. *Um toque de gênero: história e educação em Minas Gerais (1835 – 1892)*. Brasília: Ed. UnB/ FINATEC, 2003.

NEVES, Fátima Maria. O método lancasteriano e o ensino da ordem e da disciplina para os soldados do Império brasileiro. In: *Anais da 30ª Reunião da ANPED*. Caxambu: ANPED, 2007. Disponível em: <http://www.anped.org.br/reunioes/30ra/trabalhos/GT02-3119--Int.pdf> . Acesso: 07/2010.

NEVES, Guilherme Pereira. Verbete “Padroado” In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (coord.). *Dicionário da História da Colonização Portuguesa no Brasil*. São Paulo: Verbo, 1994.

NEVES, Lúcia Maria Bastos P. Estado e Política na Independência. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial*, vol. 2: 1831 – 1870. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

OLIVEIRA, Jane Souto de. “*Brasil mostra a tua cara*”: imagens da população brasileira nos censos demográficos de 1872 a 2000. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2003.

PEREIRA, João Baptista. Apresentação. In: FERREIRA, João Cesário (org.). *Novas perspectivas sobre o Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Fonte Editorial/ Paulinas, 2009.

QUINTERO, Alejandro Pizarroso (organizador). *História da Imprensa*. Lisboa: Planeta Editora. 1994.

RAMALHO, Jether Pereira. *Prática educativa e sociedade: um estudo de sociologia da educação*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil Monárquico: 1822 – 1889*. São Paulo: Pioneira, 1973.

_____. *Protestantismo e cultura brasileira*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

RIBEIRO, Maria Luísa S. *História da Educação Brasileira: a organização escolar*. São Paulo: Moraes, 1984.

REILY, Duncan Alexander. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 2003.

RODRIGUES, Cláudia. Sepulturas e sepultamentos de protestantes como uma questão de cidadania na crise do Império (1869-1889). *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, v. 13, n. 1, 2008.

SANTOS, Lyndon Araújo dos. Os sentidos da árvore e da democracia: uma história dos congregacionais no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *“Fiel é a Palavra”*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da Imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: MAUAD, 1999.

SOUZA, Rafael Pereira de. Direitos civis de estrangeiros no Brasil do Segundo Reinado. In: *Anais do XII Encontro Regional de História – Anpuh Rio*. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/ic/Rafael%20Pereira%20de%20Souza.pdf>.

SOUZA, Silas Luiz de. *Pensamento Social e Político no Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2005.

_____. Presbiterianismo no Brasil. In: SILVA, Elizete; SANTOS, Lyndon de Araújo; ALMEIDA, Vasni de. *“Fiel é a Palavra”*: leituras históricas dos evangélicos protestantes no Brasil. Feira de Santana: UEFS Editora, 2011.

VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1996.

WALD, Arnoldo. *Curso de Direito Civil Brasileiro: direito de família*. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1995.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Ceangage Learning, 2009.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1982.

WEDEMANN, Walter. *A History of Protestant Missions to Brazil: 1850 – 1914*. Tese de doutorado. Southern Baptist Theological Seminary, 1977.

WEREBE, Maria José. A educação. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *História Geral da Civilização Brasileira*: tomo II, vol. 6. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.