ROGÉRIO DE CARVALHO VÉRAS

O ARQUITETO DAS ORQUÍDEAS:

trajetória e memória de George William Butler, médico e missionário protestante no Nordeste da aurora republicana (1883-1919)

ASSIS

2018

ROGÉRIO DE CARVALHO VÉRAS

O ARQUITETO DAS ORQUÍDEAS:

trajetória e memória de George William Butler, médico e missionário protestante no Nordeste da aurora republicana (1883-1919)

Tese apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Doutor em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade).

Orientador: Wilton Carlos Lima da Silva

Bolsista: CAPES

ASSIS

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

V476a

Véras, Rogério de Carvalho
O ARQUITETO DAS ORQUÍDEAS: trajetória e memória de George William Butler, médico e missionário protestante no Nordeste da aurora republicana (1883-1919) / Rogério de Carvalho Véras. Assis, 2018.

391 p. : il.

Tese de Doutorado – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis

Orientador: Dr Wilton Carlos Lima da Silva

1. Butler, George William Butler, 185?-1919. 2. Igreja e Estado. 3. Pluralismo religioso. 4. Memória. 5. Secularização. 6. Protestantismo.I. Título.

CDD 981.05

unesp

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Assis

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: O ARQUITETO DAS ORQUÍDEAS: trajetória e memória de George William Butler, médico e missionário protestante no Nordeste da aurora republicana (1883-1919)

AUTOR: ROGÉRIO DE CARVALHO VÉRAS
ORIENTADOR: WILTON CARLOS LIMA DA SILVA

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em HISTÓRIA, área: HISTÓRIA E SOCIEDADE pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. WILTON CARLOS LIMA DA SILVA
Depto. de História / UNESP/Assis

Prof. Dr. MILTON CARLOS COSTA
Depto. de História / UNESP/ASSIS

Profª Drª LUCIA HELENA OLIVEIRA SILVA
Depto. de História / UNESP/Assis

Prof. Dr. LYNDON DE ARAÚJO SANTOS
UFMA / São Luís

Prof. Dr. TIAGO HIDEO BARBOSA WATANABE
IFSP / Sorocaba

Assis, 25 de julho de 2018

A quem gostaria que eu tivesse o seu tamanho...

àquela que eu gostaria que não crescesse tão depressa:

João Lucas e Lídia Zahir.

AGRADECIMENTOS

São muitos aqueles a quem eu gostaria de agradecer nominalmente, mas isto seria impossível pela quantidade de parceiros e amigos que fiz durante a pesquisa, todos com uma contribuição inestimável para este resultado. Sendo assim, pelo bem da síntese, gostaria de citar as instituições na qual essas pessoas fazem parte e pedir mais uma generosidade: que se sintam contempladas neste reconhecimento e gratidão.

Agradeço primeiramente ao Colegiado do Curso de Ciências Humanas do campus de Imperatriz da Universidade Federal do Maranhão, pela licença permitida, imprescindível para que pudesse dedicar-me totalmente à pesquisa. À Igreja Presbiteriana do Brasil representada por seus pastores e historiadores que me permitiram acesso às fontes e entrevistados. Aos funcionários do Arquivo Presbiteriano de São Paulo pela prestatividade e paciência comigo. Agradecimentos extendidos também aos funcionários do Arquivo Vicente Themudo Lessa da Igreja Presbiteriana Independente, em São Paulo. Igualmente aos funcionários do arquivo da Presbyterian Historical Society na Filadélifia-EUA, pela ajuda carinhosa. Aos incansáveis trabalhadores e trabalhadoras do Arquivo Público do Estado do Maranhão, sempre diligentes no atendimento aos pesquisadores. Agradeço também ao ISER e à Associação Basiléia pelo envio de fontes fundamentais para este trabalho, ao LIBER (UFPE) e ao SPN pela acolhida durante a pesquisa e disponibilização dos seus acervos. À Academia de Letras, ao Instituto Histórico-Geográfico e à Diocese de Garanhuns, à Secretaria de Cultura de Canhotinho pela atenção e diligência dos seus membros e funcionários a este pesquisador peregrino.

Porém, alguns nomes, não poderia deixar escapar. À Marcone Bezerra, Evandro Souza, João d'Eça, pesquisadores do protestantismo no Maranhão, além de Rafaelle Custódia, Micheline Reinaux e João Marcos Leitão, pesquisadores do protestantismo em Pernambuco, pelo compartilhamento de fontes e encaminhamento de entrevistas.

Quanto a estas, jamais seria suficiente agradecer: a David Gueiros Vieira (*in memorian)* e Edijéce Martins Ferreira, pela disponibilidade paciente e preciosa contribuição. Aos amigos que estiveram comigo nesta jornada: o meu orientador Wilton Silva, pela inspiração, direção e seriedade acadêmica; Emanuel Pacheco, parceiro de discussões já de longa data, pela leitura atenta das primeiras versões deste trabalho; à Loyde Anne, minha esposa, amiga e companheira, por compartilhar comigo as agruras e aventuras da pesquisa e da produção do conhecimento, sem você nada seria possível.

Por fim, à CAPES pelo essencial fomento desta pesquisa.

A vida acaba, mas renasce nos sonhos
de quem vai e nos dos que ficam
Calderón de la Barca

Vi ainda debaixo do sol que não é dos ligeiros o prêmio, nem dos valentes, a vitória, nem tampouco dos sábios, o pão, nem ainda dos prudentes, a riqueza, nem dos inteligentes, o favor; porém tudo depende do tempo e do acaso.
Eclesiastes 9:11.

VÉRAS, Rogério de Carvalho. **O arquiteto das orquídeas**: trajetória e memória de George William Butler, médico e missionário protestante no Nordeste da aurora republicana (1883-1919). 2018. 391 p. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2018.

RESUMO

Esta pesquisa trata da trajetória e da memória de George William Butler (1853[?]-1919), médico e missionário protestante que viveu no Nordeste do Brasil em fins do século XIX e início do XX, período de transformações como a crise da influência da Igreja Católica, crise da Monarquia e a implantação do regime republicano. Privilegia-se o biográfico como meio de interpretação da realidade social e histórica, cujo objetivo foi compreender como um indivíduo, agente de uma religião minoritária, vivenciou as transformações macrossociais da secularização da sociedade, percebendo o seu papel neste processo que desembocou na separação Igreja e Estado e na legitimação da pluralidade religiosa, bem como a importância dos protestantes no processo de reconfiguração do espaço público. Por se tratar de uma trajetória permeada por uma memória institucional, empreende-se um estudo sobre a memória deste personagem, procurando compreender suas lógicas, coerções e esquecimentos; os processos de construção, reconstrução, disputas e reprodução da memória de George Butler, com diferentes usos em projetos de intervenção no espaço público por grupos protestantes política e ideologicamente diferentes. Utiliza-se diversos tipos de fontes: os relatórios de George Butler, de sua esposa, Rena Butler, e de seus aliados; os jornais das cidades de São Luís, Recife, Garanhuns e Canhotinho, além de jornais eclesiásticos, atas de reuniões eclesiásticas e as biografias sobre George Butler; imagens e fotografias divulgadas pelos missionários, especialmente as divulgadas pelo casal Butler; fontes da cultura material como o mausoléu edificado em homenagem a George Butler e a arquitetura das igrejas presbiterianas em São Luís, Recife e Canhotinho construídas por ele; fontes orais por meio de entrevistas com os primeiros biógrafos de George Butler, com fiéis das igrejas e moradores das cidades de Garanhuns e Canhotinho. Reconhece-se novas facetas desse personagem (o polemista, o filantropo, o arquiteto), que complexificam as imagens consagradas pela memória oficial, assim como realocam o papel da esposa como um sustentáculo financeiro da sua missão pela exportação de orquídeas. Compreende-se que a vida de George Butler foi reelaborada na escrita dos biógrafos, de forma a adequar-se aos interesses institucionais de reforço e divulgação de valores e práticas vinculadas a ortodoxias doutrinárias conservadoras. Evidencia-se assim um perfil de agente eclesiástico gerado pelo anseio de auto-identificação dos atuais dirigentes institucionais com seus heróis do passado e de oferecer às futuras gerações um exemplo a ser seguido.

Palavras-chave: Butler, George William Butler, 185?-1919. Igreja e Estado. Pluralismo religioso. Memória. Secularização. Protestantismo.

VÉRAS, Rogério de Carvalho. **The architect of the orchids**: trajectory and memory of George William Butler, physician and protestant missionary in the Northeast in the emergence of the republic in Brazil (1883-1919). 2018. 391 p. Thesis (Doctorate in History). – São Paulo State University (UNESP), School of Science, Humanities and Languages, Assis, 2018.

ABSTRACT

This research deals with the trajectory and memory of George William Butler (1853[?]-1919), a physician and protestant missionary who lived in Northeast Brazil in the late nineteenth and early twentieth centuries, a period of transformations such as the crisis of influence of the Catholic Church, crisis of the Monarchy and the implementation of the republican regime. The biographical is taken as a means of interpreting social and historical reality, whose purpose was to understand how an individual, an agent of a minority religion, experienced the macrossocial transformations of the secularization of society, perceiving his role in this process that led to the separation of Church and State and the legitimation of religious plurality, as well as the importance of protestants in the process of reconfiguration of the public space. Since such a trajectory permeated by an institutional memory, a research on the memory of this personage is undertaken by trying to understand its logics, coercion and forgetfulness; the processes of construction, reconstruction, disputes, and reproduction of George Butler's memory, with different uses in projects of intervention in the public space by politically and ideologically different protestant groups. Various sources are used: reports of George Butler, his wife, Rena Butler, and his allies, newspapers of the cities of São Luís, Recife, Garanhuns and Canhotinho, as well as ecclesiastical journals, minutes of ecclesiastical meetings, and biographies about George Butler; images and photographs released by the missionaries, especially those released by Mr. and Mrs. Butler; sources of material culture such as the mausoleum built in honor of George Butler and the architecture of the Presbyterian churches built by him in São Luís, Recife and Canhotinho; oral sources through interviews with the first biographers of George Butler, with believers of the churches as well as residents of the cities of Garanhuns and Canhotinho. New facets of this personage (the polemicist, the philanthropist, the architect) are recognized, which complicates the images consecrated by the official memory, as well as reallocate the role of the wife as a financial support of their mission by exporting orchids. It is understood that George Butler's life was rewritten in the writings of biographers in order to adapt it to the institutional interests of reinforcement and dissemination of values and practices linked to conservative doctrinal orthodoxies. A profile of the ecclesiastical agent is built by the search for self-identification of the current institutional leaders with their heroes of the past, and to offer an example to future generations of ecclesiastical agents.

Keywords: Butler, George William Butler, 185? -1919. Church and State. Religious pluralism. Memory. Secularization. Protestantism.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Fiéis reunidos no dia da inauguração do novo templo presbiteriano de Canhotinho-PE 55

Figura 2: Mausoléu do Dr. Butler. 57

Figura 3: Púlpito da Igreja de Canhotinho, com a placa em homenagem a Né Vilella. 62

Figura 4. Túmulo de George Butler, 1928 99

Figura 5: Cidades brasileiras onde havia missionários do Comitê de Nashville, em 1904 ... 106

Figura 6: Mapa do "Campo de Pernambuco" em 1895 195

Figura 7: Fachada da casa do Dr. Butler 197

Figura 8: Capa da revista *The Missionary Survey* 200

Figura 9: Ciência e Caridade, Pablo Picasso, 1897 204

Figura 10: "Vendedor de ervas", também chamado de "Raizero", tipo comum nas feiras de Garanhuns. 219

Figura 11: Caetano Vidal 243

Figura 12: Enoch's Hospital; (abaixo) Caetano Vidal e George Butler 243

Figura 13: Grande família aristocrática e os Butlers 244

Figura 14: Sr. e Sra. Butler e brasileiros "nativos" 259

Figura 15: Templo da Igreja Presbiteriana de São Luís-Ma. 271

Figura 16: "Planta da Cidade de São Luiz" de 1912. No centro da imagem, a Praça da Alegria. 276

Figura 17: Igreja Presbiteriana do Recife, 1914 280

Figura 18: Igreja Anglicana de Saint-Martins 283

Figura 19: Planta da Cidade do Recife (1906). Posição do templo (destaque em azul). 285

Figura 20: Primeira residência dos Butlers, clínica e "igreja" em Canhotinho 286

Figura 21: O casal Butler em 1901 288

Figura 22: Dna. Rena Butler. 288

Figura 23: Igreja Presbiteriana de Garanhuns, 1909. 306

Figura 24: Igreja Presbiteriana de Canhotinho, em 1922. 309

Figura 25: Hospital de Canhotinho construído pelo Dr. Butler. 312

Figura 26: Circulação de pessoas à frente do Hospital 312

Figura 27: Interior do hospital antes e depois da reforma. 313

Figura 28: Capa do jornal *Norte Evangélico* de 25 de junho de 1919. 327

Figura 29: Cartaz comemorativo dos 118 anos de presbiterianismo no agreste pernambucano 331

Figura 30: Capa do livro *A Bíblia e o Bisturi* 360

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Teses e dissertações sobre protestantismo e biografias de protestantes ..... p. 37

Quadro 2: Gênero, estado civil e escolarização dos membros da Igreja Presbiteriana de Canhotinho (1910-1920) .....p. 226

Quadro 3: Local de residência e origem religiosa dos membros da Igreja Presbiteriana de Canhotinho (1910-1920) .....p. 226

Quadro 4: Profissões dos membros da Igreja Presbiteriana de Canhotinho (1910-1920) ..... p. 226

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

APEM – Arquivo Público do Estado do Maranhão

ABU – Aliança Bíblica Universitária

BPBL – Biblioteca Pública Benedito Leite

CBE – Congresso Brasileiro de Evangelização

CEB – Confederação Evangélica Brasileira

CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação

CEHILA – Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina

CIIC – Conselho Internacional de Igrejas Cristãs

CMI – Conselho Mundial de Igrejas

FTL – Fraternidade Teológica Latino-Americana

IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil

IPI – Igreja Presbiteriana Independente

IPC – Igreja Presbiteriana de Canhotinho

ISAL – Igreja e Sociedade na América Latina

ISER – Instituto Superior de Estudos da Religião

LIBER – Laboratório de Tecnologia da Informação

PCUS – Presbyterian Church in the United States

PCUSA – Presbyterian Church in the United States of America

PHS – Presbyterian Historical Society

SPN – Seminário Presbiteriano do Norte.

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **13**

1. DOIS SEPULTAMENTOS, UM MONUMENTO **55**
1.1 DO RITO AOS SÍMBOLOS 60
1.2 O UNIVERSO DAS CRENÇAS 74
1.3 DO RITO À SOCIEDADE 85
1.4 DO RITO À MEMÓRIA 95

2. GEORGE BUTLER, O PROTESTANTISMO E O CATOLICISMO: AS CONTROVÉRSIAS NA PLURALIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO **103**
2.1. A MISSÃO PRESBITERIANA NO NORDESTE 104
2.2. GEORGE E RENA BUTLER 108
2.3. DA "REFORMA CATÓLICA" AO "PROTESTANTISMO ENTRE NÓS" 120
2.4. PROTESTANTES *VERSUS* ULTRAMONTANOS 125
2.4.1. O início dos conflitos 125
2.4.2. Amizades e inimizades 129
2.4.3. Controvérsias com ultramontanos 134
2.4.4. Secularização no enterro 149
2.5. GEORGE BUTLER E OS SIGNIFICADOS DO "15 DE NOVEMBRO". 155
2.6. UM ROSÁRIO DE DORES 168
2.7. GEORGE BUTLER X FREI CELESTINO: DA CATEDRAL AOS JORNAIS PERNAMBUCANOS 178

3. UM "MÉDICO AMADO" ENTRE CORONÉIS, JAGUNÇOS E EPIDEMIAS **195**
3.1. O QUE SIGNIFICAVA SER UM "MEDICAL MISSIONARY"? 198
3.2. A LUTA PELA IDENTIDADE 205
3.3. CORONÉIS, JAGUNÇOS E EPIDEMIAS 214
3.3.1. Ser médico no Brasil, entre a ciência e a magia 217
3.3.2. Ser médico no Brasil, entre a caridade e o poder 230
3.3.3. A Igreja, a escola e o hospital: civilização e clientelismo 249

4. CASTELOS DE ORQUÍDEAS: ARQUITETO OU JARDINEIRO? **263**
4.1. O "INGLÊS DOIDO" E O TEMPLO DE SÃO LUÍS 265
4.2. "EM PROEMINENTE VISÃO": O TEMPLO DO RECIFE 278
4.3. "THE BODES ARE COMING": A TRÍPLICE MISSÃO EM CANHOTINHO 285
4.3.1. "Um exército em si mesma" 287
4.3.2. O espaço público e a Igreja Católica em Canhotinho 294
4.3.3. A escola 298
4.3.4. Os templos 305
4.3.5. O Hospital 312
4.4. A MEMÓRIA DAS EDIFICAÇÕES 315

5. "MÉDICO E MISSIONÁRIO, PREGADOR CHEIO DE UNÇÃO E DE ABNEGAÇÃO": NARRATIVAS, NARRADORES E A MEMÓRIA DE GEORGE WILLIAM BUTLER **323**
5.1. UM MONUMENTO EM TEXTOS E IMAGENS 326
5.2. O HERÓI CIVILIZADOR 335
5.2.1 Conjuntura institucional 337
5.2.2 Contexto social 340
5.2.3 Os sentidos da obra 342

5.3. O SERVO IDEAL 349
5.3.1 Condições de produção 350
5.3.2 O contexto social, conflitos e conciliações teo-ideológicas 353
5.3.3 Os sentidos da obra 358
5.4. MEMÓRIA ORTODOXA 361
CONSIDERAÇÕES FINAIS 365
FONTES 371
REFERÊNCIAS 375
ANEXO I – MARCOS CRONOLÓGICOS DA VIDA E MEMÓRIA DE GEORGE WILLIAM BUTLER 389

INTRODUÇÃO

O título

"Talvez nunca tenha havido no norte do Brasil homem tão amado e ao mesmo tempo tão odiado como George W. Butler"[1], assim escreveu Calvin Porter sobre o seu companheiro de Missão[2] no Norte[3] do país.

O médico e missionário norte-americano George William Butler (1853[?]-1919)[4] viveu por 36 no Brasil (1883 a 1919), nos tempos movimentados da transição republicana. Entre idas e vindas à terra natal, estabeleceu-se em dois estados do Nordeste[5], no Maranhão (1885-1892) e em Pernambuco (1893-1919), onde fixou residência em Canhotinho-PE por 22 anos, em um dos seus morros, o Alto da Parasita. O exotismo do nome ainda hoje se atribui ao comércio de orquídeas feito pela esposa, Dna. Mary Rena Humphrey Butler. Como se sabe, as orquídeas crescem sobre os caules de outras plantas e árvores, e por isso em muitos lugares do interior do Brasil são chamadas de "parasitas".

---

[1] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919.

[2] Refiro-me a *North Brazil Mission* (Missão ao Norte do Brasil), braço missionário da *Presbyterian Church in the United States* (PCUS), conhecida entre os historiadores do protestantismo brasileiro como a "Igreja do Sul". Abrangia como sua área de atuação os estados da atual região Nordeste e Norte do Brasil.

[3] Era como "Norte" que os primeiros missionários se referiam à região, até porque o zoneamento geográfico que criou a atual Região Nordeste só foi estabelecido em 1969. Antes disso, na linguagem comum a região era o "Norte" do país. O nosso protagonista, George Butler, residiu nos estados do Maranhão, Pernambuco e, por nove meses de estudos, na Bahia; há nas fontes informações de que ele peregrinou como missionário e médico nos estados do Piauí, Paraíba, Alagoas e Bahia, estados que compõem o atual Nordeste.

[4] As fontes quanto ao ano de nascimento de George Butler: Dna.Rena Butler em uma de suas cartas biográficas sobre o marido já falecido, informa que ele nasceu em 12 de julho de 1954. Por sua vez, o próprio George Butler em diferentes ocasiões informou datas distintas para ao seu nascimento. Em um pedido de passaporte feito em 23 de dezembro de 1918, ele informa que seu nascimento se deu "on or about the 12 day of July, 1855", dado que está manuscrito num formulário assinado por Butler. Anos antes, em um documento de 25 de maio de 1910 do consulado dos Estado Unidos em Pernambuco, ele pôs no formulário "July 12, 1953" como a data de seu nascimento. Essas dissonâncias se repetem em seus biógrafos anteriores. David Gueiros Vieira (1960, p. 36) e Meyves Rodrigues et. al. (2015, p. 34) datam no ano de 1954; já Edijéce Martins (2007, p.18), afirma o ano de 1853 como o de seu nascimento. O que é comum a todas as fontes é apenas o dia do nascimento, 12 de julho.

[5] Preferi utilizar este termo, desde o título e na sequencia deste trabalho, a fim de facilitar ao leitor contemporâneo a compreensão do recorte geográfico de atuação do nosso personagem. Isto não significa que esta pesquisa compartilha das representações de homogeneidade cultural e\ou ambiental que sobrecarregam a palavra "Nordeste". Como nos ensina Albuquerque Junior (2011), o termo designa mais que um território ou região, é, sobretudo, uma construção imagético-discursiva produzida pela literatura, pela ciência social, pelas artes plásticas, cinema etc, na primeira metade do século XX para se constituir enquanto espaço da negação, o Outro do sul que se industrializava e modernizava, enquanto o Nordeste estancava no saudosismo e na tradição para atender aos interesses simbólicos de uma oligarquia rural decadente. Reconheço, entretanto, que ao optar por subsumir contextos e espaços tão distintos que vão do Maranhão à Bahia sob o mesmo designativo corre-se o risco de reproduzir tais representações homogeneizadoras. Para evitá-las procurei destacar, por meio das descrições e análises dos contextos e sociedades ao longo do texto, as singularidades e distinções de cada estado, com suas capitais e seus interiores.

Talvez seja uma dessas ironias da história que o protestantismo trazido pela família Butler[6] ao interior pernambucano tenha florescido em meio e em grande parte por causa das parasitas. Não é difícil imaginar o que significou a presença daqueles gringos – com sua nova religião, seus cânticos, suas vestes, seus comportamentos e sua fala engrolada –, para uma população sertaneja formada sob séculos de um catolicismo pouco oficial. Exotismo, atração, curiosidade? Dentre as respostas possíveis, não poderia reagir como um organismo percebendo-se invadido por um corpo estranho?[7] Os codinomes de "nova-seita", "frei-bodes" e "bodes" dado aos protestantes, identificando-os mesmo com algo demoníaco, registraram essa rejeição e auto-defesa das populações do interior nordestino à nova religião.

Apesar da hostilidade que uma sociedade (ou boa parte dela) pode dispensar a quem considera parasita, foi ali distante da capital, onde o sertão abarcava tudo a que o olhar civilizado se opunha, que o casal Butler ergueu uma fortaleza protestante de ferro e concreto: edificou uma igreja[8], uma escola e um hospital. George Butler os chamou de Fé, Esperança e Caridade[9], nomes que sugerem que os três edifícios, mais do que concreto, eram símbolos do tipo de influência e serviço que a nova religião acreditava ser capaz de difundir, mesmo nos lugares considerados mais "bárbaros"[10], como também, apontam para a forma como o nosso biografado procurou adaptar-se às condições de vida daquele contexto.

---

[6] George e Rena Butler tiveram sete filhos nascidos durante a carreira missionária: George (1884), Grace (1888), Humphrey (1890), Janette (1892), Rena (1896), Hilda (1902), Helena (1903)

[7] O protestantismo como um cisto, um corpo estranho, é uma interpretação já tradicional na historiografia do protestantismo na América Latina e Brasil, na qual por exemplo, tem-se a afirmação de Mendonça e Velasquez: "De certo modo o protestantismo histórico brasileiro de origem missionária tende a reproduzir, no interior de suas comunidades, os traços da religião civil norte-americana, o que contribui para aprofundar o vazio existente entre ele e a sociedade [...], que o recebe como elemento estranho e, por esse fato, o aprisiona em bolsões isolados e estanques, como faz qualquer organismo ao se defender de intrusos" (2002, p. 14). Creio que o acompanhamento da vida de George Butler pode contribuir no questionamento dessa interpretação ainda predominante.

[8] No protestantismo, "Igreja" é a assembleia dos crentes batizados e professos juntamente com seus dependentes menores e que não estão sob exclusão da comunhão por alguma falta com a doutrina ou com o padrão de comportamento requerido aos fiéis. Ao longo deste texto, exceto quando não transcrita da fonte original, utilizo "Igreja", com "I" maiúsculo, para referir-me à instituição ou à congregação dos fiéis e "igreja", com "i" minúsculo, para designar o espaço físico de reunião.

[9] A informação está em um esboço biográfico escrito por W. G. Neville, intitulado "Geo. Wm. Butler". Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo Presbyterian Historical Society (PHS).

[10] É uma das expressões utilizadas pelos primeiros missionários do interior pernambucano para designar a excessiva violência da população e a fragilidade do controle por parte das autoridades policiais que haviam naquela região. Um exemplo está numa carta de George Butler explicando sobre os motivos da sua ida para Garanhuns: "a year ago a member of Recife church begged me to visit this place, and his stories of the rusticity and semi-barbarity of Garanhuns led me and Mrs. Butler to come." [um ano atrás um membro da igreja de Recife pediu-me para visitar este lugar, e suas histórias de rusticidade e semi-barbaridade de Garanhuns levaram-me e a senhora Butler a virmos]. *The Missionary*, novembro de 1895, p. 515.

Observação: Todas as traduções deste trabalho são de minha responsabilidade. As citações extraídas de fontes primárias e periódicos em língua inglesa foram disponibilizadas nas notas de rodapé. Como foram muitas, utilizei

Dessa história, resta-nos um legado de "pedra e cal"[11] consagrado à memória do médico e missionário, mas cuja existência deve-se em grande parte à efemeridade das flores e ao esforço silencioso, quase invisível, de Dna. Rena Butler no cultivo e venda de orquídeas. Sem o registro popular de nomear o local das edificações protestantes[12] como Alto da Parasita, talvez não teríamos percepção da importância das orquídeas de Dna. Rena no sustento do conjunto arquitetônico e dos empreendimentos missionários do marido.

Dessa forma, a escolha do título objetivou destacar, desde o início, a importância de Dna. Rena Butler nesta missão no interior pernambucano. Como tantas outras que foram escondidas (quase esquecidas) por trás dos monumentos erguidos (em letras ou em mármore) aos seus maridos, pioneiros do protestantismo no Brasil, Dna. Rena foi mais que um simples apêndice da missão do esposo. Por essa razão, uma das tarefas dos atuais historiadores é repensar a importância dessas mulheres e de outras misionárias[13] no processo de implantação e expansão destas Igrejas no Brasil. Observar atentamente o casal Butler pode contribuir na releitura do lugar das mulheres na história do protestantismo brasileiro.

Outra indicação do título diz respeito ao objetivo da pesquisa de relacionar a memória e a trajetória de George Butler. Chamo atenção para o fato de que Butler, por onde passou, deixou construções – edificou quatro templos, um hospital e uma escola –, o que indica uma preocupação em solidificar a presença protestante no espaço público e, embora não explicitamente, perenizar a valorização de sua obra e memória.

Decorre daí a proposta de compreender o papel desempenhado por um agente protestante no processo de redefinição do espaço público na transição republicana. Isto significa estudar uma vida implicada em uma missão religiosa, num período de profundas mudanças políticas, culturais e sociais na vida brasileira. Mas também estudar uma vida que ultrapassou sua existência física, estendendo-se enquanto memória que sofreu diferentes processos de

---

a tradução em português no decorrer do texo a fim de dar maior fluência à leitura, mas se observar o texto original nas notas, o leitor pode avaliar em que medida tal tradução não se constituiu uma traição, como é sabido.

[11] Expressão típica entre os estudiosos do patrimônio para se referir ao patrimônio arquitetônico material.

[12] Preferi utilizar o termo "protestante" para designar o grupo ou a religião entre os séculos XIX-XX, do que evangélico (termo que passa a ser mais usado a partir de meados do século XX) ou reformados (também comum nos trabalhos sobre o protestantismo). Neste último caso, concordo com Tabuco (2016, p. 54) de que "a expressão é reivindicada pelas igrejas calvinistas na Europa e, no Brasil, particularmente pelos presbiterianos". Para estes, atualmente, o termo "reformado" ou "fé reformada" passou a ser utilizado como signo de distinção identitária em relação a outros grupos evangélicos no Brasil.

[13] Há na historiografia protestante, como bem observou Loyde Veras (2017, p. 108): "uma diferenciação entre a categoria 'missionária', atribuída a mulheres solteiras que desenvolveram seu trabalho independente da figura masculina – de um marido –, e a categoria 'esposa de missionário' que, independente de suas funções fora do lar e apesar de também serem consideradas 'missionárias', têm suas biografias construídas a partir da figura de seus maridos, sobre as representações de esposa, auxiliar do marido, dona de casa, mãe, cuidadora, educadora, sobre os referenciais de uma mulher burguesa do século XIX."

(re)elaboração ao longo do século XX, com usos vinculados a diferentes grupos, ideais e projetos protestantes de ação no espaço público.

A George Butler reserva-se um lugar de destaque na memória dos protestantes brasileiros, especialmente no Nordeste do país, tendo sua obra religiosa e assistencial sido objeto de ressignificações. Todavia, o nosso personagem não é o único a ultrapassar, em sua época, os limites de uma ação estritamente religiosa, agregando a ela outras iniciativas de serviço social protestante. Com efeito, o serviço social, principalmente por meio da construção de escolas e hospitais, foi parte de uma estratégia mais ampla das missões e que se intensificou após a separação entre a Igreja Católica e o Estado na República. Com a ampliação e consolidação de suas ações e instituições, os protestantes buscavam não só garantir fundamentos sólidos à sua presença na sociedade brasileira como também conquistar, perante os agentes políticos, seu reconhecimento como religião e não como seita.

Esse embate pelas classificações expõe que no final do Império e início da República esteve em aberto uma disputa pela reconfiguração do espaço público e pela redefinição do lugar das instituições religiosas na nova ordem republicana. Como lembra Paula Montero (2012, p. 176), "a esfera pública não pode ser pensada, portanto, como um espaço vazio... ela deve ser tratada como um *fluxo de interações discursivas* que carregam as incertezas, as aspirações, os medos e as esperanças de falantes e ouvintes". Deste modo, entendo a noção de espaço público como também se constituindo por meio do debate aberto entre agentes religiosos (representantes de uma instituição) e não religiosos.

Nesse ponto, a noção de *controvérsia*, ainda segundo Paula Montero, torna-se um recurso heurístico para superar os limites existentes na noção de campo da obra de Pierre Bourdieu: "O conceito de *controvérsia* nos permite observar as manipulações de diversas formas discursivas por diferentes agentes sem necessidade de supor que eles estão todos disputando no interior de um mesmo campo e manejam visões de mundo de um só campo". (MONTERO, 2012, p. 178). Por conseguinte, para entender os conflitos e debates sobre a reconfiguração do espaço público, não basta considerar apenas a disputa entre agentes das instituições religiosas pelo monopólio da salvação, é necessário inserir agentes de outros campos de poder. Dessa forma, a noção de espaço público como alvo e campo das batalhas dos discuros sobre religião permite ampliar a percepção das relações que ela mantem com outros campos de poder, e observar como os agentes religiosos servem-se dos meios e linguagens do campo político, midiático, filantrópico etc.

Tais considerações, com efeito, impõe-nos a tarefa de conhecer, em linhas gerais, os desenvolvimentos do espaço público entre o final do século XIX e o início do XX.

A introdução do protestantismo missionário no Brasil, na segunda metade do século XIX, foi coetâneo a mudanças significativas na geopolítica global: o surgimento de novas potências na Europa que passaram a desempenhar um papel imperialista rival aos ingleses. Nas Américas, ocorreu a ascenção dos Estados Unidos "considerados como um modelo de país jovem e empreendedor" (NEVES, 2003, p. 20). Entre 1867-1915, os Estados Unidos entram na corrida imperialista com a instalação de bases militares ou ocupação de diferentes áreas no continente americano e no Pacífico. "O mapa político do mundo passa a ser outro, e o Brasil nele continua inscrito como país dependente e periférico, mas não mais exclusivamente na área de influência inglesa" (NEVES, 2003, p. 20).

Para parte dos grupos liberais, o protestantismo era uma religião esclarecida e moderna, representativa das forças capitalistas centrais, especialmente da Inglaterra e do emergente Estados Unidos, em antagonismo direto com o catolicismo. Muitos destes liberais viam o catolicismo no Brasil como responsável pela perpertuação do obscurantismo intelectual e o atraso das formas políticas, jurídicas e econômicas do país[14]. Estes liberais acolheram com entusiasmo os missionários protestantes e, se não receberam a fé protestante por convicção, o fizeram por "conveniência e interesse de representar parte da modernidade da época" (SANTOS, 2010, p. 108)

As últimas décadas do oitocentos marcam a crise da estrutura política e econômica do Império assentada na mão de obra-escrava, na concentração da propriedade da terra, na economia voltada para a agro-exportação e no regime do padroado. Desde a década de 1870, acentuaram-se os conflitos da monarquia com o clero católico pelos limites do poder do Imperador nas questões de fé da Igreja Católica, cujo exemplo máximo foi a conhecida Questão Religiosa (1873). Por outro lado, a abolição da escravidão (1888) lançou os grandes oligarcas escravocratas, a principal força social de sustentação da monarquia, à aproximação com os republicanos, ao mesmo tempo em que uma nova classe de proprietários, de mentalidade mais empreendedora e capitalista, ascendia nas novas zonas cafeeiras do oeste paulista servindo-se da mão de obra livre imigrante.

Ao lado das mudanças nas relações de poder dos grupos sociais, acorria uma avalanche de novos ideais (além de novas religiões como o espiritismo e o protestantismo): liberais, positivistas, anticlericais, republicanos etc., possibilitaram um contexto crítico à ordem política. Vários intelectuais, juristas, políticos e maçons alinharam-se a diferentes grupos político-

[14] O principal desses ideólogos foi o parlamentar Aureliano Candido de Tavares Bastos. Ver Pereira (2012) e Vieira (1996, p. 95-112).

ideológicos, cujo ponto em comum era o ataque à Monarquia e à Igreja Católica. O lançamento do Manifesto Republicano em 1870 intensificou a propaganda republicana. Por fim, a abolição da escravidão e a instabilidade da base parlamentar da monarquia, levaram estes grupos críticos (liberais, republicanos etc.) a aliarem-se aos grandes proprietários ex-escravocratas e militares positivistas na execução do golpe militar de 15 de novembro de 1889, que ficou conhecido como a Proclamação da República.

> O advento da República foi de fundamental importância para que os protestantes se organizassem e constituíssem sentidos para o culto em meio a uma cultura adversa. O estado laico e a separação entre Igreja e Estado proporcionaram novo impulso para as correntes ideológicas e políticas, as crenças e as posturas sociais outrora contidas pela monarquia e pela Igreja Católica [...]. Os protestantes aproveitaram os espaços deixados pelo fim do culto oficial acentuando as ações evangelizadoras da população, ampliando suas instituições como escolas, seminários, hospitais, sociedades bíblicas, editoras e publicações. Os estratos mais baixos e médios acolheram a fé protestante na sua ênfase na salvação, na Bíblia como escritura sagrada e na simplicidade do ritual do culto. As conversões aconteciam pela via de uma mensagem que propunha a mudança da moral e dos costumes e a apropriação de um outro modo de experimentar o sagrado, diferenciado das práticas católicas, africanas e indígenas. (SANTOS, 2010, p. 109)

Nesse espaço público da aurora republicana[15], a maioria das igrejas protestantes já havia se estabelecido, criado instituições de ensino, imprensa própria, hospitais, entidades não eclesiásticas, possuía membros ou simpatizantes bem posicionados no campo político e intelectual. Nesse mesmo período, a Igreja Católica adaptava-se aos novos limites políticos impostos pela República e logo retomava sua força no processo de reconquista do espaço público por meio do seu alargamento institucional. Entre 1889 e 1930 houve um expressivo aumento do número de arquidioceses, dioceses e do clero com o incentivo ao estabelecimento de religiosos e religiosas estrangeiras (HERMAN, 2003, p. 125).

Não por acaso, todas as conquistas protestantes após a República sempre tiveram no horizonte as ameaças de recatolização do Estado – e de certa forma, os avanços protestantes eram um esforço de responder às investidas católicas sobre o Estado – surgidas desde a primeira década pós-proclamação e cujo auge se deu no período getulista dos anos 1930 e na Constituição de 1932[16]. Deste modo, para os agentes protestantes, a consolidação das suas instituições e do seu papel na sociedade era ainda uma tarefa inacabada e a despender muito

[15] Na mitologia greco-romana, Aurora era a deusa que voava pelos céus anunciando o novo amanhecer. A figura mítica é sugestiva para os propósitos deste trabalho de discorrer não só sobre os anos iniciais da República no Brasil, mas também sobre o período anterior, da crise final do Império na década de 1880, onde já se anunciava os primeiros sinais de uma nova época, bem como o papel do protestantismo na construção desse novo período.

[16] Sobre o tema ver Reily (2003, p. 228-231).

esforço político e ideológico. Portanto, a questão de como o Estado (democrático e republicano) e a Igreja (ou religiões, além da Católica Romana) se articulariam após séculos de aliança revolvia-se num campo de incertezas e disputas simbólico-políticas-legislativas. [17]

Em paralelo, o nascente Estado Republicano enfrentava a primeira década com uma série de instabilidades e contestações: as reações de monarquistas; os conflitos entre liberais e positivistas pela formatação do novo regime; a crise do encilhamento com a desvalorização da moeda; a indisciplina e animosidade entre as corporações armadas (Exército, Marinha e Polícia); e o surgimento de movimentos religiosos populares, conhecidos como messiânicos, que "acusavam o governo de tirania e ditadura" (FLORES, 2003, p. 65 e 66).

Assim, os anos iniciais da República foram palco de incertezas e possibilidades tanto no campo político quanto religioso. Neste último, em razão da disputa em aberto sobre a legitimidade de outras religiões perante o Estado, o que significava obter reconhecimento social e legal como igreja recusando os epítetos de seita ou charlatanismo (nisso, espíritas e protestantes partilharam do mesmo objetivo).

Para o olhar da Igreja Católica, o agravante no caso do protestantismo, além de ser o principal concorrente religioso, é que seus agentes jamais esconderam que legitimidade estatal e reconhecimento social conjugavam-se ao propósito de influir nos destinos da sociedade e do Estado, ainda que por meio de uma teodiceia secularizada; isto é, a ideia de progresso que à época era frequentemente, no discurso de alguns de seus defensores, vinculada ao *espírito protestante*.

Nesse contexto de redefinições e incertezas, temos George Butler agindo localmente na reconfiguração do espaço público e em condições de aglutinar aliados para a tarefa do reconhecimento político, especialmente em rincões onde ideais modernos de tolerância ainda não haviam se firmado e as lutas simbólicas acarretavam riscos de vida. Nesse sentido, a sua dupla inserção social, como médico e como missionário protestante, foi sua força por atrair aliados, mas também sua fraqueza.

Se por um lado, o que ele realizou e construiu visava solidificar o protestantismo e perpertuar a memória de suas obras, por outro, essas obras tinham na sua base, tal qual a vida humana, a transitoriedade das orquídeas. É sabido que as orquídeas são flores muito valorizadas, cuja principal característica está na diversidade de cores e formas. Assim, embora

[17] Alguns autores brasileiros, na esteira de críticos-revisores da noção de secularização/secularismo como Talal Assad (2003), têm retomado em novas bases o problema da secularização na sociedade brasileira e repensado a especificidade do arranjo do nosso espaço público republicano como rearticulação, e não exclusão da religião, no interior de um espaço público secularizado. Duas referências principais da sociologia brasileira nesse tipo de análise é Paula Montero (2009, 2012) e Emerson Giumbelli (2002, 2003, 2008).

requeiram cuidados que poucos são capazes de dar, sua beleza e diversidade acabam por atrair amantes e consumidores de flores. Porém, caso estes sejam pouco afeitos a tais cuidados, como geralmente ocorre, é bem provável, rapidamente após seu auge, levar uma orquídea à morte ou à inexpressividade de suas flores. Mas também é conhecida sua resiliência, quando aparentemente mortas, elas são capazes de renascer sob novas condições.

A singularidade de George Butler como médico humanitário, benfeitor dos pobres e doentes, fez-se sua beleza e fragilidade. A beleza de possibilitar uma expressão da fé e práticas protestantes próprias, uma variante em cores e formas (e não um mero trans-plante) ajustada ao solo da vivência daqueles fiéis que acolherem a nova fé. Mas, igualmente, sua fragilidade por mirá-lo, talvez mais do que aos outros companheiros de missão, com a hostilidade de diferentes inimigos, dentre os quais, principalmente, o clero católico.

Como dito acima, desde os primeiros anos da República, a Igreja Católica atuava para retomar sua influência na sociedade e perante o Estado. A aplicação desses objetivos no sertão pernambucano teve efeitos dramáticos para o médico-missionário e seus seguidores, o que explica aquela síntese da vida do nosso personagem, colocada no início desta introdução – de "homem tão amado e ao mesmo tempo tão odiado", como o descreveu Calvin Porter.

O nosso protagonista era um estrangeiro vivendo no limite entre o amor e o ódio, a hospitalidade e a hostilidade, uma singularidade que se vinculou tão intrinsecamente ao sucesso da obra que nenhum outro conseguiu prossegui-la. Como um "arquiteto de orquídeas", ergueu imponentes edifícios que escondiam a fragilidade e a brevidade desse empreendimento missionário nos sertões, reveladas somente após o desaparecimento do seu construtor e o declínio dessa fortaleza protestante no Alto da Parasita. Restaram, por décadas, algumas flores, muitas ruínas e parcas memórias.

O objeto de pesquisa

George William Butler era um jovem médico recém-formado, com cerca de 30 anos de idade, quando se voluntariou às missões estrangeiras. Ele se apresentou ao *Executive Committee of Foreign Mission*, órgão missionário da sua Igreja, a *Presbyterian Church in the United States* (PCUS), sediado em Nashville, estado do Tennessee-EUA. Foi esta junta missionária[18], conhecida no Brasil como o Comitê de Nashville, que enviou o jovem médico para Pernambuco

[18] Conforme definição de Ester Fraga Nascimento (2007, p. 60): "As missões eram organizações administrativas, muitas delas denominadas de Juntas, pertencentes a um conjunto de comunidades religiosas, sendo constituídas em sociedades, com o objetivo de manter a propaganda evangélica no país e no estrangeiro, ou em comissões oficiais criadas pela autoridade eclesiástica das comunidades para a divulgação da fé."

em 1883, apostando que "sua dupla capacidade de professor e médico"[19] seria uma importante aquisição para aquela missão iniciada ali dez anos antes[20].

Em primeiro plano, esta pesquisa trata da trajetória deste médico e missionário, servindo-se do biográfico para propor uma interpretação da realidade social e histórica. Dessa forma, ao estudar essa biografia meu objetivo foi compreender como um indivíduo[21], agente de uma religião minoritária, vivenciou (agiu, reagiu e omitiu-se perante) as transformações macrossociais da secularização da sociedade, desembocando na separação Igreja e Estado e na legitimação da pluralidade religiosa brasileira. A pluralização religiosa do espaço público com seus reveses e contradições mostrou-se, ao longo da pesquisa, o fio condutor da trajetória de George Butler, ligando as estratégias micro de suas ações/representações ao processo macrossocial em curso.

Em outras palavras, almejo entender como um agente religioso, em suas estratégias, recuos e lutas cotidianas contribuiu para a formação do pluralismo religioso numa região, já à época, às margens do centro do país. Numa perspectiva mais ampla, essa pesquisa contribui para a compreensão da importância do conflito religioso (na qual os protestantes têm papel fundamental, como principal concorrente da Igreja Católica) na redefinição da legitimidade religiosa no espaço público, durante o período de sua construção jurídico-política na transição republicana.

---

[19] "He goes out in the two-fold capacity of teacher and physician". [ele vai em sua dupla capacidade de professor e médico]. *The Missionary*, março de 1883, "monthly review". Antes do Dr. Butler, o Comitê de Nashville já enviara 22 missionários presbiterianos para o Brasil, 14 para o Sul e 8 para o Norte (MARTINS, 2007, p.23). George Butler tornou-se, portanto, o nono missionário e o primeiro médico a ser enviado para ajudar na estação de Pernambuco, sendo que um dos missionários, tendo passado apenas dois meses no Brasil, morreu repentinamente em 1880.

[20] Não era uma novidade a união da atividade proselitista com a assistência de serviços médicos nas empresas missionárias protestantes ao redor do mundo no século XIX e XX. No Brasil, um dos primeiros missionários protestantes foi o médico escocês Robert Reid Kalley, missionário independente, que esteve no Brasil entre 1855-1876 e fundou, junto com sua esposa Sarah Poulton Kalley, a Igreja Evangélica Fluminense (1858). O casal Kalley influenciou muito a tradição litúrgica do protestantismo brasileiro, principalmente pelas composições musicais nos *Salmos e Hinos*, mas também pela conquista da abertura jurídico-política para pregar sua religião a brasileiros. Há semelhanças na trajetória de Robert Kalley e George Butler. Assim como Butler fará no interior pernambucano, Kalley, em sua estadia na Ilha da Madeira, território português, fez uso da medicina como estratégia para evangelizar, especialmente os pobres, sendo um dos principais motivos que lhe rendeu a perseguição do clero e de autoridades locais. No Brasil, Kalley passou a fazer o mesmo uso da medicina, gerando o crescimento numérico de seus seguidores. Tendo as autoridades imperiais o proibido de exercer atividade médica, foi preciso, então, requerer a revalidação do seu diploma na Escola de Medicina do Rio de Janeiro, defendendo uma tese em 29 de agosto de 1859 (SANTOS e LIMA, 2012). Quase quarenta anos depois, em 1896, George Butler veio a sofrer de pressões similares quanto a atividade médica e teve também que defender uma tese para revalidar seu diploma no Brasil (ver capítulo 3).

[21] Por indivíduo compreendo não um ente uno, abstrato, estável ao longo do tempo, mas um sujeito em constante formação e transformação de sua subjetividade e identidade resultante das interações sociais e experiências mutantes ao longo da vida. Apesar desse caráter fragmentário e instável, referir-se à categoria indivíduo sugere o constante esforço subjetivo de formular, para si e para outros, uma síntese da própria identidade. Ver Bourdieu (1996, a) e Pena (2004).

Neste percurso historiográfico, entendi ser imperativo a análise da memória de George Butler, tanto por percebê-lo numa construção memorialística de si, nos espaços de conflitos da esfera público, quanto pelas (re)apropriações dessa memória na esfera institucional da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). George Butler foi monumentalizado em "lugares de memória" como o seu Mausoléu, em livros biográficos e mesmo por meio da patrimonialização dos edifícios que construiu na cidade de Canhotinho, especialmente o templo da Igreja Presbiteriana e o hospital, este recentemente reformado e restaurado com investimento financeiro e simbólico da direção nacional da IPB.

Sobre Butler superpôs-se ao longo do tempo camadas de memórias consolidadas, uma memória coletiva[22] na qual era preciso analisar em suas lógicas, coerções e esquecimentos para compreender seus processos de construção, reconstrução, disputas e reprodução. Por esses processos, a memória de sua vida pôde servir a diferentes usos e projetos de ação, constituindo uma espécie de vida póstuma[23] do biografado.

Inspirado na reflexão sobre os "lugares de memória" de Pierre Nora (1993) e contrapondo-a à compreensão de Michael Pollak (1989) sobre os conflitos entre grupos sociais pela expressão pública de sua memória[24], entendo que a constituição de tais esteios da memória não são expressões espontâneas e neutras, mas imposições, produtos de lutas simbólicas pela memória social, na qual projetos de sociedade e de poder se afirmam em detrimento de outros que são ocultados, silenciados, mas permanecem latentes.

No caso do nosso personagem, a construção de sua memória entre os protestantes brasileiros, especialmente no Nordeste do país, deu-se em meio às disputas quanto ao significado da presença missionária estrangeira, leia-se norte-americana, e sua (ir)relevância para a transformação da realidade de pobreza e opressão social nesta região do país. Debate que durante as décadas de 1950 a 1970 (anos de intensificação das tensões sociais e da ditadura militar), deixou cada vez mais evidente, no interior do protestantismo, a oposição entre defensores e críticos dessa presença e heranças missionárias.

---

[22] A memória coletiva é produto da socialização que temos em grupos sociais determinados e diversificados ao longo de nossa existência, em combinação com uma vivência individual singular. "Diríamos voluntariamente que que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios" (HALBWACHS, 1990, p. 51). Em suma, a memória (coletiva e individual) é constantemente reelaborada conforme as relações e necessidades presentes dos indivíduos e grupos sociais.

[23] A expressão é de autoria de François Dosse (2009, p. 346).

[24] "Por outro lado, essas memórias subterrâneas que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados. A memória entra em disputa." (POLLAK, 1989, p. 4.)

Quanto ao tema da secularização, foram as caraterísticas e iserções sociais da vida de George Butler, vivendo os avanços, resistências e refluxos de uma época de transições que me motivaram a propor essa questão como o problema histórico a ser investigado. O processo de secularização é um conceito espinhoso e escorregadio na teoria social[25], além de bastante contestado quanto a sua validade para a experiência histórica brasileira. Mesmo ciente das dificuldades, imprecisões e críticas ao conceito, resolvi seguir a sugestão de Pierucci (1998) e delimitá-lo onde ele pode ser mais útil, ou seja, no âmbito da transformação no fundamento da legitimidade do direito (do fundamento religioso-metafísico para o processo legislativo-representativo) e, por conseguinte, da ordem jurídico-política nos estados ocidentais a partir do século XIX.

Nesse sentido, processo de secularização e pluralismo religioso[26] não são conceitos antagônicos e sim complementares[27]. Apenas em um Estado cuja normatividade jurídica não está subjugada a pressupostos religiosos e em uma sociedade onde nenhuma religião legitima o poder político é que o pluralismo religioso pode ser aspirado; no qual diferentes religiões podem livremente concorrer e desenvolverem-se no espaço público, sem temer serem coagidas ou cerceadas por uma outra mais poderosa cujo braço estatal está a seu serviço.

Ao ler a historiografia ou estudos sociológicos sobre o processo de secularização no Brasil, pude notar que predomina, de um lado, uma interpretação que atribui a separação Igreja-

---

[25] Segundo Anselmo Borges: "Há muitos sentidos de secularização. Situando-nos sobretudo no domínio das Ciências Sociais, é possível apresentar cinco significados fundamentais: eclipse do sagrado, autonomia do profano, privatização da religião, retrocesso das crenças e práticas religiosas, mundanização das próprias Igrejas. Em todos estes, percebe-se não a negação do sagrado, mas o afastamento de seus valores nas maneiras de interpretar e regular a vida cotidiana. [...] a separação entre Estado e Igreja, desdobramento decisivo para a secularização, não implica a proibição do reconhecimento do papel público das religiões nem impede as várias formas de colaboração entre Estados e Igrejas" (apud BREPOHL, 2016, p. 130). Para evitar confusões, alguns autores preferem estabelecer uma distinção entre secularização e laicidade como duas experiências distintas embora historicamente interligadas: "O processo de secularização se refere à cultura e o de laicidade, ao Estado" (CUNHA, 2017, p. 13). Distinção que pode ser operacional para compreendermos como Estado e sociedade podem ter diferentes tipos de arranjo com as religiões: "Embora produto do processo de secularização, a laicidade se autonomiza dele, de modo que há países onde prevalece uma cultura altamente secularizada, mas seus Estados reconhecem, oficialmente, algumas religiões e até mesmo privilegiam uma delas[...]. Por outro lado, há países onde a cultura é impregnada de religião, onde o pertencimento a uma instituição religiosa faz parte da identidade social dos indivíduos, mas os Estados são laicos, não tem relações políticas, financeiras ou de outro tipo com as instituições religiosas. [...] [e há] exemplos de sociedades onde a secularização da cultura é baixa, está impregnada de religião, e seus Estados tampouco são laicos, pois favorecem uma dada instituição religiosa, que os legitima, em detrimento das rivais" (CUNHA, 2017, p. 18)

[26] Um dos equívocos mais comuns ao usar o termo "pluralismo", é tomá-lo pela ideia de pluralidade, ou diversidade. Não basta existir diferenças (pluralidade) é preciso a expressão legítima dessas diferenças no mesmo espaço-tempo e a descoberta de que os diferentes têm suas razões (pluralismo). (SANCHEZ, 2005)

[27] Há intima relação entre secularização e pluralismo religioso, este não apenas é resultado, mas também fator da secularização já que a possibilidade de diversos consumos religiosos, de tantas quebras de lealdade (trânsito) é a melhor maneira de negação de verdades absolutas e de desenraizamento dos indivíduos de sua tradição religiosa. (PIERUCCI, 1997, p. 259)

Estado aos agentes políticos liberais-positivistas-anticlericais, por vezes, minimizando uma árdua negociação e gradual acomodação entre estes e seus oponentes (principalmente ultramontanos e outros intelectuais católicos); de outro, uma interpretação teleológica, numa espécie de evolução natural da legislação liberal que levaria ao fim do monopólio católico sobre o estado[28].

Alguns historiadores do protestantismo têm afirmado a importância da inserção protestante no Brasil para o processo de laicização do estado por meio da gradual ampliação dos direitos civis e políticos dos *acatólicos*[29] (liberdade religiosa, secularização dos cemitérios, direito de exercer cargos eletivos, casamento civil etc.), desde o início do Império[30]. Todavia as décadas finais do Império e iniciais da República ainda carecem de estudos que compreendam essas transformações macrossociais na perspectiva dos sujeitos que vivenciaram esse período crítico de incertezas, especialmente dos agentes religiosos que se envolveram em confrontos e intensos debates sobre o futuro da relação entre o Estado e a Religião.

Não podemos esquecer também que secularização é um conceito de longa tradição no mundo ocidental, de modo que seus usos sociais são mais complexos e contraditórios do que uma categoria de análise científica. Perceber isso é ainda mais urgente ao estudar a época de George Butler no Brasil. Em fins do século XIX e início do XX, "secularização/secularismo" são palavras usadas pelos diferentes agentes sociais nas suas lutas ideológicas, logo, são investidas de valores, ligadas a projetos de sociedade e de poder político. Portanto, perceber de onde partem os discursos é uma precondição para desconstruir uma pretensa neutralidade nos seus usos, em meio às polêmicas, sobre o futuro da relação Igreja e Estado. Manter essa postura crítica é precaução necessária e útil para análise dos debates entre diferentes agentes, religiosos ou não, a fim de não tomar os conceitos como instrumento de conhecimento do mundo, quando na verdade seus usos objetivam a sua transformação.

Tomada essa precaução, parti da hipótese de que as características da secularização efetivadas no Brasil podem ser melhor compreendidas levando-se em conta as lutas locais (aparentemente, pequenas lutas como: construção de templos e instituições de caridade; controvérsias públicas nos jornais; enterramentos em cemitérios católicos; alianças sociais, etc.), realizadas por agentes religiosos de grupos minoritários. Estas "pequenas rupturas" foram

---

[28] Nesse sentido, é emblemática a conclusão de Roque Spencer M. de Barros (1997, p. 336) sobre a conjuntura que levou à chamada Questão Religiosa, em cujo subtítulo traz "Maré em favor do Estado laico": "Em uma palavra, aqui e ali, o sistema da religião oficial ia sendo aos poucos minado, para atender as reivindicações da consciência moderna."

[29] Os que não eram praticantes da religião majoritária, ou seja, os de "religiões toleradas" e mesmo católicos batizados, mas que não se submetiam à Igreja Católica.

[30] Alguns autores que trataram do tema são: Vieira (1996); Ribeiro (1973); Lima (2010b).

decisivas para ampliar e reformular os limites normativos da liberdade religiosa e do próprio pluralismo religioso, ou seja, definir as singularidades do espaço público no Brasil.

Assim, compreendo a biografia de um missionário norte-americano, no contexto nordestino, como uma proposta necessária para a historiografia do protestantismo brasileiro (ainda pouco expressiva na compreensão das vivências específicas dos indivíduos protestantes e missionários estrangeiros), como também uma possibilidade de ultrapassar os limites da especialidade e localizá-la dentro de um processo social mais amplo na história brasileira.

A escolha de escrever uma biografia para alcançar esse objetivo é uma opção entre outras possíveis. Tão somente – o que não é pouco – as biografias têm o mérito de nos conectar a uma vida, com suas ousadias e covardias, alegrias e angústias, limitações e possibilidades, projetos e incertezas; enfim, de tornar a narrativa histórica mais próxima de como sentimos nossas próprias vidas, sem que isso signifique abdicar de um ganho cognitivo sobre a história social.

É necessário destacar este último aspecto, pois entendo que a escrita de uma biografia pelo historiador implica em um compromisso ético-cognitivo. Nesse sentido, procurei produzir uma biografia seguindo o que Benito Schmidt (2014, p. 142) – ao contrapor o sentido de verdade do senso comum ao (que deve ser o) do historiador –, aponta como caminho para a escrita de biografias pelos historiadores:

> nas biografias produzidas por historiadores profissionais, mais importante do que revelar detalhes antes desconhecidos, do que falar tudo o que se descobriu sobre o personagem enfocado, é compreender o sentido histórico da vida que se estuda. Na História, o que guia os passos da investigação e estabelece o que deve ou não ser narrado são problemas de pesquisa com relevância histórica, que podem ser respondidos pelos métodos dessa disciplina, e no caso da biografia histórica isso não é diferente. Os historiadores biógrafos sabem que não podem 'esgotar' o personagem, pois nesse campo não existem biografias 'definitivas'. Seu interesse é acompanhar um percurso singular para, com ele ou por meio dele, sugerir respostas a questões que também interessam a seus colegas de profissão.

Foi com este objetivo de estabelecer uma questão abrangente que vai além da história particular do personagem, isto é, na busca por levantar "problemas de pesquisa com relevância histórica", que narrei a vida de George Butler. Não em sua cronologia, ou linearidade narrativa, mas naquilo que me pareceu importante narrar para compreender melhor como se deu, em uma vida determinada, o processo de secularização do espaço público. Destarte, poderia evocar aqui as palavras de Jacques Revel (2000, p. 23) ao tentar classificar o *Herança Imaterial* de Giovanni Levi:

> Trata-se mesmo, a propósito, de uma biografia? Não, no sentido clássico do termo, com todas as limitações que este implica: um começo, um fim, uma continuidade da narrativa. Mas sim. Sem dúvida, se aceitarmos refletir "sobre o que é importante e o que não o é quando se escreve uma biografia", ou seja, sobre as condições e os contextos nos quais tal história toma corpo e sentido.

Da mesma forma, as proposições de Benito Schmidt foram-me uma inspiração para produzir uma narrativa biográfica que, ao invés de estar comprometida pela ideia de uma coerência pessoal e temporal do sujeito, expusesse as singularidades e fragmentações da sua identidade, seus pertencimentos sociais e suas tensões com seus grupos:

> quero defender a idéia de que os biógrafos não devem se fixar na busca de uma coerência linear e fechada para a vida de seus personagens, mas que precisam sim apreender facetas variadas de suas existências, transitando do social ao individual, do inconsciente ao consciente, do público ao privado, do familiar ao político, do pessoal ao profissional, e assim por diante, sem tentar reduzir todos os aspectos da biografia a um denominador comum (SCHMIDT, 2000, p. 63)

Contudo, o fazer biográfico nos coloca obstáculos a superar. Entre eles, o mais notório é a armadilha dos estereótipos, arapuca em que muitos biógrafos caem, consciente ou inconscientemente, submetendo seus personagens a arquétipos de heróis ou vilões. Para evitar isso, esforcei-me por restituir o sujeito ao seu tempo histórico, contemplando tanto as coerções sociais que condicionam a vida individual quanto o espaço de liberdade e transformação possíveis a uma individualidade. Assim, essa biografia[31] não flerta com um *voyeurismo* invasor e consumidor da vida alheia, muito menos com propósitos apologéticos religiosos, mas visa ser um recurso interpretativo sobre a sociedade.

Essa perspectiva tornou-se o eixo gerador de questões para a compreensão da vida de George Butler e das culturas e sociedades com as quais conviveu. Como esse indivíduo participou das transformações macrossociais de sua época? Qual o peso de suas ações nos contextos histórico-sociais em que viveu? Quais sentidos e negociações foram construídas por George Butler no interior de processos como a secularização da cultura e a laicização do Estado na transição republicana?

---

[31] Este gênero de amplo enraizamento na tradição ocidental tem sido amplamente discutido em razão de seu "retorno". As razões aventadas para tal *return* são diversas e não mutuamente excludentes: indo desde o triunfo do lugar do indivíduo na sociedade moderna, passando pelo *voyerismo* compartilhado pelo público e biógrafo até explicações relativas às mudanças epistemológicas nas ciências sociais. Esta última, caracterizada como um desgaste dos paradigmas teórico-metodológicos com ênfase no peso das estruturas no processo histórico e a busca de modelos que recolocam o sujeito no processo. Onde o papel dos indivíduos, famílias e pequenos grupos – ou os aspectos micro, locais e subjetivos –, são considerados no interior das macroestruturas ou dos influxos globais, mas sempre em tensão com estes, e sem prejuízos à natureza criativa da ação humana, por meio de uma pesquisa rigorosa sobre as estratégias, negociações e racionalidades dos atores sociais.

A micro-história

Na formulação das perguntas e no contato inicial com as fontes, a análise do nível micro foi adquirindo relevância para a construção do objeto de pesquisa. Nesse caminho, o contato com a obra de Giovanni Levi foi uma descoberta igualmente orientadora e desafiadora. Percebi que o impulso inicial da pesquisa continha muito do programa microanalítico proposto por este autor, especialmente no que diz respeito às articulações, negociações e resistências do nível local às transformações e imposições de processos sociais e políticos mais amplos.

Todavia, a leitura de *Herança Imaterial* (2000) não deixou de ser desencorajadora ao ver a perícia de um historiador econômico, como é Levi, expor com riqueza de detalhes as estratégias, negociações e mediações de famílias e indivíduos de uma aldeia durante mais de meio século, ante as transformações modernizadoras na administração estatal e no mercado de terras. Em razão disso, fiquei ciente que meu primeiro desafio seria transportar, na medida do possível, essa perícia descritiva do "rés-do-chão" para a análise de um campo eminentemente cultural como a história da religião.

Prosseguindo nas leituras, encontrei no próprio Giovanni Levi algum encorajamento e surgiram as referências mais próximas ao chão da minha pesquisa:

> os micro-historiadores concentraram-se nas contradições dos sistemas normativos e por isso na fragmentação, nas contradições e na pluralidade dos pontos de vista que tornam todos os sistemas fluidos e abertos. As mudanças ocorrem por meio de estratégias e escolhas minuciosas e infinitas que operam nos interstícios de sistemas normativos contraditórios. Isto é realmente uma reversão da perspectiva, pois acentua as ações mais insignificantes e mais localizadas, para demonstrar as lacunas e os espaços deixados em aberto pelas complexas inconsistências de todos os sistemas. (LEVI, 1992, p. 154, 155)

Meu interesse por George Butler em muito surgiu ao observá-lo, nas fontes, exercendo uma política do cotidiano: ora enfrentando as autoridades católicas, ora retraindo-se; ora aliando-se aos poderosos locais, líderes republicanos, intelectuais anticlericais, coronéis do interior nordestino; ora sendo seguido pelas massas de pobres sertanejos as quais prestava serviços médicos. Um indivíduo que em meio às restrições sociais e oportunidades de seu contexto, utilizava-se do que podia (manipulando, negociando, mediando os elementos da cultura e da natureza), para passar a vida naquelas paragens e ainda inserir uma nova religião que se apresentava associada às transformações culturais e estruturais do período, e por isso, talvez mais do que por motivos estritamente religiosos, fora hostilizada pelas resistências da antiga ordem.

De fato, a inserção de uma nova religião e os embates decorrentes acentuaram as disputas pelas representações sociais e pelos significados das ações dos agentes religiosos. As fontes apresentavam as ações do nosso personagem no interior de uma estrutura simbólica que se mostrava plural e conflituosa, em um contexto de transformações aceleradas. Nesse sentido, as indicações de Levi (1992, p. 152) levaram-me a atentar não só para a polissemia, como também para a estratificação social dos sentidos existente nos "sinais e símbolos públicos" emitidos pelo biografado:

> Em outras palavras, embora os costumes e o uso dos símbolos sejam sempre polissêmicos, não obstante eles assumem conotações mais precisas, a partir das diferenciações sociais variáveis e dinâmicas. Os indivíduos constantemente criam suas próprias identidades, e os próprios grupos se definem de acordo com conflitos e solidariedades que contudo não podem ser presumidos *a priori*, mas resultam das dinâmicas que são objeto da análise. (LEVI, 1992, p. 152)

É nessa perspectiva que foram objeto de análise, nos capítulos que seguem, eventos e ações vivenciados por George Butler – as polêmicas pelos jornais, os rituais de enterramentos, as igrejas e edifícios que construiu –, bem como os seus grupos sociais, compreendendo, como observou Levi (1992, p. 149), que "tanto a quantidade de informação necessária para se organizar e definir a cultura, quanto a quantidade de informação necessária à ação, são historicamente mutáveis e socialmente variáveis".

É certo que a abordagem micro-histórica não se restringe à biografia, nem a opção por uma biografia implica no uso da micro-história como aporte teórico-metodológico. Todavia foi compreendendo a especificidade da micro-história de Giovanni Levi (2005) em relação aos diferentes "usos da biografia" que consegui lançar um novo olhar sobre as fontes e perceber em George Butler um agente capaz de conscientemente utilizar-se das contradições normativas de uma ordem social para produzir transformações na realidade.

Para Giovanni Levi (2005), o indivíduo possui uma liberdade limitada no interior das coerções do contexto social, mas uma liberdade consciente propiciada pelas ambiguidades e contradições inerentes ao sistema normativo:

> Na verdade nenhum sistema normativo é suficientemente estruturado para eliminar qualquer possibilidade de escolha consciente de manipulação ou de interpretação das regras, de negociação [...]. Há uma relação permanente e recíproca entre biografia e contexto: a mudança é precisamente a soma infinita dessas inter-relações. (p. 179, 180)

Passei a entender o biografado como um homem vivendo na fronteira entre as pressões oriundas do conflito aberto pela concorrência religiosa e a extrema carência de mínimos cuidados de saúde pública daquelas populações. Por vezes, forçando os limites da norma jurídica e social, outras, adequando-se. Seus múltiplos e contraditórios laços e enfrentamentos motivou-me a perceber sua trajetória (ainda que em meio a coerções sociais) com uma margem de liberdade para atuar pela transformação social. Pois, como observou Giovanni Levi (2005, p. 182), "para todo indivíduo existe também uma considerável margem de liberdade que se origina precisamente das incoerências dos confins sociais e que suscita a mudança social".

Concordo, portanto, com Sabina Loriga (1998, p. 249), sobre a necessidade de afirmar o lugar do indivíduo, das suas indissiocrasias e da sua liberdade pessoal na história e na compreensão das mudanças históricas:

> Só assim, por meio de diferentes movimentos individuais, é que se pode romper as homogeneidades aparentes (por exemplo, a instituição, a comunidade ou o grupo social) e revelar os conflitos que presidiram à formação e à edificação das práticas culturais: penso nas inércias e na ineficácia normativas, mas também nas incoerências que existem entre diferentes normas, e na maneira pela qual os indivíduos, "façam" eles ou não a história, moldam e modificam relações de poder.

Foi esta abordagem útil para analisar episódios na vida de George Butler, sejam as "ações mais insignificantes e mais localizadas" (LEVI, 1992, p. 154, 155), como o enterramento de uma mulher protestante em um cemitério católico em São Luís e os conflitos com o clero católico; ou aspectos que marcaram sua carreira: as relações com intelectuais e líderes republicanos, a proeminência do uso da medicina a partir de determinado momento da carreira missionária e a construção de igrejas, escolas e um hospital. Em suma, percebi um indivíduo capaz de atuar no processo histórico – a redefinição do espaço público – não somente ser passivo a ele. Nesse sentido, o olhar micro-histórico foi fundamental.

A micro-história e a história do protestantismo

Em busca de modelos de micro-história no campo da historiografia do protestantismo, notei uma carência de obras que utilizam sistematicamente este referencial. Há trabalhos em que a micro-história aparece como recurso metodológico. Aqui a influência principal é de Carlo Ginzburg, seja pelo esforço de observar as entrelinhas dos discursos dos poderosos para alcançar a voz, o cotidiano e as crenças dos "esquecidos da história" (GINZBURG, 1987), seja

pelo "paradigma indiciário"[32], evocado para justificar a atenção do pesquisador às informações marginais, aos indícios existentes em fontes inicialmente distantes dos objetivos da pesquisa.

Encontrei outra apropriação mais específica da microanálise em algumas abordagens biográficas de personalidades protestantes: o objetivo de estabelecer as redes de relações sociais dos sujeitos e as estratégias que desenvolveram no interior dessas redes ao longo de um determinado período. A análise aqui centra-se na relação entre determinantes sociais e relativa liberdade dos indivíduos no interior das coerções sociais. Mas geralmente nesse ponto, as propostas de micro-historiadores como Ginzburg e Levi, diluem-se nas propostas de Pierre Bourdieu para evitar a "ilusão biográfica", sem que se explicitem as distinções entre as propostas de Levi e Boudieu para a escrita biográfica[33].

Embora estas sejam apropriações legítimas e profícuas para a pesquisa, raramente vemos entre os historiadores do protestantismo uma utilização mais aprofundada da micro-história como "a escolha essencial de uma escala de observação [que] se baseia na convicção central de que ela oferece a possibilidade de enriquecer as significações dos processos históricos por meio de uma renovação radical das categorias interpretativas e de sua verificação experimental" (GROENDI, 1998, p. 262).

No estudo do protestantismo brasileiro, predomina obras acadêmicas feitas majoritariamente por sociólogos, cujo foco está nos processos macrossociais vinculados a introdução das instituições protestantes e às condições sociais, culturais ou legislativas dessa inserção, a vinculação com o imperialismo euro-americano, o transplante dos modelos culturais-civilizacionais anglo-saxões e a recepção ou resistências da cultura brasileira; ou de viés mais antropológico: a análise do poder, das crenças e de rituais das Igrejas evangélicas[34], principalmente as pentecostais e neopentecostais contemporâneas. No campo da História, não somente a história do protestantismo, mas a História das Religiões sofreu uma marginalização entre os historiadores profissionais brasileiros[35].

---

[32] Ressalte-se que a proposta de Ginzburg não se restringe a micro-histórica, sendo uma proposta metodológica para o amplo campo de pesquisas nas ciências humanas e sociais.

[33] No artigo "Usos da Biografia", Giovanni Levi critica certo determinismo sociológico nas propostas de Bourdieu: "Pierre Bourdieu levanta tanto a questão do determinismo quanto da escolha consciente, mas a escolha consciente é antes constatada do que definida e a ênfase parece cair mais nos aspectos deterministas e inconscientes, nas 'estratégias' que não são fruto 'de uma verdadeira intenção estratégica'" (LEVI, 2005, p. 175).

[34] O uso do termo evengélicos(as) aqui se justifica por sua utilização atual na sociedade brasileira como categoria que engloba diferentes grupos de alguma forma oriundos da Reforma Protestante: os protestantes de instituições criadas durante a reforma européia, denominados "históricos" (luteranos, presbiterianos, batistas, anglicanos etc.), os pentecostais (Assembleia de Deus, Congregação Cristã do Brasil, Igreja Evangélica Quadrangular, etc.) e os neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Mundial do Poder de Deus e Sara Nossa Terra, etc.).

[35] A reticência entre os historiadores deveu-se talvez pela percepção de uma determinada História das Religiões muito institucional ou preocupada com a história dos grandes sistemas de crenças, ou ainda pela compreensão de

Não por acaso, coube a um historiador estrangeiro a primazia na genealogia da "historiografia do protestantismo brasileiro" [36], o francês Émile G. Leonard nos anos 1950. Este calvinista francês, seguidor da nova história dos Annales[37], na sua obra principal *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social (1951-1952)*, argumenta em favor das similaridades entre o contexto anterior às missões protestantes no Brasil e a Europa pré-Reforma. O autor estabelece uma tese das pré-condições sócio-culturais favoráveis à inserção protestante e à adesão das populações brasileiras à nova religião, e paralelamente constrói "o protestantismo brasileiro" como uma espécie de espelho turvo dos processos já vivenciados e dos caminhos que precisam ser rejeitados ou retomados pelo protestantismo francês[38].

Durante as décadas de 1960 e 1980, amplia-se o campo de interpretações do protestantismo brasileiro. Sociólogos, antropólogos, filósofos munidos de diferentes matrizes teóricas desconstroem várias naturalizações sobre o protestantismo (como a pré-noção de entendê-lo como ideologicamente unívoco) e abrem novas perspectivas de análise como a relação protestantismo e religiosidade afro-católica brasileira[39], protestantismo e economia[40] ou protestantismo e poder[41].

Entre os trabalhos de sociólogos, vale destacar os de Boanerges Ribeiro nos anos 1970-1980[42]. Explorando a ideia das pré-condições culturais aberta por Leonard, propôs sua tese *Protestantismo no Brasil Monárquico 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do*

---

que a chamada História das Religiões Comparadas era especialidade dos cientistas da religião. Por fim, parece que isso gerou um desencontro entre historiadores, cientistas da religião e historiadores das religiões. Um exemplo dessa falta de diálogo e mesmo de conhecimento dos trabalhos se deu, como bem demonstrou Coutinho (2007), entre os historiadores da religião e os demais historiadores brasileiros.

[36] Sobre esse tema ver: Quadros (2016), Watanabe (2011), Santos (2008), Santos (1999). Apesar de algumas ressalvas ao uso da palavra "historiografia" para designar a escrita da história do protestantismo no Brasil (WATANABE, 2011, p.21; SANTOS, 2008, p.181), ela é bastante utilizada. O certo é a insuficiência de reflexão historiográfica no campo de estudos do protestantismo no Brasil (QUADROS, 2016, p. 140).

[37] Leonard foi sucessor de Lucien Febvre na cadeira de História da Reforma e do Protestantismo da Escola Francesa de Altos Estudos (LEONARD, 1981, p.15), e fez parte da Missão francesa na USP lecionando no Brasil nos anos 1940.

[38] Por isso, Watanabe (2011, p. 111) entende que Leonard "constrói uma narrativa dividida entre a nostalgia e o fatalismo. Ao ver os problemas da Europa penetrarem em alguns grupos protestantes brasileiros, comporta-se como atalaia, pronto a avisar para os perigos de determinadas atitudes. É um fiel preocupado com o presente dos brasileiros, um fiel à procura de soluções para seu protestantismo francês". Santos (1999, p. 396) vai ainda mais longe, questionando o próprio uso dessa obra como "modelo para a construção historiográfica do protestantismo".

[39] CAMARGO, Procópio. *Católicos, Protestantes e Espíritas* (1973).

[40] CÉSAR, Waldo. *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*, (1968) e *Para uma Sociologia do Protestantismo brasileiro* (1973).

[41] ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*, (1979).

[42] Boanerges Ribeiro era um pastor, descendente de uma família evangelizada pelos primeiros missionários presbiterianos, que nos anos 1970 tornou-se o líder máximo da sua instituição religiosa (a IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil) apoiando o alinhamento institucional à ditadura militar contra os evangélicos progressistas. Sobre esse tema, trataremos melhor no capítulo 5 deste trabalho.

protestantismo no Brasil (1973), pautando-se numa análise de contornos funcionalistas[43]. Para Ribeiro o protestantismo missionário foi beneficiado por conflitos entre forças internas (como os conflitos entre católicos regalistas e tridentinistas, existentes desde o período regencial) e por agentes externos (a presença de comerciantes protestantes ingleses, escoceses, etc.) que pressionaram o sistema jurídico imperial e possibilitaram o estabelecimento das missões na segunda metade do século XIX.

A importância de Boanerges Ribeiro para esta pesquisa também se manifesta em *A Igreja Evangélica e a República Brasileira* (1991), não só pela proximidade temática e temporal, como também por dedicar algumas páginas aos conflitos vividos por George Butler no agreste pernambucano, construindo uma narrativa sobre o seu papel na expansão do protestantismo a partir das cidades de Garanhuns e Canhotinho, "o grande centro irradiador onde se formaram pastores para todo o Nordeste e Norte do Brasil" (RIBEIRO, 1991, p. 90).

Outro autor de referência é David Gueiros Vieira[44], historiador de formação, ex-professor da Universidade de Brasília. Gueiros Vieira produziu uma das obras mais importantes e discutidas da historiografia brasileira, *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil* (1980), onde o autor apresenta, baseado em uma extensa e sólida documentação, a tese da relação de cooperação entre o liberais, maçons, republicanos, protestantes e outros grupos minoritários (religiosos ou não) para opor-se ao poder político da Igreja Católica Romana no Brasil, como alternativa religiosa de reforma social, destacando a influência do elemento protestante na conhecida Questão Religiosa.

David Gueiros Veira é mencionado diversas vezes ao longo deste trabalho, não só devido a importância da obra acima citada, como também pelo fato de ter sido ele, enquanto era um jovem historiador realizando seu mestrado, o primeiro a empreender um estudo biográfico sobre George Butler, uma obra que nos serviu como fonte e objeto de análise.

---

[43] Aqui o diálogo é com um de seus professores Antonio Rubbo Müller autor de uma *Teoria da Organização Humana*. Segundo Ribeiro (1973, p. 12) entre as conclusões dessa Teoria estão: "A organização humana baseia-se na existência de 14 sistemas sociais específicos para-autônomos: de parentesco, sanitário, de manutenção, de lealdade, de lazer, viário, pedagógico, patrimonial, de produção, religioso, militar, político, jurídico e de precedência. Quando um sistema social específico exorbita de suas funções, tensões sociais tendem a ocorrer". Está fora dos nossos objetivos aqui fazer uma crítica mais pormenorizada dessa obra de Boanerges Ribeiro, mas cabe assinalar que talvez por causa dessa perspectiva organicista da sociedade – entre outros motivos de natureza ético-política –, sua obra não tem sido muito apreciada, como referencial teórico-metodológico, pelos atuais historiadores do protestantismo.

[44] Também descendente de uma tradicional família evangelizada pelos primeiros missionários do Nordeste. Esse trabalho foi sua tese na American University, em Washington, defendida em 1973. É interessante notar que tanto Léonard quanto Vieira produzem obras de história sobre o protestantismo brasileiro dentro de um diálogo com o campo acadêmico francês e americano respectivamente, um sintoma de que o tema não estava nas preocupações do campo historiográfico brasileiro dos anos 1950-1970. Ainda voltaremos a falar muito sobre David Gueiros Vieira ao longo deste trabalho, principalmente por ter sido ele o primeiro a tomar a biografia de George Butler como objeto de pesquisa acadêmica.

Também o seu livro sobre a *Trajetória de uma família: a história da família Gueiros*, de 2008 (um texto escrito/publicado com as marcas memorialistas da velhice), foi um precioso recurso de informação sobre a vivência no interior pernambucano e das relações dos seus ascendentes com nosso biografado e os demais missionários protestantes.

Outro historiador cuja obra é fundamental para a historiografia do protestantismo é Ducan Alexander Reily e sua *História Documental do Protestantismo no Brasil*, de 1983. Uma obra que não só coleciona e revela um amplo conjunto documental, mas é "realmente uma história do protestantismo no Brasil" contada pelos e a partir dos documentos que o autor exibe (REILY, 2003, p. 20). Cada conjunto temático de documentos é sempre cuidadosamente contextualizado por uma introdução e comentário, os quais foram extremamente úteis para esta pesquisa, em especial os relativos aos processos de laicização e secularização, como a luta pela liberdade de culto e às relações entre protestantes e católicos, além de outros temas.

A despeito de todas as inestimáveis contribuições desses estudos, permaneceu na historiografia protestante uma lacuna que só mais recentemente começou a ser preenchida: o interesse pela historicidade dos sujeitos que fizeram o protestantismo, ou seja, a pesquisa sobre os diferentes modos-de-ser da fé protestante em conjunturas históricas específicas.

Essa tarefa passou a ser mais sistematicamente desenvolvida a partir do trabalho de outro sociólogo, Antônio Gouvêa Mendonça, em sua tese *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil* (1984). Mendonça, que era também pastor da Igreja Presbiteriana Independente[45], analisou um aspecto até então negligenciado: a relação entre as predisposições ideológicas e teológicas dos missionários estadunidenses no século XIX e as características religiosas das populações do interior de São Paulo e Minas Gerais. Para o autor, o protestantismo brasileiro é resultado do amálgama das intenções, mensagens e estratégias missionárias com as práticas e concepções de um catolicismo laico e pouco oficial dos receptores. Este hibridismo foi criando "um protestantismo com características muito próprias, até certo ponto negador de seus modelos históricos ligados ao liberalismo e à modernidade" (MENDONÇA, 1995, p. 17, 18).

A partir dos anos 1980 e 1990, a maior divulgação dos Annales e da Nova História Cultural na academia brasileira contribuiu para um aumento dos trabalhos de historiadores do protestantismo preocupados com os aspectos culturais. Nesse campo, tornou-se imperativo o

[45] Mendonça era descendente de uma das primeiras famílias evangelizadas no interior paulista pelo primeiro pastor brasileiro, o ex-padre José Manuel da Conceição. Segundo Marcone Bezerra Carvalho, Mendonça "foi ordenado pastor presbiteriano em 1965, mesmo sem ter feito o Seminário" e pastoreou igrejas na Grande São Paulo. (CARVALHO, 2014, p. 15)

diálogo com autores identificados com essas correntes como, Roger Chartier e Carlo Ginzburg. Para este último "não é arriscado supor que a voga crescente das reconstituições micro-históricas esteja ligada às dúvidas crescentes sobre determinados processos macro-históricos" (GINZBURG, 1989, p.172).

Os novos historiadores do protestantismo, fazendo suas pesquisas nas décadas finais do século XX e início do XXI, parecem bastante orientados por essas dúvidas de que nos fala Ginzburg. Assim, optam em seus problemas de pesquisa por novos objetos ou novas abordagens sobre conhecidos processos macro-históricos. Nesse sentido, vale citar dois autores a título de exemplo: Elizete da Silva e Lyndon de Araújo Santos.

A tese de Elizete da Silva, *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia* (1998), surgiu como uma das pioneiras da Nova História Cultual nas pesquisas sobre o protestantismo. A autora alicerça sua tese sobre o conceito de representações, analisando as concepções, crenças, posicionamentos, atitudes de dois grupos protestantes na Bahia entre 1880-1930, os anglicanos e batistas. Suas diferenças teológicas, de origem e de estrato social são relacionadas às suas representações sobre as transformações políticas, econômicas, ao problema da liberdade dos escravos e da discriminação racial, aos movimentos e conflitos sociais do período, às concepções de vida e morte junto às possibilidades da mudança social, além das transformações nas relações de gênero com o surgimento dos primeiros movimentos feministas. Tal estudo das concepções e relacionamentos dos protestantes com a realidade sócio-política, com o qual se deparavam na Bahia da virada do século, constitui uma forma de compreender os meios de coesão e construção da identidade protestante no confronto da diferença sócio-religiosa de maioria afro-católica.

A tese de Lyndon de Araújo Santos, *As outras faces do sagrado: protestantismo e cultura brasileira na Primeira República Brasileira* (2006), objetiva desvelar "como historicamente foram construídas as maneiras de ser protestante ou evangélico no Brasil" (SANTOS, 2006, p. 17). A investigação coloca como problema a construção das *identidades* do ser protestante no Brasil, contrapondo-se ao católico e ao afro-brasileiro. O autor valoriza a abordagem das subjetividades, valores e vivências desses indivíduos, perscrutando diferentes fontes desde literárias, crônicas jornalísticas, processos de casamento entre protestantes e católicas e fontes iconográficas como o quadro *Os dois caminhos*.

Como se vê a introdução do protestantismo passou então a ser compreendida para além do seu viés institucional, inserindo entre os historiadores do protestantismo um conjunto de categorias visando precisar melhor o conceito de cultura, tais como mentalidades, discursos,

práticas, identidades, representações etc., pensadas agora ao lado das condições sociais, políticas e econômicas da sociedade brasileira.

Este trabalho incorpora várias dessas contribuições, sobretudo a atenção sobre a permanente construção da fé protestante em interação com a vida concreta dos grupos sociais que a recepcionaram. Ademais, segue no esforço de duvidar dos processos macro-históricos, muitas vezes pensados quase sem sujeitos históricos, averiguando o lugar dos missionários protestantes na secularização das subjetividades e da sociedade por meio do estudo de uma trajetória.

Isso não significa que construo George Butler como representativo de um grupo, em uma espécie de *biografia modal*[46]. A relação que pretendo discernir do seu caso particular com o grupo mais amplo (os missionários protestantes) está em compreender suas ações como parte de um vasto movimento de pressão sobre os limites da legitimidade religiosa no espaço público (algo realizado também por agentes de outras religiões à mesma época). Porém, sem deixar de enfatizar o destino de uma individualidade, pois as estratégias e discursos de George Butler são suas escolhas, resultante das incertezas e limitações das informações de que dispunha, bem como da singularidade de suas relações sociais no interior de relações de poder locais.

O ponto de partida, então, é a dúvida sobre a ideia da secularização como um processo macro que se impõem necessariamente sobre a sociedade por meio de um estado republicano laicizante, e da religião como elemento a ser excluído desse novo arranjo. O esforço empreendido é, ao contrário, perceber a secularização a partir de múltiplas lutas localizadas, principalmente lutas simbólicas com efeitos concretos, nas quais os agentes religiosos, principalmente protestantes e católicos, são protagonistas desse processo. Logo, uma análise microanalítica pode contribuir numa melhor compreensão de como Estado e Religião adaptaram-se aos novos tempos e reacomodaram suas posições, ora de cooperação, ora de enfrentamento.

Biografia e protestantismo

A difusão da Nova História Cultural na academia brasileira favoreceu o surgimento de novos problemas e a postulação de novos objetos também entre os historiadores do protestantismo, como: a morte, a música eclesiástica, as relações entre protestantismo e culturas

[46] "a biografia não é, nesse caso, a de uma pessoa singular e sim a de um indivíduo que concentra todas as características de um grupo." (LEVI, 2005, p. 175)

locais, o protestantismo e a mídia etc. Apesar da variedade e da fragmentação temática, pouca atenção foi dada às biografias: seja como objeto de pesquisa[47] ou gênero de escrita da história.

Como escrita da história, aparentemente os historiadores acadêmicos do protestantismo compartilham com os demais historiadores profissionais da mesma desconfiança em relação à biografia. Parte dessa suspeita é justificável pela sua tradicional associação à exaltação dos "grandes homens", seu apelo a exemplaridade moral do biografado, a narrativa cronológica e factual, exercendo, por hábito de formação dos historiadores, o papel de antítese-modelo à história-problema proposta pelos Annales.

Acrescente-se o fato de que investigar um personagem pertencente a um grupo religioso, geralmente um herói ou santo para os fiéis, sempre lança uma sombra de dúvida sobre os verdadeiros interesses[48] do pesquisador ou, no mínimo, se ele seria capaz de realizar o necessário distanciamento epistemológico para analisar tal biografia de maneira a produzir um conhecimento historicamente relevante e não uma hagiografia.

Prudentemente, muitos historiadores preferem não enfrentar essas desconfianças e limitações da biografia, mas os que enfrentam, geralmente se utilizam de artifícios retóricos para não identificar sua pesquisa com esta difamada sócia da história. Um dos indícios desse ocultamento na historiografia do protestantismo é a quase ausência do termo "biografia" nos títulos de teses e dissertações e uma maior presença da palavra "trajetória" inspirada em Bourdieu. Outro recurso é não colocar o foco da análise sobre a vida do personagem, fazendo a ênfase recair sobre suas ideias ou contribuições numa determinada especialidade profissional, seguido pelo ritualístico cuidado de afirmar que não se está fazendo uma biografia.

Quando pesquisei por trabalhos sobre biografias (ou trajetórias) de protestantes[49], surgiram dois aspectos notáveis: quantitativamente, em números absolutos, o pequeno número de trabalhos nas áreas de História, sendo mais comum encontrá-los nas áreas de Ciências da Religião ou Educação[50]; e qualitativamente, após a leitura de alguns desses trabalhos, percebi

---

[47] Quanto aos trabalhos que tomaram as biografias de protestantes como objeto de estudo, são dignos de nota a tese de Watanabe (2011) que dedica um "anexo" à análise de duas biografias de protestantes vinculados ao Brasil, o texto "Usos e abusos de uma vida" de Carlos Barros Gonçalves (2013) e o artigo "As Biografias protestantes como hagiografias" de Wilton Silva e Rogério Veras (2016).

[48] A expressão refere-se a um artigo já célebre de Pierucci: "Interesses religiosos dos sociólogos da religião", cuja saída do "jogo duplo" está "em assumir bem-analisadamente a própria pertença religiosa, caso haja.". (1997, p. 255)

[49] Busca realizada no Banco de Teses da CAPES, disponível em: <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#!/>. Acesso em mar. 2017.

[50] Proporcionalmente, trabalhos sobre personagens protestantes estão mais presentes na área de Educação. Ressalte-se que o grande número, em termos absolutos, de trabalhos sobre o protestantismo na área de Ciências da Religião explica-se pelas características dos cursos de pós-graduação desta área, muitos ligados às instituições protestantes de educação superior.

que poucos são os que realizam uma reflexão teórica sobre a biografia como instrumento de conhecimento historiográfico.

Quadro 1: Teses e dissertações sobre protestantismo e biografias de protestantes

Áreas de conhecimento	**Trabalhos sobre protestantismo**	**Trabalhos sobre biografias de protestantes**	**Percentual**
História	71	5	7%
Ciências da Religião	256	17	6,6%
Educação	42	8	19%

Fonte: elaborado pelo autor, 2018.

O que ocorre geralmente é uma aceitação tácita de certa concepção da biografia como narrativa cronológica dos principais acontecimentos entre o nascimento e a morte do indivíduo. Outras vezes, a biografia é usada como uma espécie de preliminar para o objeto de fato (geralmente as ideias do personagem estudado), ou para retirar informações do contexto do personagem estudado. Raros são os pesquisadores que se propõe a pensar os complexos problemas da relação vida e obra, ou indivíduo e contexto, implicando-os numa teoria ao longo da análise.

Os exemplos abaixo são algumas exceções que superaram a abordagem tradicional e, por vezes, superficial da biografia nos trabalhos históricos sobre um personagem protestante.

A tese de Carla Simone Chamon, *Maria Guilhemina Loureiro de Andrade: trajetória profissional de uma educadora (1869-1913)*[51], de 2005, na área de Educação, aborda o tema já conhecido da influência norte-americana na educação brasileira após a proclamação da República, porém em uma chave inovadora, a trajetória profissional de uma mulher, Maria Guilhermina Loureiro de Andrade, uma personagem pouco conhecida embora sempre citada *en passant* pelos estudiosos da história da educação.

Embora pareça receosa em se afirmar produzindo uma biografia[52], a autora não se furta a pensar sobre as possibilidades e limitações da perspectiva biográfica para a escrita da história, principalmente, corroborando a importância do papel do indivíduo no processo de transformação cultural. Desde o início, deixa claro sua adesão teórica aos pressupostos

[51] Publicada como: CHAMON, Carla S. **Escolas em reforma, saberes em trânsito***:* a trajetória de Maria Guilhermina Loureiro de Andrade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

[52] Uma questão levantada pela autora é: "Que gênero de história é esse que me proponho ao escrever a respeito da trajetória profissional de Maria Guilhermina? A princípio parece tratar-se de uma biografia, considerando-se que esta conta a história de uma vida e possibilita o resgate do indivíduo" (CHAMON, 2005, p. 33).

sociológicos de Pierre Bourdieu, criticando a ideia da identidade linear e estável característica da "ilusão biográfica" e compreendendo a noção de trajetória enquanto colocações e deslocamentos dos sujeitos no interior de um espaço social múltiplo e aberto a diferentes futuros, onde os próprios sujeitos participam constantemente de sua construção e reconstrução.

Maria Guilhermina, segundo a autora, obteve reconhecimento à época como uma das poucas pessoas no Brasil a ter competência sobre os modernos procedimentos escolares-educativos por tê-los estudado e aplicado enquanto vivera por quatro anos nos Estados Unidos (1883-1887). Assim, ela entrou nos anais historiográficos como uma *avis rara* da educação brasileira, uma trajetória singular à época e por isso requisitada pelos reformadores educacionais de três estados do sudeste brasileiro. O argumento de Chamon é que tal singularidade só foi possível em razão da sua rede de relacionamentos com os missionários protestantes após sua conversão ainda na década de 1860. Dessa forma, compreendemos que o estudo das transformações na educação pública brasileira após a República não pode desconsiderar a agência de atores religiosos e suas redes de relacionamentos com reformadores educacionais do período.

O trabalho de Adroaldo Almeida[53] *O anjo reificado: sentidos do carisma e do poder na Igreja Evangélica Brasileira,* também de 2005, na área de Ciências Sociais, trata da trajetória de Miguel Vieira Ferreira, um intelectual, político, monarquista, positivista, católico/republicano, protestante/místico e fundador da Igreja Evangélica Brasileira (IEB), em 1879. O autor procura compreender essas diferentes mutações do personagem embasado nas categorias weberianas (sacerdote-mago-profeta, carisma e vocação) e em Bourdieu, no que concerne as lutas simbólicas e as estratégias de um agente transitando por diferentes campos (político, intelectual e religioso).

Por fim, Almeida propõem-se uma etnografia a fim de compreender a memória, os símbolos, os comportamentos e o ritual da Igreja Evangélica Brasileira, onde seu fundador é equiparado ao Anjo Miguel do livro do Apocalipse. Pela biografia de Miguel Vieira, o autor revelou um protestantismo, desde o início, "impregnado por elementos culturais de outras matrizes religiosas, dos quais se (re)apropria para criar elementos novos..." (2008, p.29).

A dissertação de Sérgio Ricardo Coutinho[54] *Caminhos e descaminhos de um soldado de Cristo: a trajetória político-religiosa de Victor Coelho de Almeida (1879-1944),* de 1995,

[53] Publicada como: ALMEIDA, Adroaldo J. S. **Da Terra ao Céu**: a trajetória de um maranhense que virou anjo. São Luís: EDUFMA, 2008.
[54] Publicada como: COUTINHO, Sérgio Ricardo. **O Ex-padre**: a trajetória política e religiosa de Victor Coelho de Almeida (1879-1944), Brasília: Ed. SER, 1999.

apresenta a vida de Victor Coelho, um ex-padre convertido em pastor protestante e que depois, arrependido, voltou ao catolicismo. O personagem propicia o conhecimento das disputas políticas e religiosas entre protestantes e católicos e a atuação de ambos junto aos operários no estado de Goiás. Trata-se de uma pesquisa biográfica inspirada pela psicanálise de Eugene Monik e pela micro-história na qual as experiências de vida (ideias, necessidades, desejos), registradas no diário pessoal de Victor Coelho, são analisadas para perceber sua política da vida cotidiana com problemas, escolhas, incertezas e as formas dialogais de constituição da própria identidade.

Estes exemplos revelam a diversidade de usos da biografia na produção do conhecimento histórico, bem como o fato de que certas inovações propostas pela Nova História Cultural e pelos novos historiadores-biógrafos (de algum modo vinculados àquela), também alcançaram os historiadores do protestantismo. Vale destacar a interdisciplinaridade, especialmente com a antropologia por meio da análise do simbólico ou com uma sociologia focada nas interações microssociais.

Paradoxalmente, entre os biógrafos protestantes, é difícil encontrar pesquisas especificamente fundamentadas na micro-história, tal como fez Sergio Ricardo Coutinho. Acredito, então, que este trabalho se insere num certo veio da produção historiográfica do protestantismo brasileiro ainda pouco explorado e carente de análises, ou seja, o estudo das microssociabilidades, dos significados compartilhados ou criados pelos agentes sociais em determinado processo comunicativo, dos pequenos gestos e rituais que produzem amizades/inimizades e o papel dessa dimensão na compreensão de transformações sociais.

Sendo assim, não é o nível micro *per si* que compreendo como fundamental ao micro-historiador, mas o "jogo de escalas" como diria Revel (1998), isto é, o esforço em alternar a lente objectiva indo do detalhe ao panorama, do indivíduo à sociedade, evitando construir dicotomias que privilegie determinantes, pois essas causalidades não se excluem, mas interagem criativamente na especificidade de cada local/indivíduo. O que não significa abrandar suas tensões (entre as coerções sociais e a liberdade individual, por exemplo), mas intenta uma compreensão mais próxima do *vivido* em que um indivíduo, embora afetado pelas transformações históricas mais amplas, não é mero receptor passivo. Os indivíduos são sujeitos históricos, isto é, possuem sua parcela de responsabilidade seja na apropriação de recursos e oportunidades trazidos pelas mudanças, seja buscando intervir, manipular ou mediar de maneira que processos macro-históricos ganham contornos próprios, e novos sentidos, em cada contexto social específico.

As fontes

Os conhecidos trabalhos de micro-história, como os de Ginzburg, buscam nas fontes inquisitoriais as representações da cultura camponesa perseguida e coagida à normalização pela cultura dominante de uma instituição religiosa. Nessas fontes, o investigado era submetido a um interrogatório e, portanto, eram registradas, ainda que filtradas, sua voz e representações não normalizadas pela instituição.

Apesar de serem o tipo de fonte privilegiada nas análises dos micro-historiadores, em busca de uma história vista de baixo, a abordagem micro-histórica não se limita a estes tipos de fontes. Para Ginzburg (1989, p. 73) mesmo os processos criminais ou inquisitoriais sendo "o que temos de mais aproximado aos inquéritos in loco de um antropólogo moderno", ainda "corre-se o risco de perder a complexidade das relações que ligam um indivíduo à uma sociedade determinada". Dessa forma, ainda que se faça uso de diversas fontes (registros civis, registros cadastrais, autos processuais, documentos públicos ou privados) o fundamental é "se o âmbito da investigação for suficientemente circunscrito, as séries documentais podem sobrepor-se no tempo e no espaço de modo a permitir-nos encontrar o mesmo indivíduo ou grupo de indivíduos em contextos sociais diversos" (GINZBURG, 1989, p. 173, 174).

Por sua vez, os historiadores do protestantismo, temos quase exclusivamente vozes já normalizadas pelo padrão institucional. São cartas e relatórios enviados pelos missionários a suas instituições nos quais ocorre um padrão oficial de relato a fim de convencer os seus mantenedores (os comitês de missões e os fiéis das Igrejas de origem) do seu ativismo missionário e provável sucesso daquele empreendimento.

Reconhecendo os limites das fontes institucionais obtidas, surgiram algumas inquietações: como seria possível ver os conflitos pessoais, as frustrações, os arrependimentos, em uma palavra, a vida real desses missionários? Como podemos ver o tecido social construído entre esses missionários e a sociedade local? Como encontrar suas percepções sobre esse chão social em que estão pisando? Ou formulando essas questões em termos teórico-metodológicos: como articular a perspectiva macro com a abordagem micro das vivências de um médico e missionário, quando as fontes predominantemente disponíveis têm muito pouco de vivência? Por conseguinte, é possível fazer uma micro-história do protestantismo? E quando essa micro-história parte de uma trajetória de vida, de um homem da instituição, como fazê-la para não ser institucional? Ou seria a própria instituição um caminho para chegar à subjetividade e vivências desse indivíduo?

Como resposta, em primeiro lugar, busquei transformar o limite em possibilidade, pois se os relatos dos missionários são padronizados, institucionalizados, isto não os impede de

expressarem, ainda que esparsamente, suas individualidades. De qualquer forma, não podemos esquecer que os indivíduos não pensam e nem discursam sozinhos, mas o fazem em meio a coerções sociais, ou institucionais, isto é, em meio a convenções criadas pelos próprios indivíduos convivendo em sociedade.

Nesse sentido, foi importante a contribuição da antropóloga Mary Douglas (1998) para elucidar as inquietações anteriores. Afinal, construir uma oposição radical entre individualidade e instituição/sociedade, poderá nos impedir de perceber como os indivíduos recorrem aos suportes institucionais para tomar decisões difíceis e como as instituições influenciam suas percepções de mundo e subjetividades. Em suma, os indivíduos precisam das instituições para a economia do pensar: "o fardo de se pensar é transferido para as instituições" (DOUGLAS, 1998, p.98).

Outra orientação tão esclarecedora quanto desafiadora veio da leitura do próprio Ginzburg (1989). No texto *O Nome e o Como*, Ginzburg sugere para as pesquisas dos micro-historiadores o método onomástico, ou simplesmente, "persiga o nome", seja de uma pessoa ou de famílias. Seguir um nome pode ser o fio de Ariadne no labirinto da pesquisa. O nome leva a outras fontes e a outros nomes, ou seja, à rede de relações que aquele indivíduo ou grupo de indivíduos teceu ao longo de uma duração temporal e/ou em diferentes espaços geográficos.

Segundo Jacques Revel (2000, p.17), a opção por acompanhar o nome próprio dos indivíduos ou dos grupos de indivíduos é apenas aparentemente paradoxal ao entendimento do social:

> Pois a escolha do individual não é considerada contraditória com a do social: torna possível uma abordagem diferente deste último. Sobretudo, permite destacar, ao longo de um destino específico – o destino de um homem, de uma comunidade, de uma obra –, a complexa rede de relações, a multiplicidade dos espaços e dos tempos nos quais se inscreve.

Perseguir o nome foi um recurso fundamental para tentar reconstituir as redes de relações e perceber nosso personagem atuando em outros espaços fora da instituição eclesiástica, de modo a evitar uma narrativa acrítica aos seus interesses como membro de uma agência religiosa-missionária.

Dentro dessa proposta, inicialmente servir-me de diferentes fontes escritas: os relatórios missionários, os jornais, as atas das igrejas etc. Em seguida, percebi nas fontes iconográficas a possibilidade de extrair informações sobre essas redes de sociabilidade e os seus significados nas ações do missionário. Para compor a análise dos contextos de presença do protestantismo no espaço público e da memória que se produziu sobre o personagem foram fundamentais as

fontes da cultura material (especialmente a arquitetura dos edifícios que ele construiu), a memória oral e as biografias já publicadas sobre George Butler. Passo, então, a descrever com mais detalhes como se deu a organização e utilização dessas fontes.

Aqui utilizo principalmente os relatórios de George Butler e de sua esposa, Rena Butler, publicados nas revistas missionárias de sua Igreja nos Estados Unidos, *The Missionary* e *The Missionary Survey*[55]. Recorri também aos jornais de circulação geral na virada do século XIX/XX em São Luís, Recife, Garanhuns e Canhotinho e aos jornais eclesiásticos, onde quer que o nome de George Butler e seus aliados apareciam.

Foram igualmente úteis as atas eclesiásticas. Tive acesso às atas da Igreja Presbiteriana de São Luís, com registros das reuniões entre 1898-1936, também as atas da Igreja Presbiteriana Independente de São Luís do Maranhão (1903-1920), as atas de reuniões da Igreja Presbiteriana de Recife (1888-1900), da Igreja Presbiteriana de Canhotinho (1920-1950), atas do Presbitério de Pernambuco (1920-1930) e atas da *North Brazil Mission* (1884-1898).

No conjunto destas fontes escritas, é importante destacar as cartas-relatórios feitas por Dna. Rena, seja durante seu trabalho missionário no Brasil, seja após a morte do marido em cartas biográficas escritas por solicitação das Igrejas presbiterianas norte-americanas. São cinco destas cartas biográficas, provavelmente escritas por volta de 1937[56]. Atualmente elas estão no arquivo da *Presbyterian Historical Society* (PHS) na cidade da Filadélfia-EUA. Há também duas cartas enviadas por Dna. Rena ao historiador David Gueiros Vieira no início dos anos 1950, em razão de suas pesquisas para a biografia de George Butler. Estas cartas de Dna. Rena me auxiliaram a compreender seu olhar sobre o trabalho e vida missionária que ela e o marido tiveram, bem como conhecer um pouco da subjetividade de uma mulher, uma esposa de missionário, por sua própria voz.

Não é fácil chegar à voz das mulheres e à sua história, especialmente quando se trata de casais missionários, onde toda a proeminência no espaço público parece ser ocupada pelos maridos e mesmo após a sua morte, é sobre a vida deles que elas têm que se ocupar, narrando-a aos interessados e à instituição que ambos fizeram parte. Sobre a vida da mulher pouco se preserva. Segundo Michelle Perrot, "A destruição dos vestígios também ocorre, sendo social e

[55] A partir de novembro de 1911, o Comitê de Nashville, buscando ampliar seu público leitor, funde os seus dois órgãos informativos, um para "Missões Estrangeiras", a revista *The Missionary*, com a revista para "Missões Domésticas", *The Home Mission Herald*, combinando as duas sob o título de *The Missionary Survey*. *The Missionary Survey*, novembro de 1911, p. 3

[56] As cartas de Dna. Rena Butler sobre a biografia do marido não estão datadas, mas encontrei um relato sobre a vida de George Butler assinado por uma historiadora da *Woman's Auxiliary of Presbyterian Church*, de Goldsboro, na Carolina do Norte-EUA, datada de 1 de dezembro de 1937, reproduzindo as histórias contadas por Dna. Rena e agradecendo aos seus relatos. Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS.

sexualmente seletiva", em detrimento das memórias e arquivos das mulheres, muitas vezes destruídos por elas mesmas na sensação de que "minha vida não é nada". Isso é ainda mais comum quando "num casal cujo cônjuge masculino é célebre, serão conservados os papéis do marido e não os da mulher" (PERROT, 2016, p. 22). Apesar de termos poucos textos dela, Dna. Rena escreveu relatórios para a missão, cartas, biografias do marido onde tentei sondar algo mais de sua vida, desejos, memória e história.

Também procurei trabalhar fontes ainda pouco estudadas na historiografia do protestantismo no Brasil: as fotografias divulgadas pelos missionários em seus relatórios. Especialmente faço uso das imagens divulgadas pelo casal Butler, apresentando seus aliados e fiéis da igreja, nas publicações de sua instituição nos Estados Unidos. Compreendo a imagem enquanto capaz de provocar efeitos, produtora e mantenedora de sociabilidades e identidades, e de tornar empíricos projetos de organização e atuação do poder (MENEZES, 2003, p. 15). Assim, os sentidos da produção, circulação e apropriação das imagens ultrapassam os sentidos visados pelos missionários e nos revelam facetas das suas relações sociais que não foram explicitados nas fontes escritas.

As fontes da cultura material neste trabalho compõem-se pelo mausoléu edificado junto à Igreja Presbiteriana de Canhotinho em homenagem a George Butler e a arquitetura das igrejas edificadas por ele em São Luís, Recife e Canhotinho, bem como sua localização no espaço das cidades.

O estudo da arquitetura protestante encontra como primeiro obstáculo epistemológico a própria noção protestante de que "Deus não habita em templos feitos por mãos humanas". Decorre daí a compreensão dos fiéis e de pastores (embora na prática estes sejam zelosos com a apresentação estética e a configuração espacial dos templos) sobre a pouca importância da arquitetura na reflexão teológica ou divulgação da mensagem religiosa. Presunção aparentemente compartilhada pelos cientistas sociais estudiosos do protestantismo, os quais geralmente atribuem pouca ou nenhuma importância aos templos (suas formas externas e elementos estéticos internos), para a compreensão da experiência religiosa protestante e de sua relação com o contexto social da comunidade que os construíram.

Todavia, apesar dessa noção de que "Deus habita o coração humano", os protestantes constroem templos. Para Abumanssur a sacralidade dos espaços protestantes passa pela mediação da vida comunitária: "Por isso o templo é entendido como um lugar de reunião de fiéis. É morada de Deus enquanto os membros de uma comunidade de fé estiverem ali reunidos para celebração e comunhão." Segue a provocadora pergunta: "o que pode sair das mãos de um

arquiteto que constrói um espaço litúrgico cuja natureza não é sagrada?" (ABUMANSSUR, 2004, p. 09).

Tomar a arquitetura como uma fonte biográfica pareceu-me assim pertinente à trajetória de George Butler que arquitetou e construiu, além das igrejas mencionadas, um hospital em estilo neoclássico na cidade de Canhotinho. O objetivo foi compreender algo sobre o papel desempenhado por George Butler na edificação de instituições protestantes no espaço público.

As fontes orais foram consideradas ao longo da pesquisa. Realizei entrevistas nas cidades onde nosso protagonista viveu: São Luís, Recife, Garanhuns e Canhotinho. Conversei com alguns fiéis da Igreja Presbiteriana e outras pessoas não pertencentes à Igreja, pessoas de diferentes classes sociais e formação educacional; geralmente conversas informais nas viagens entre Garanhuns, Canhotinho e São Bento do Una, após os cultos, nas caminhadas e refeições feitas durante a estadia no campo de pesquisa. Formalmente, entrevistei pastores, historiadores e intelectuais destas cidades.

Por fim, foi fundamental entrevistar os principais biógrafos de George Butler, David Gueiros Vieira e Edijéce Martins Ferreira[57], objetivando compreender os processos, as condições de produção e lutas de representações[58] existentes em suas escritas sobre a vida do nosso personagem.

Quando iniciei esta pesquisa, conhecia somente uma biografia sobre George Butler, a do pastor e sociólogo Edijéce Martins Ferreira, intitulada *A Bíblia e o Bisturi* publicada em 1976. No decorrer da investigação, descobri por meio da internet a biografia feita por David Gueiros Vieira, até então desconhecida no Brasil, guardada numa biblioteca universitária americana e defendida em 1960 como dissertação de mestrado em História na Universidade de Richmond, sob o título *A Historical Study of the missionary work of Dr. George W. Butler and an analysis of his influence on Brazil*. Em 2015, surgiu uma terceira biografia intitulada *O Padre Cícero Protestante* que fora publicada por Meyves Rodrigues e Emanuel Celestino, fruto de uma parceria entre pai e filha. A autora havia escrito sobre George Butler para o seu trabalho de conclusão do curso de jornalismo e o autor, sendo o atual pastor da Igreja Presbiteriana de

[57] Considero estes os principais biógrafos por terem escrito as obras mais influentes sobre o personagem. A obra de David Gueiros, embora não tenha sido publicada, foi uma das principais fontes de informação para o livro de Edijéce Martins, *A Bíblia e o Bisturi*, que alcançou maior notoriedade. Uma terceira biografia, escrita por Meyves Rodrigues e Emanuel Celestino, no que tange ao aspecto biográfico pouco acrescenta em relação à *A Bíblia e o Bisturi*.

[58] Uma inspiração desse trabalho é Chartier (1990, p. 17): "As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundando na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza".

Canhotinho, é um dos principais responsáveis pela reforma do "Hospital do Dr. Butler", onde se organiza um memorial-arquivo sobre o médico e missionário.

Estas biografias tiveram uma dupla utilidade ao longo deste trabalho. Primeiro como fontes de pesquisa, pelas informações e documentos disponibilizados como resultado da inserção social e da pesquisa de seus autores. Em segundo lugar, como objeto de análise, tomando-as como expressão e meio de divulgação de uma memória que se pretende consolidar sobre um personagem. Nesse sentido, a escrita de uma biografia, os eventos que serão narrados ou não, enfim, a imagem que se deseja construir de um indivíduo não ocorre sem escolhas adequadas para legitimar representações sociais de determinados grupos em detrimento de outros, de modo que possa intervir de alguma forma nas lutas de representações existentes no contexto específico onde um indivíduo e sua memória são retomados.

É ainda importante destacar que tive acesso a boa parte das fontes colhidas por David Gueiros em sua pesquisa sobre George Butler, graças a generosidade do pesquisador João Marcos Leitão Santos. E em pesquisa nos Estados Unidos, encontrei algumas fontes colecionadas tanto por David Gueiros quanto por Edijéce Martins, guardadas no arquivo da *Presbyterian Historical Society* (PHS).

Por fim, foi de grande ajuda também a troca de *e-mails* com a Sra. Sandy Tupper, bisneta do casal Butler, moradora da Flórida-EUA, que gentilmente respondeu à algumas perguntas e enviou-me documentos da família, não conhecidos pelos biógrafos anteriores.

O jogo de espelhos

Das três biografias citadas acima, *A Bíblia e o Bisturi* de Edijéce Martins é a mais conhecida e a que deixa claro o objetivo de exaltar o biografado para edificação dos fiéis. Esta biografia foi feita sob encomenda de uma organização eclesiástica, já as outras surgiram de trabalhos acadêmicos, porém não conseguiram se afastar do tom enaltecedor e apologético tão comum ao gênero. Certamente, isso se explica pela proximidade subjetiva dos biógrafos ao biografado e sua herança. Para além do fato de todos os quatro autores serem religiosos, pastores ou fiéis da Igreja Presbiteriana, todos ligavam-se por fortes laços familiares à memória de George Butler, o que pode ter dificultado aos autores compreenderem de outra forma ou mesmo contra o que a memória familiar e institucional consagrava.

Não considero que este trabalho esteja isento desse obstáculo, nem que ele seja insuperável, porém é necessário pôr em evidência e problematizar minha própria relação subjetiva com o biografado.

Nasci numa família presbiteriana e cresci indo a uma igreja cujo nome "Centenário" fora dado em celebração ao estabelecimento da primeira Igreja protestante no meu estado e cidade natal (São Luís-Ma). Ao longo da minha infância, nas classes da *escola dominical*, lembro de ter ouvido poucas vezes sobre um certo doutor que teria inaugurado, cem anos antes, o templo da *Igreja Presbiteriana Central*. A primeira vez que a visitei, já pela adolescência, fiquei impressionado pela sua arquitetura. Na época, a considerei parecida com as antigas Igrejas Católicas de São Luís, mas entendi se tratar de uma igreja histórica, bem diferente das que estava acostumado a frequentar que eram, digamos, mais modernas. Essas tenras lembranças da infância e adolescência, talvez expliquem as razões subjetivas e origens mais remotas das minhas escolhas de pesquisa. Sobrevivência de curiosidades que nasceram naqueles anos: por que foi um médico o fundador da Igreja Presbiteriana no Maranhão? Por que se construiu daquela forma a fachada da igreja? Entre outras...

Todavia, se duvido dos meus próprios mitos, não preciso ir tão longe na memória e percebo que o interesse efetivo por George Butler surgiu bem mais tarde, durante a pesquisa para conclusão da graduação em História, vendo suas peripécias pelos jornais da época. Seja como for, sem dúvida, é preciso admitir que a relação biógrafo e biografado envolve afetividades e reciprocidades, onde o interesse por fazer uma biografia é em grande parte autobiográfico e se faz num jogo de espelhos.

Minha mais forte empatia com George Butler surgiu do fato dele ser um médico, um profissional liberal que dedicou sua vida a um senso de vocação para uma missão. Ele não era um pastor, nem teólogo de formação, para mim ele aparecia nas fontes como um homem de ação. Identifiquei-me com o seu trabalho como religioso leigo, unindo profissão e vocação, um "médico-missionário" a serviço do bem-estar de corpos e almas, talvez porque essa tenha sido uma aspiração na minha formação pessoal e profissional.

A minha identificação e definição de sua identidade como de um religioso leigo, com o decorrer da pesquisa, passou a ser o meu ponto de Arquimedes entre a proximidade e o distanciamento, o conhecido e a dúvida. Em que medida essa identidade de "médico-missionário" seria suficiente para descrever suas inserções e identidades nas sociedades onde viveu? Ela seria adequada para descrever aquela vida no seu tempo? O que significava ser médico? Leigo? Missionário? Enfim, confessar e pensar minhas reciprocidades com o biografado tornou-se indispensável na busca por uma postura de vigilância epistemológica e de controle das minhas predisposições, a fim de que meu desejo como biógrafo não se apropriasse da vida efetiva do biografado, impondo sobre ele minhas próprias ilusões.

No campo e no arquivo

Se por um lado a minha biografia, identidade e subjetividade são aspectos a considerar como obstáculos ou perigos epistemológicos na compreensão da vida do biografado, por outro, foram elas que me permitiram acessar uma rede de contatos com pesquisadores, instituições, líderes religiosos, fiéis das Igrejas etc. Pessoas que me recepcionaram muito bem, facilitaram acesso às fontes, conduziram-me para entrevistas e, algumas vezes, sentiram-se suficientemente à vontade para relatar casos e fazer afirmações *in off*.

Não digo que me possibilitaram livre acesso ao seu mundo e representações, pois sempre há uma margem de ambiguidade, negociação e ocultação na relação entre informante e pesquisador, mas não foram poucas as vezes que um interlocutor ao saber que, além de historiador, eu era também evangélico ou de família presbiteriana, mudava nitidamente o tratamento de uma cortesia formal para uma certa familiaridade entre os que falam a mesma língua.

O que não é apenas força de expressão. Com efeito, o manejo de determinados códigos linguísticos e culturais do grupo social a que se está pesquisando é fundamental para uma boa acolhida e acesso do pesquisador às informações. Algo próprio da experiência do antropólogo no contato com os "nativos" de uma outra cultura, tendo que aprender a se comportar e a falar minimamente com(o) eles.

Percebi isso claramente, quando visitei as igrejas presbiterianas de Garanhuns e Canhotinho em Pernambuco, igrejas e cidades onde George Butler tem seu nome guardado. Estava ciente que meus interlocutores leriam minha identidade – e os olhares sobre mim quando entrava numa igreja confirmavam isso – antes mesmo de eu falar qualquer coisa, seja pela roupa que usava, seja por trazer ou não uma Bíblia à mão, pelos gestos que fazia durante os cultos; ou quando pronunciasse palavras, no cumprimento da chegada aos cultos, pela forma de me dirigir aos fiéis da Igreja como "irmão/irmã". Esses códigos eram-me familiares, já os conhecia desde a infância, mas não foi tão simples quanto imaginava retomá-los, não ocorreu sem um certo embaraço.

Esforcei-me por entrar no jogo, mas muitas vezes confundia-me, por exemplo, trocando o "graça e paz" por "paz do senhor" (este cumprimento típico dos pentecostais), ou não usando o tratamento mais apropriado aos pastores presbiterianos. Explico. Na Igreja Presbiteriana, a forma correta (ou pelo menos, a mais usual) de se referir aos pastores é reverendo. De maneira que, ao me reportar ao pastor como reverendo, significava poder ser compreendido pelos meus interlocutores (os próprios pastores ou outros fiéis) como possuindo uma certa pertença ao

presbiterianismo, distinguindo-me de outros evangélicos, algo importante que pode abrir caminhos diferentes para o pesquisador.

A interação com os pastores é um capítulo à parte. Além da forma de tratamento a que me referi, foi preciso estar atento para os princípios de autoridade do grupo. Quando chegava às igrejas e perguntava por pessoas que pudessem dar informações sobre a pesquisa era logo encaminhado a conversar com o pastor. Conversávamos então, se ele desse o aval, o arquivo e as pessoas eram franqueadas, caso contrário, não haveria chance.

Nas minhas visitas aos arquivos das igrejas, descobri que eles também passavam pelo crivo daqueles que os guardam. Alguns são disponibilizados, outros não, e muitos estão inacessíveis nas mãos de pastores, presbíteros, diáconos[59] e historiadores oficiais[60]. Percebi que essa apropriação privada da documentação institucional não é gratuita, pois distingue e delimita os que podem ser porta-vozes da história da Igreja (além de ser um caminho de ascensão eclesiástica), dificultando o acesso às fontes aos de fora das redes de poder institucionais. Assim, o que obtive como fonte foi o resultado de uma negociação, na maioria das vezes não confessada, no interior de um grupo religioso fortemente hierarquizado e atravessado por relações de poder, especialmente quando se trata de produzir uma memória sobre seus personagens-símbolos.

É de se esperar a necessidade de conquista da confiança de um "outro" no trabalho de campo, em uma cultura distinta da do pesquisador. Mas não deixa de ser surpreendente sentir-se nessa mesma obrigação durante a pesquisa nos arquivos.

Boa parte da minha pesquisa ocorreu em um arquivo vinculado a uma instituição religiosa, o Arquivo Histórico Presbiteriano na capital paulista. Um arquivo bem organizado, com livre acesso ao público e mantido aberto graças ao trabalho de décadas de dois pastores que atuam como curadores do arquivo. Assim, o acesso ao acervo só foi possível por intermédio deles e a construção de uma boa relação abriu caminhos de pesquisa.

Uma experiência chamou-me atenção para necessidade de uma certa sensibilidade antropológica e atenção etnográfica na relação entre pesquisadores e funcionários/administradores de arquivos de uma instituição privada, especialmente de instituições religiosas. Em algumas ocasiões, fui convidado para momentos de devocionais

[59] Os presbíteros e diáconos são categorias comuns entre grupos evangélicos, são oficiais que participam da organização e administração da igreja e do culto. Ambos têm precedência de autoridade sobre os demais fiéis, mas abaixo do pastor. Nas Igrejas presbiterianas, os presbíteros são os cargos mais importantes acessíveis aos leigos e compõem o "conselho da Igreja", órgão que têm a autoridade máxima nas questões internas de uma Igreja local.
[60] Geralmente pastores, ou outros que ocupam cargos eclesiásticos. A Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) possui o cargo de "Historiador Oficial", algo que, extraoficialmente, pelo que percebi, reproduz-se no nível micro, em algumas igrejas e cidades.

(pequenos atos religiosos informais) em uma das salas do prédio onde fica o arquivo. Percebendo a importância desses momentos, depois de algumas recusas, decidi optar por suspender o trabalho de pesquisa e participar.

Tempos depois, numa conversa com um dos pastores curadores do arquivo, fui perguntado sobre minha pertença religiosa (parece que minha identidade se vinculava mais a de professor universitário). No que respondi sobre minha origem presbiteriana, a reação dele foi "bom agora podemos falar de certas coisas...", logo a conversa se tornou mais confidencial e a solicitude ainda mais prestativa.

Essa experiência ilustra como o tipo de interação estabelecida é determinante sobre como as informações serão franqueadas ao pesquisador, bem como no silêncio ou ocultação delas. Dessa forma, ficou claro para mim que o diálogo com as pessoas é uma das condições da pesquisa e da própria construção do conhecimento também para o pesquisador de arquivos.

No entanto, os indivíduos nunca estão sozinhos, sempre estão enredados em grupos sociais e com tais partilham de memórias, interesses, constrições e possibilidades. Quando fiz o primeiro contato, pela internet, com um dos pastores curadores do arquivo, tratei de informar meu interesse sobre o "Dr. Butler" e solicitar a autorização para pesquisa. Dias depois, segui viagem rumo ao arquivo, imaginando que iria empreender uma verdadeira caçada numa floresta de documentos, mas com pouquíssimas pistas. E qual não foi minha surpresa ao chegar e ver à mesa de trabalho uma pasta intitulada "Dr. George W. Butler", contendo vários papéis datilografados e recortes de jornais?!

Com essa feliz facilidade, surgia também a preocupação sobre a produção daquele arquivo: quem o fez? Quando? Por quê? Perguntas que nem mesmo os que trabalhavam ali a vários anos souberam responder. Fui informado que haviam outras pastas como aquela, designadas com outros nomes de personagens da história presbiteriana no Brasil. Uma primeira precaução, então, foi tomar para análise essa produção de arquivo como forma da instituição condicionar novas pesquisas sobre personagens que ela deseja perpetuar. Assim, em meio aos condicionamentos da pesquisa, passei a questionar-me sobre a memória institucional a respeito de George Butler, seus usos e reelaborações ao longo do tempo.

Essa dimensão intersubjetiva da prática da pesquisa levou-me a considerar e expor o processo de construção do conhecimento, o qual voltarei ao longo da narrativa. Ele não ocorreu numa mente solitária do pesquisador/autor, isolado em suas fontes, anotações de campo e teorias, mas num processo o qual me encontrei com indivíduos com suas visões de mundo, enredados em malhas de poder, pertencentes a grupos sociais, fidelidades religiosas e que,

conforme sua leitura da minha identidade e interesses, partilhavam ou não informações e representações sobre o objeto a qual eu investigava.

A estrutura

Como dito anteriormente, procurei um George Butler humano, não um herói, não um mito, nem vilão, mas um homem vivendo as questões do seu tempo e dando as soluções disponíveis nas sociedades e culturas pelo qual transitava e construía. Entretanto, não tive a ambição de uma biografia definitiva, se é que isso seja possível, afinal como questiona Momigliano, "os historiadores serão um dia capazes de enumerar os incontáveis aspectos da vida?" (apud LEVI, 2005, p. 168). Sinceramente, não creio. Busquei também fazer uma narrativa não aferrada à ordem cronológica dos acontecimentos, mas correlacionando diferentes fatos, tempos e espaços, percebendo diferentes faces do personagem (o polemista, o médico filantropo, o arquiteto). Dessa forma, a trajetória ganhou maior espaço na narrativa, mas sem descuidar da memória construída sobre o personagem e de seus usos por diferentes grupos sociais no interior do grupo protestante.

Pensar a trajetória em articulação com uma análise da memória foi também uma forma de desembaraçar melhor o personagem histórico das camadas de representações sociais e institucionais acumuladas e consagradas, principalmente, pelas biografias anteriores. Representações que, muitas vezes, condicionam as memórias dos entrevistados, ou mesmo nossa leitura das fontes e nos impedem de alcançar a feição de uma vida humana, de nos aproximar de um sujeito histórico, de carne e osso e não de um monumento.

Entremeando o biográfico e a memória optei por organizar o trabalho em cinco capítulos, na qual espelham, mais ou menos, o curso do meu processo de pesquisa e não o contar a história de uma vida com início, meio e fim. Nesse aspecto, concordo, com Vavy Pacheco Borges (2014, p. 218) quando considera que "as melhores biografias são aquelas em que o autor não só não se esconde, mas constrói a narração de certa forma acompanhando seu percurso de pesquisa."

Assim, parti do que me era mais conhecido e inquietante: a memória consagrada de George Butler e sua monumentalização por meio de um mausoléu na cidade de Canhotinho. Este monumento foi o foco do primeiro capítulo, tomando-o como o indício da construção da memória deste personagem. Os três capítulos seguintes questionaram essa memória consagrada, apresentando uma trajetória que foi muito mais múltipla, contraditória e fragmentada, bem como buscaram compreender o papel deste indivíduo na mudança social. Por fim, o último capítulo retorna ao tema da memória, analisando como essa vida plural foi objeto

de seleções, condicionamentos da memória e de reelaborações de sentido. O objetivo foi atentar para as disputas no interior do grupo protestante pela memória de seus pioneiros, sendo George Butler um desses personagens selecionados e (re)apropriados para expressar diferentes projetos de intervenção e de relação da religião protestante com a sociedade brasileira.

O primeiro capítulo trata da interpretação do monumento conhecido como "Mausoléu do Dr. Butler", onde hoje se opera uma "fusão memorial" entre Né Vilella e George Butler. Em vista disso, foi necessário considerar um acontecimento chave que cruzou definitivamente as duas trajetórias e foi fundamental na construção da memória de George Butler: a cerimônia de sepultamento dos restos mortais de Né Vilella na base do púlpito da Igreja Presbiteriana de Canhotinho, em julho de 1915. Confrontando e analizando diferentes narrativas deste sepultamento, realizei uma etnografia do ritual a fim de revelar algo sobre a vivência da fé naquela comunidade protestante, bem como entender o papel do Butler no processo de tradução de uma fé estrangeira ao universo cultural e religioso dos seus fiéis do interior pernambucano. Por fim, procurei compreender de que maneira o novo sepultamento de Né Vilella pode ser interpretado como uma forma indireta do nosso biografado perpetuar a própria memória.

O segundo capítulo apresenta um George Butler polemista, envolvendo-se em controvérsias com clérigos católicos e outros pelos jornais do Maranhão antes da proclamação e em Pernambuco no início da era republicana. Compreendo essas controvérsias públicas entre protestantes e católicos como parte de um debate social mais amplo, na qual participam diversos agentes (republicanos, liberais, positivistas, ultramontanos, maçons) pondo em questão um aspecto sensível e indefinido naquele momento, o processo de separação entre Igreja e Estado. As ideias e posicionamentos de Butler são pensados no fluxo de um diálogo/embate com esses outros agentes. Em meio a leitura nos jornais da linguagem teológica mobilizada pelos agentes sociais, duas questões emergiram: 1) Teria o nosso biografado alguma participação no processo macro de redefinição político-legal da separação Igreja-Estado? 2) Seria o discurso protestante de ampliação da liberdade religiosa, uma arguciosa forma de lutar pelo controle religioso da esfera pública?

No terceiro capítulo, o foco da análise volta-se para a atividade médica de George Butler. Os significados do ser médico no Brasil e a força da noção católica de caridade na alvorada republicana permitem uma análise do como e porquê nosso personagem dedica-se a construir sua identidade como um "médico-missionário", um abnegado, filantropo, humanitário nos sertões do Nordeste. Todavia além de amigo dos pobres e desvalidos, o médico e missionário cultivou laços com os coronéis em um ambiente de carências médico-sanitárias e do afã modernizador advindo com os investimentos anglo-saxões na região. Nesse sentido,

podemos nos perguntar se ao construir sua fama e estabelecer relações com os poderosos locais, George Butler produziu outros sentidos para a legitimidade religiosa do protestantismo numa região de secular tradição católica. Para isso, auxiliou-me as fontes iconográficas que foram úteis aos projetos de Butler, bem como tornavam visível o serviço social da Igreja protestante possibilitando a esta requerer, tal qual a Igreja Católica, um tratamento privilegiado por parte dos agentes do estado republicano.

O quarto capítulo propõe uma análise da arquitetura como fonte para a biografia. George Butler construiu templos (São Luís, Recife, Canhotinho) além de escola e hospital em Canhotinho. A investigação compreende também o espaço urbano onde ele escolheu construir. A relação entre o espaço arquitetônico/urbano e a esfera pública em disputa entre protestantes e católicos na transição da República é o eixo que orientou minha incursão pela topografia e arquitetura. Num outro aspecto, a narrativa sobre essas construções oportunizou pensar mais detidamente a relevância do papel de Dna. Rena como sustentadora do trabalho público de George Butler por meio da exportação de orquídeas. Por fim, discuto o recente investimento na memória patrimonial com a reforma e restauração do "Hospital do Dr. Butler", em Canhotinho, com seus sentidos e usos.

No quinto capítulo, analiso as primeiras biografias sobre George William Butler, uma escrita por David Gueiros, *A Historical Study of the missionary work of Dr. George W. Butler and an analysis of his influence on Brazil* de 1960, e outra, de Edijéce Martins, *A Bíblia e o Bisturi* de 1976. Estas obras são as principais fontes de representações sobre a vida de George Butler. Assim, suas perspectivas serão examinadas compreendendo as injunções conjunturais de cada obra e as representações da memória que elas difundem ou constroem, ou seja, a análise volta-se para as lógicas das representações sociais dessa memória e dos esquecimentos que lhe são inerentes. Nesse sentido, levanto duas questões: Qual o lugar desse personagem na memória dos protestantes/presbiterianos e na história do protestantismo? E de que modo a sua biografia foi construída e (re)apropriada pela memória institucional para legitimar projetos de intervenção no espaço público?

Ainda que sendo um gênero de "grandezas e misérias" do ponto de vista epistemológico, a biografia foi a opção que fiz para aliar a perseguição pelo conhecimento histórico com a ambição de tornar a história mais próxima da vida das pessoas, seja daquelas que viveram no passado ou daquelas que lerão esta história algum dia. Assim, para mim, escrever uma biografia foi (re)aprender a "fazer história", pois ao pesquisar, interpretar e narrar uma vida intentava conjugar pensamento científico à intuição e *insights* humanistas. Ou falando de forma mais

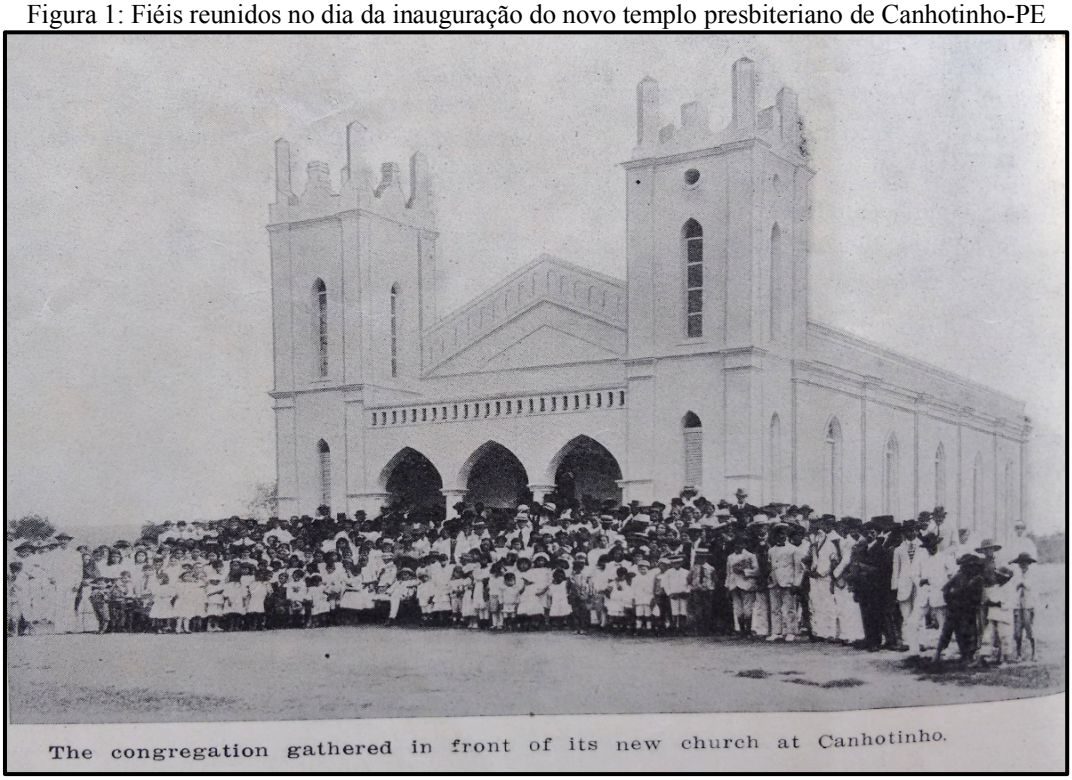
pessoal, foi um jeito de conhecer mais de mim mesmo, tentando compreender a trajetória de um outro. Que essa seja uma experiência possível também para os leitores!

1. DOIS SEPULTAMENTOS, UM MONUMENTO

Onde está, ó morte, a tua vitória?
I Coríntios 15:55

A morte é um problema dos vivos. Os mortos não têm problemas.
A solidão dos Moribundos, Norbert Elias

Figura 1: Fiéis reunidos no dia da inauguração do novo templo presbiteriano de Canhotinho-PE



Fonte: *The Missionary Survey*, jan. 1916, p. 20

Na manhã do dia 20 de julho de 1915, cerca de 500 pessoas, entre mulheres, homens, idosos e muitas crianças arranjaram-se em frente a igreja para caber numa foto em memória da inauguração do novo templo presbiteriano de Canhotinho. O fotógrafo, o pastor da Igreja Presbiteriana do Recife, Antônio Almeida, relembra quatro anos mais tarde a sequência dos acontecimentos:

> A multidão voltou imediatamente para dentro do templo, enquanto eu dobrava a machina alheia, punha-n'a cuidadosamente dentro do respectivo sacco com os chassis, desarmava e dobrava o tripé e ia guardar tudo no meu sempre lembrado quarto – o mesmo da outra vez.
> Quando voltei ao templo, que vi?
> Tinha acabado de perder o
> **Discurso mais comovente**
> que o Dr. Butler fez neste mundo, e fiquei estupefacto diante de seus effeitos! Elle acabava de depositar em uma urna feita no chão ao pé do pulpito os ossos de Né

> Villela – o homem que morrera por elle, recebendo a punhalada de um sicario que fôra assalariado para matá-lo em São Bento. Tinha narrado com tanta emoção o facto que uma das testemunhas oculares do acontecido desmaiara. E nesse momento, com voz entrecortada mas firme, cantava:
>
> "Cá soffremos afflicção,
> Cá desgostos perto estão,
> Mas lá no céu ha paz.
> *Oh! Será alegre!*
> *Alegre, sim, alegre!*
> *Oh! Será alegre!*
> *Onde não ha separação!"*
>
> Ao meu lado caiu um companheiro com um ataque dos nervos, e a voz do Dr. continuava a se ouvir, entre os soluços de uns e os esforços de outros para o ajudar a cantar – sim continuava a mostrar quanto sua grande alma sabia apreciar a lealdade de um amigo que o foi até a morte![61]

A rememoração deste acontecimento é feita em meio ao luto, cerca de um mês após a morte de George Butler, em uma edição do jornal presbiteriano *Norte Evangélico*, inteiramente dedicada à lembrança da vida e das obras deste médico e missionário do Nordeste do Brasil. Em meio a tantas apologias e lembranças das suas peripécias missionárias por parte dos companheiros de evangelização, o relato acima surge como um daqueles momentos, quando lemos nossas fontes históricas, em que claramente nos defrontamos com um enigma. Nesse momento, temos a sensação de estar diante de uma situação inesperada (talvez, bizarra!) e de difícil decifração; temos a percepção de que o que lemos não é apenas o passado de nossa própria sociedade, mas de fato "um país estranho", para usar a expressão consagrada por David Lowenthal (1998).

Este não foi o único enterramento que ocorreu na Igreja Presbiteriana de Canhotinho. Quatro anos depois, em 1919, o próprio George Butler também descansaria ali, nas dependências da igreja, num terreno entre a igreja e a escola os quais construiu. Hoje um mausoléu guarda os restos mortais de George Butler, do seu filho Humphrey (falecido apenas três anos após o pai) e de Manuel Correia Vilella, ou simplesmente, Né Vilella. Mas é como "Mausoléu do Doutor Butler" que é apresentado aos visitantes, nos livros de história da Igreja Presbiteriana, em páginas eletrônicas institucionais ou de historiadores locais e por seus biógrafos. A presença de Né Vilella na tumba familiar é justificada por fiéis e historiadores presbiterianos pelo fato de ele ter morrido, em 1898, num atentado cujo alvo foi o médico-missionário.

---

[61] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 3. Reproduzi, na medida do possível, a configuração da fonte e o formato do texto como aparecem no jornal.

A presença de um mausoléu ao lado de uma igreja protestante é incomum no Brasil, quase único[62]. Este mausoléu me intrigou, desde quando comecei a ler sobre George Butler, talvez sendo uma das motivações intuitivas desta pesquisa. Pareceu-me intrigante perceber que uma outra sensibilidade evangélica produziu aquele memorial, pois a presença de uma sepultura ao lado de uma igreja protestante soa quase herético para um evangélico brasileiro do século XXI, por sua associação com práticas históricas do catolicismo. Ainda mais intrigante foi deparar-me com um rito de sepultamento de restos mortais no interior do templo, quando em julho de 1915, o próprio George Butler se encarregou de trazer a ossada de Né Vilella para o interior da nave, a fim depositá-la, na base do púlpito, durante a cerimônia de reinauguração do templo.

Figura 2: Mausoléu do Dr. Butler.



Fonte: Foto de Elio Rocha. Disponível em: <https://www.panoramio.com/photo/19064822#c87063607>. Acesso em: 11 jul. 2015

[62] Há mausoléus e túmulos de figuras importantes nas dependências e interior das naves, principalmente nas Catedrais Anglicanas e Luteranas dos séculos XVI-XIX, mas essa não foi uma prática do protestantismo trazido para o Brasil no século XIX. É possível encontrar casos como um que soube por meio do missionário presbiteriano e fotógrafo Elio Rocha, de que há um cemitério que foi edificado, provavelmente na década de 1920, para os protestantes e era administrado por uma família da Igreja Presbiteriana do povoado de Cachoeira Dantas, município de Palmeirina-PE, cerca de 40km próximo de Canhotinho-Pe. Este pode ser um dos muitos casos que, em razão das dificuldades de enterrar seus mortos em cemitérios públicos – mesmo após a secularização dos cemitérios na República, devido ainda a influência da Igreja Católica principalmente em muitas localidades do interior do Brasil –, protestantes constituíram espaços cemiteriais, podendo ser nas proximidades dos templos. Todavia, não é este o caso em Canhotinho-Pe, onde não há notícias de cemitérios protestantes, e mesmo antigas famílias protestantes estão enterradas no cemitério municipal. Talvez, o caso mais parecido com o "Mausoléu do Dr Butler" é o da missionária Constance Reese, falecida em 1932. Ester Fraga descreve-o da seguinte forma: "falecida nos Estados Unidos, [Constance Reese] pediu para levarem suas cinzas para Wagner [cidade do interior baiano], onde se encontram depositadas em frente à Igreja Presbiteriana" (NASCIMENTO, 2007, p. 21).

Segui, então, a sugestão de Robert Darnton de fazer da minha "sensação de estranhamento o ponto de partida para captar a condição do outro" (BURKE, 1997, p. 85). Estes dois sepultamentos representaram a minha "incapacidade de entender a piada" (DARNTON, 1986, p. 106) e foi o riso que fazia sentido aos indivíduos de uma cultura distanciada no tempo, mas que perdeu o sentido na minha condição histórica. Este foi o gatilho para "explorar certas diferenças entre o presente e o passado" (BURKE, 1997, p. 85) e procurar reconstituir as lógicas da produção desse monumento.

Considerada uma prática existente desde o período colonial, os enterramentos ao lado ou no interior das naves católicas eram uma expressão do poder da Igreja Católica de definir a vida pós-morte e de produzir (ou se apropriar das) vidas exemplares (ou seja, os santos) para seus fiéis. O princípio do *Extra Ecclesiam Nulla Salus*, como exclusividade da Igreja na mediação entre Deus e os homens, é levado aqui ao seu sentido literal e espacial.

Os grupos protestantes originários das missões estadunidenses estabelecidos a partir da segunda metade do século XIX no Brasil, em tudo procuraram se opor ao catolicismo e ao que chamavam paganismo ou idolatria (isto é, a recorrência da manipulação sensorial do sagrado por meio dos símbolos religiosos). Contudo, embora os protestantes fossem críticos desse paganismo e do exclusivismo católico, isso não significa dizer que eram totalmente alérgicos aos símbolos, muito menos à mediação eclesiástica. Ao perceber isso, comecei a compreender melhor esses sepultamentos nas dependências de uma igreja protestante não como algo estranho à sua religiosidade, mas inserido em sua lógica e próprios de um tipo de vivência da fé protestante, num local, numa época.

Assim, os enterramentos de Né Vilella e George Butler abriram dois caminhos de análise. Primeiro, pareceram-me como uma via de acesso a uma outra cultura evangélica que tornou possível aqueles monumentos-fúnebres. Eles poderiam nos permitir compreender uma vivência da fé protestante específica de uma comunidade sertaneja no início do século XX.

Uma segunda via de análise relaciona-se ao processo de construção e reprodução de um monumento que se observa hoje como uma fusão memorial entre Né Vilella e George Butler. Nesse sentido, perante esse monumento-enigma (o Mausoléu do Dr. Butler, que não é só do Butler), procurei atentar para as descrições do rito de (re)sepultamento da ossada de Né Vilella, percebendo-o como um evento fundamental para a construção da memória do seu realizador, George Butler.

Voltando à narrativa do pastor Antônio Almeida anteriormente citada, o rito que ele descreveu causou-me espanto, surpresa e gerou em mim maior curiosidade. Mas o narrador também parece espantado, o que aconteceu naquele momento deixou-o "estupefacto diante de seus efeitos". A diferença, no caso do narrador, é que seu espanto deveu-se não ao rito em si, foram os efeitos que lhe chocaram.

Do encontro do meu espanto diante da fonte com o do narrador diante da cena, brotaram inquietações. O que havia naquele rito entre o conhecido e o desconhecido, o velho e o novo? O que era sentido como possível e o que era inusitado? Que sensibilidades evangélicas existentes possibilitaram a execução daquele rito e, ao mesmo tempo, o choque do pastor-observador-narrador com seus efeitos? Vislumbrei aí uma trilha para adentrar na lógica desse ritual, dessa língua estranha das pessoas do passado e, talvez, encontrar neste rito as sensibilidades e as lógicas que possibilitaram também a presença do mausoléu de George Butler.

A análise dos rituais praticados pelas primeiras Igrejas protestantes é um campo ainda pouco explorado pelos historiadores do protestantismo. A ausência de fontes mais descritivas dos ritos possivelmente colaborou para certa carência de estudos histórico-etnográficos das liturgias das primeiras comunidades protestantes. Todavia, penso que a explicação principal para este pouco interesse esteja no sentimento de familiaridade que os pesquisadores (geralmente, pertencentes às Igrejas protestantes) possuem sobre rituais como Profissão de fé, Batismo, Santa Ceia, cultos dominicais, etc.. Seu próprio pertencimento religioso os levou a julgarem os ritos protestantes como desprovidos de interesse científico (por sua familiaridade), crendo (ainda que não manifestando essa crença) que tal interesse era reservado apenas para os ritos exóticos, como os das religiões afro-brasileiras[63].

Ainda que muitas liturgias protestantes permaneçam sendo praticadas desde a inserção dos seus primeiros missionários no Brasil, há transformações importantes, sutis, não tanto nas formas externas, mas nas atitudes, sentimentos e significados que merecem uma investigação

[63] O historiador Lyndon Santos (2015, p. 74) traz como explicação dessa lacuna um fator que é uma espécie de antítese em relação a hipótese que defendo aqui: "Um fator que contribuiu para esta ausência [de descrições etnográficas das liturgias protestantes] está no entendimento de que os evangélicos constituíam no Brasil uma subcultura religiosa, em contraponto à cultura hegemônica moldada pelo catolicismo e pelos cultos de origem africana". Em outras palavras, os protestantes, por não terem impacto na cultura brasileira mais ampla, não obtiveram a curiosidade dos pesquisadores das religiões para seus ritos, ao contrário das religiões de matriz africana ou mesmo do catolicismo popular. O fato do protestantismo ter sido entendido como uma subcultura, no entanto, não explica suficientemente esta lacuna, uma vez que outras religiões minoritárias e ainda mais fechadas foram estudadas por meio de seus ritos. Para entender melhor essa ausência de uma história antropológica ou etnográfica interessada no ritualismo protestante, não se pode desconsiderar quem são os produtores da historiografia do protestantismo e como a maioria deles estão imersos num pertencimento religioso protestante que molda o olhar do pesquisador para o que merece ou não ser pesquisado.

cuidadosa. Outros destes rituais das primeiras comunidades protestantes quase não existem mais, e, quando nos defrontamos com eles nas fontes históricas, sentimos que guardam uma certa estranheza com relação às sensibilidades religiosas dos protestantes atuais. É o caso do rito de lançamento da pedra fundamental na construção/inauguração de um templo ou de outro edifício institucional, em que ocorriam uma série de atos de enterramento. O rito de lançamento da pedra fundamental tem, pela ocasião e pela forma, uma evidente relação com o que foi descrito acima e também os ritos fúnebres protestantes, pelo objeto (restos mortais) manipulado no rito em análise.

Para compreender melhor o processo deste ritual, viso confrontar diferentes narrativas, relacioná-las com outras descrições de rituais fúnebres e de lançamento da pedra fundamental dos presbiterianos do início do século. Proponho, então, uma etnografia a partir das narrativas deste rito registradas nas fontes, com o objetivo de compreender os sentidos e as solidariedades expressas e reforçadas pelo rito e revelar algo da vivência da fé naquela comunidade protestante sertaneja. Por fim, relaciono aspectos da trajetória e memória de George Butler com este rito, considerando-o um acontecimento importante na construção de representações da identidade do missionário e do grupo de fiéis daquela Igreja em Canhotinho, bem como da produção de um monumento à sua obra e memória no Nordeste do Brasil.

1.1 DO RITO AOS SÍMBOLOS

É impressionante a narrativa do pastor Antônio Almeida, mas não podemos esquecer que se trata de uma rememoração e, ainda mais, algo que ele não assistiu por completo. A palavra "estupefacto" expressa a memória do choque ao se defrontar com os "effeitos" do discurso de George Butler, após este "depositar em uma urna feita no chão ao pé do pulpito os ossos de Né Villela". Sua descrição da cena, mesmo após quatro anos, ainda guarda muito da catarse emocional que tomou conta daquele ambiente. Todavia, outras narrativas foram feitas; duas podemos dizer (em comparação com a de Antonio Almeida) surgiram quase no calor da hora (dias ou meses após o fato) e há outra na mesma edição póstuma do jornal *Norte Evangélico*, destacada num quadro no alto de uma página, acredito, feita pelo editor.

Apenas vinte dias após a inauguração do templo, na edição do dia 10 de agosto de 1915 do jornal *Norte Evangélico*, surgiu a primeira narrativa do ritual, feita sob o título "Consagração de um novo templo" e assinada pelo presbítero da Igreja Presbiteriana de Garanhuns, Pedro Chaves. Esta fonte nos fornece detalhes sobre a liturgia da cerimônia e "mais ou menos" o

discurso feito por George Butler perdido pelo pastor Antônio Almeida. Para fins desta análise, vale a pena lê-lo na íntegra:

> Em seguida, fazendo uso da palavra mais ou menos disse o rev. dr. Butler: Vou tirar um véu que há 17 annos se acha deante de vós. Certo dia achava-me com alguns irmãos, celebrando um culto na visinha cidade de S. Bento. Nesta ocasião um individuo penetrou no salão dizendo que lhe haviam mandado assassinar ao dr. Butler, mas que ele não era capaz de o fazer. A taes palavras demos mui pouca importancia. Mas, mais tarde, quando nos íamos retirando da cidade, um estafeta, que sahira correndo atraz de nós, tentou assassinar me vibrando uma punhalada no irmão Manoel Correia Vilella, que morreu *incontinente*, dando, assim, a sua vida para me livrar da morte. Nunca pensei que além de Christo, que era Deus e homem, homem algum fosse capaz de morrer por mim. Crente algum deve jamais duvidar do amor do seu irmão. Em memoria desse saudoso irmão, fiz transportar para esta cidade, os seus ossos que se acham numa caixa enterrados aqui ao pé do púlpito. E, chamando os irmãos Mor. Joaquim Vitalino, Capm. Joel Vilella, Miguel Vilella e Francisco Peixoto, que se achavam presentes, disse: fomos nós cinco que assistimos ao triste facto. Convido estes irmãos para collocarmos aqui esta pedra, que contem os seguintes dizeres (começou a ler com palavras recortadas de soluços): *Em memoria de Né Vilella, assassignado em S. Bento por causa do Evangelho. 1898.* A scena foi comovedoríssima, arrancando lagrimas aos circunstantes. [64]

Esse discurso foi precedido por diversos atos litúrgicos. Segundo a descrição do cronista, a cerimônia iniciou às 11 horas da manhã com o hino *"Deus velará por ti*, da inteligente educadora senhorita Cecilia Rodrigues". O sermão teve como tema "Christo a pedra fundamental, pedra de esquina e pedra angular" pregado pelo "reverendo doutor George Henderlite". Em seguida, o reverendo W. C. Porter dirigiu uma oração. Cantou-se o hino "O som do Evangelho" e o reverendo Benjamim Marinho procedeu "à leitura do seu importante folheto *Recordações"*. Após a leitura, surge o discurso de George Butler e ao seu final, em meio à comoção que arrancava "lágrimas aos circunstantes", "cantou se ainda o hymno 76 – *Cá soffremos afflicção* – de que resultou um pranto da parte de muitos crentes".

Como decifrar esse ritual? O que explica essa erupção emocional? Nesse ponto, foi preciso buscar na Antropologia os recursos e a sensibilidade analítica – o olhar antropológico – para deslindar o enigma deste rito: por que um rito fúnebre em um culto de inauguração?

Não é de hoje que os antropólogos nos aconselham a buscar o ponto de vista do nativo, isto serve, de maneira ainda mais urgente, ao estudo do ritual. Compreender as práticas e crenças religiosas exige, sobretudo, uma "exploração empática", isto é, a busca de uma "visão interior" da cultura do outro que permita ao pesquisador uma "tradução dos símbolos" utilizados pelo grupo estudado (TURNER, 1974). Falando em termos práticos, "uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem

[64] Toda a narrativa está no jornal *Norte Evangélico* de 10 de agosto de 1915, p. 1, grifo do autor.

parte da prática dos rituais e outra é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e as palavras *significam para elas*" (TURNER, 1974, p. 20, *grifo nosso*).

Figura 3: Púlpito da Igreja de Canhotinho, com a placa em homenagem a Né Vilella.



Fonte: Siqueira, 1996.

Se para observador *in loco* é possível questionar as pessoas sobre como "sentem seu próprio ritual e o que pensam dele" (TURNER, 1974, p. 25), o mesmo não se dá com o historiador interessado em práticas, crenças e ritos aos quais só pode ter acesso por meio da documentação remanescente. Para o historiador, a beleza e o desafio do estudo das pessoas do passado é que o significado para elas do que fazem e das palavras que proferem estão nos rastros dispersos pela documentação histórica, muitas vezes lançados involuntariamente como migalhas ao longo do caminho, mas que acabam funcionando como trilhas as quais podemos reconstituir um sentido a nos guiar numa densa floresta de símbolos.

Em busca dessas trilhas, comparei diferentes relatos procurando compreender como os símbolos foram utilizados no interior dessa cultura que podemos, de início, caracterizar como de um protestantismo ressignificado pelas experiências e memórias de fiéis formados numa cultura católica e sertaneja. Acolhi, então, a sugestão de Victor Turner de começar pelos símbolos, "as moléculas do ritual", partindo dos aspectos particulares para chegar à generalização.

Em Victor Turner encontrei ainda a premissa fundamental de que os ritos não são apenas "grotescos" reflexos das relações econômicas, políticas e sociais, mas "decisivos indícios para compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre aquelas relações, e sobre os ambientes naturais e sociais em que operam" (TURNER, 1974, p. 19). Pensamentos e sentimentos das pessoas sobre o mundo concreto que lhes constrange, vale ressaltar. Turner privilegia a dimensão afetiva existente nos ritos e como as pessoas mobilizam seus pensamentos e sentimentos por meio do rito para de alguma forma intervir sobre as suas relações, sua identidade e o seu mundo: "Quando algo é apreendido pelo espírito, quando se torna um objeto capaz de ser pensado, pode ser enfrentado e dominado" (TURNER, 1974, p. 42).

Entretanto, foi com Pierre Bourdieu (1996c), na sua compreensão sobre os "Ritos de Instituição", que encontrei um instrumental teórico mais elucidativo e próximo da minha questão: qual a relação do ritual de sepultamento dos ossos de Né Vilella com a trajetória e a memória de George Butler? Quais as relações entre estes três ritos: a dedicação (inauguração) de um templo, o ritual de lançamento da pedra fundamental e um (re)sepultamento no interior da igreja – de modo que eles se fundem num só? Como eles consagram uma memória de George Butler?

Para Bourdieu, os teóricos dos ritos de passagem como Arnold Van Gennep e Victor Turner não tinham feito mais do que descrever e até nomear um importante fenômeno social, mas não atentaram para a "função *social* do ritual e da significação social da linha, do limite cuja passagem o ritual torna lícito, a transgressão". Prossegue o sociólogo francês:

> Na verdade, é caso de perguntar se, ao enfatizar a passagem temporal (por exemplo, da infância à idade adulta), essa teoria não estaria mascarando um dos efeitos essenciais do rito, qual seja o de separar os que já passaram por ele daqueles que ainda não o fizeram e, assim, instituir uma diferença duradoura entre os que foram e os que não foram afetados. Eis por que em lugar da expressão ritos de passagem talvez fosse mais apropriado dizer ritos de consagração, ritos de legitimação, ou simplesmente, *ritos de instituição.* (BOURDIEU,1996c, p. 97, grifo do autor)

Com estas orientações metodológicas e teóricas, passo à exegese deste rito. Primeiro, vale destacar a ordem do culto, como cada elemento compõe uma unidade coerente cujo ponto culminante é ato da colocação da pedra fundamental que, neste caso, é o enterramento da ossada de Né Vilella sob o púlpito e selada por uma placa/lápide em sua homenagem.

Segundo Pedro Chaves, "graças a abnegação do reverendo doutor George Butler" foi erigido o templo de Canhotinho. A expressão encontra ressonância nos textos dos biógrafos de George Butler. Eles contam que a construção do templo presbiteriano de Canhotinho foi devido ao esforço de George e Rena Butler, seja levantando recursos com a venda de orquídeas ou por

doações de amigos, sem receber dinheiro algum da Igreja Presbiteriana, seja no Brasil ou nos Estados Unidos. Mas, não se tratava de apenas mais um templo. Quatro anos após aquela inauguração, ainda se dizia que aquele era um "vasto Templo Evangelico, um dos maiores, sinão o maior do Norte do Brasil, a comportar igualmente, cremos, a maior Egreja do Presbyterio de Pernambuco!" [65], uma região eclesiástica que ia de Alagoas ao Amazonas.

Segundo essas narrativas, o próprio George Butler arquitetou e trabalhou na construção, o que nos permite supor que o significado daquela inauguração não foi atribuído a uma ação da instituição, dos seus projetos de expansão, mas a uma iniciativa particular. Para George Butler e família, era sobretudo um triunfo deles, de seu investimento pessoal. Construir o maior templo do Norte/Nordeste do Brasil com suas duas imponentes torres e ainda ajuntando o maior número de fiéis entre todas as outras Igrejas desta região, isso em pleno interior pernambucano, era uma glória a ser muito bem festejada após anos de abnegação.

Nessa tônica personalista, é bem possível que o próprio George Butler tenha planejado todos os atos do culto – é o que a sequência litúrgica parece confirmar.

A importância de se considerar o planejamento do culto torna-se mais evidente quando comparamos o ritual da "dedicação do templo" de Canhotinho com outros cultos com a mesma finalidade. Um exemplo próximo é o relato de inauguração e lançamento da pedra fundamental do templo presbiteriano na cidade de Caicó-RN, três meses antes da inauguração em Canhotinho. Nele temos uma estrutura dividida em duas etapas[66].

A primeira é o lançamento da pedra fundamental. Em Caicó, "foram lançados no cofre": Bíblias, catecismos, jornais locais e outros. Em geral, esta etapa do rito era uma espécie de apresentação da nova instituição àquela sociedade que a acolhia, cumpria a função de uma formalidade mais cívica do que religiosa, onde Bíblias, estatutos e outros documentos administrativos e doutrinários da Igreja, juntamente com jornais e outros impressos da própria cidade ou de outros locais (os que haviam publicado a notícia da inauguração), eram colocados num cofre e enterrados no espaço destinado ao púlpito da igreja.

O ritual padrão do lançamento da pedra fundamental que encontrei nas fontes protestantes do final do XIX e início do XX era uma cerimônia realizada para contar com a presença das autoridades civis, podendo ter a participação de bandas marciais, da imprensa local, intelectuais de renome convidados a proferir discursos etc.[67] O ato de enterrar Bíblias e

[65] *Puritano*, 5 de junho de 1919, p. 8
[66] *Norte Evangélico*, 10 de junho de 1915, p. 4
[67] Ver por exemplo, a cerimônia de lançamento da pedra fundamental do internato para moços da Escola Americana em 1885, descrita por Vicente Themudo Lessa (2010, p. 223).

outros documentos institucionais sob o púlpito sugeria uma identidade simbólica entre a pedra fundamental, marco físico de uma inauguração (ou início de uma construção) e os fundamentos históricos, simbólicos e doutrinários de um grupo a serem (e que deveriam ser) enunciados daquele local.

A segunda etapa é a religiosa propriamente dita. Assim como em outros ritos de dedicação, após o lançamento da pedra fundamental em Caicó, houve cânticos, orações, o sermão, seguido por uma etapa de maior participação dos fiéis onde estes recitaram poesias, leram discursos, deram testemunhos e para encerrar a solenidade religiosa, a Benção Apostólica dada pelo pastor.

O fato de George Butler realizar o lançamento da pedra fundamental sem distingui-lo do tempo religioso é digno de consideração. Primeiro, implica tornar um ato com características mais cívicas em algo totalmente revestido de sacralidade. Em segundo lugar, significa chamar o lançamento da pedra fundamental para compor coerentemente com a mensagem que se deseja transmitir aos assistentes do culto. Isto reelabora o significado de um ato estereotipado (já conhecido por aquele grupo) dando a ele um novo sentido, eminentemente ético-normativo, uma mensagem religiosa mais específica e clara para moldar o comportamento dos fiéis.

Ao deslocar o rito para um espaço-tempo sagrado, George Butler desloca os significados e objetivos cívicos para uma posição secundária e sobrecarrega a dimensão simbólico-religiosa do rito, produzindo significados voltados para o grupo de fiéis. A singularidade da opção certamente se deve ao fato de que não se tratava de uma pedra fundamental comum, mas do (re)sepultamento da ossada de um fiel a ser consagrado como um mártir. Essa feição de sepultamento de um mártir se sobrepõe sobre os sentidos de um culto de dedicação, de lançamento de pedra fundamental e muda completamente as características associadas com festividade, louvor, consagração da inauguração de um suntuoso templo.

Dezessete anos após a morte de Né Vilella, George Butler realiza o translado dos restos e os deposita numa urna no interior do templo, porém a comoção ocorre como se o calor do evento e o sofrimento de uma perda fossem de ontem. Em suma, o que vemos em Canhotinho é, *mutatis mutandis*, um rito fúnebre, pois é como tal que se estrutura a cerimônia, basta atentarmos para suas partes e a mensagem que elas vão compondo.

Sigo a descrição feita no *Norte Evangélico* de 10 de agosto de 1915. O culto inicia-se com o hino *Deus velará por ti*. Este hino ainda hoje é bastante usado em velórios nas comunidades protestantes embora não exclusivo para este momento. É provável que este uso tenha se firmado desde os primeiros grupos protestantes no Brasil, devido a constante repetição do verbo "velar" na letra e uma melodia que pode variar entre a melancolia e a confiança,

conforme o andamento que se imprime ao cantar. As estrofes guardam bem esta ambiguidade: "*Se o coração palpitar de dor,/ Deus velará por ti./ Tu já provaste seu terno amor,/Deus velará por ti"*[68].

Em seguida, deu-se o sermão cujo tema "Christo – a pedra fundamental, pedra de esquina e pedra angular", feito pelo "rev. dr. Geo. Henderlite". Não podemos saber o que de fato foi falado, mas o tema tem diversas aparições no texto bíblico cujos significados podem ser sintetizados por Mateus 21:42, em que Cristo refere-se a um provérbio da tradição judaica, certamente conhecido por seus apóstolos, a fim de se identificar como a "pedra que os construtores rejeitaram". O texto e a frase de Jesus são uma referência enigmática à sua morte que seria a base de construção de uma nova estrutura religiosa, já que na antiga – o judaísmo – ele (Jesus) fora (será) rejeitado. Ou seja, a referência aponta para a pessoa e morte de Cristo como começo de um novo edifício religioso.

Depois cantou-se o hino O som do Evangelho e Benjamim Marinho leu seu texto "Recordações". Uma das estrofes do hino interessa a esta análise: "A voz do Evangelho/ Ora vem nos avisar/ Do perigo, grande e grave,/ Para quem se descuidar:./ Salvae-vos desde já,/ Não vos demoreis ahi;/ Não vireis p'ra traz os olhos,/ O perigo jaz alli"[69].

Este é um cântico também bastante conhecido e muito cantado ainda hoje nas Igrejas protestantes históricas. Esse hino exemplifica bem uma característica da religiosidade protestante brasileira a qual Antônio Mendonça (1995, p. 228, 229) descreve como *protestantismo peregrino*:

> O protestante comum vive no provisório. Sua ética de negação do mundo o conduz à constante expectação do porvir, do mundo a-histórico do além, muito melhor do que o presente [...]. Ele não tem morada (lembra a quase extrema mobilidade do sertanejo brasileiro), não tem repouso (não tem garantia do futuro) e está rodeado de inimigos (os valores do mundo presente).

O cântico traz uma mensagem cuja ênfase é a negação do mundo e de seus prazeres como o caminho largo da condenação, alternando com o apelo para a aceitação pessoal da salvação e da importância do esforço do fiel na manutenção da piedade – o asceticismo como

[68] A versão utilizada é extraída do romance biográfico *Cecília*, sobre a vida de Cecília Rodrigues, apresentada como a tradução feita pela mesma, cantada na cerimênia em análise. (VIANA, s/d, p. 254)
[69] Extraído do hinário *Salmos e Hinos* (1899, p. 385), utilizado à época pelas igrejas presbiterianas no Brasil.

caminho estreito para a salvação da alma. Em outras palavras, temos a imagem de um mundo de prazeres militando contra a peregrinação solitária do fiel rumo ao "celeste porvir" [70].

Segue-se com a leitura do texto *Recordações*. Diz a narrativa que fora "publicado no Expositor de Abril", mas ainda não foi possível encontrar esta fonte. Resta-me argumentar que, embora o texto possa não ser sobre a morte de Né Vilella, é plausível afirmar, pelo título, que a escolha desse discurso se adequou bem à liturgia, especialmente se considerarmos o fato dessa leitura anteceder de imediato ao discurso de George Butler sobre os fatos ocorridos dezessete anos antes.

Ao final, cantou-se o hino "Cá soffremos aflição [...] de que resultou um pranto da parte de muitos crentes", na discreta narrativa de Pedro Chaves. Por sua vez, o pastor Antônio Almeida conta que ao seu lado "caiu um companheiro com um ataque dos nervos" no momento desse cântico. Um cântico escolhido não por acaso. Encontrei seu uso num relato de uma cerimônia fúnebre feito pelo pastor Samuel César da Igreja Presbiteriana de São Luís-Ma[71]:

> Aproveitando a ocasião, rodeados de tanta gente, fiz um ligeiro discurso sobre a morte e a vida eterna, appelando para a fé e exemplo do que estava ali estendido e para as almas e consciencias dos circumstantes. Cantámos um hymno, este – 'Cá soffremos afflicção'.

Estas narrativas referem-se ao cântico "Cá sofremos afflicção", embora, curiosamente, o seu título fosse *Alegria*, o que expressa a apropriação que as primeiras comunidades de fiéis fizerem dele, vinculado-o a um costumeiro uso nos seus rituais fúnebres. Ao cantar este hino, muitas pessoas que presenciavam aquela cerimônia em Canhotinho, rememoravam e reviviam sentimentos de outros funerais de amigos, de familiares. É possível mesmo que muitos da família Vilella[72] estivessem presentes e voltassem a chorar o seu morto. É compreensível, portanto, que esta cena tenha sido realmente "comovedoríssima", como narrou Pedro Chaves:

---

[70] Uma síntese iconográfica deste tipo de religiosidade protestante no Brasil está nas apropriações do Quadro *Os dois caminhos*, bastante usado como recurso pedagógico e evangelístico pelos protestantes brasileiros da primeira geração (da segunda metade do século XIX ao início do XX), e muito bem analisadas por Duglas Monteiro (1975), Rubem Alves (1979; 2005), Lyndon Santos (2006) e Leonildo Campos (2014). Uma interessante análise complementar aos trabalhos anteriores foi oferecida por Helmut Renders (2016, p. 1328), onde, analisa-se as heranças contra-reformistas católicas do quadro, "o que eventualmente explica até a sua aceitação no contexto brasileiro, justamente não por ser diferente, mas por seguir um modelo visual conhecido dos católicos e recém-convertidos."

[71] *Norte Evangélico*, 10 de abril de 1915, p. 3

[72] Nos jornais *Norte Evangélico* encontramos algumas listas de membros das igrejas presbiterianas da região onde encontramos alguns sobrenomes Vilella no rol de membros das igrejas de Canhotinho, Garanhuns e Né Vilella. (Esta última que recebeu o nome do "mártir". Não consegui identificar onde se localizava, mas a considerar que o pastor que a visitava com frequência era o pastor Antonio Gueiros da igreja de Garanhuns, presumo que era também nas proximidades desta cidade).

cinco homens, o Dr. George Butler, ao lado dos quatro seguidores, testemunhas do homicídio, à frente da congregação, sepultando a ossada de Né Vilella abaixo do púlpito e cantando*: "Muitas vezes, com pezar/ Temos de nos apartar/ Dos mais amados aqui.../Oh! Será alegre/ Alegre, sim, alegre/ Oh! Será Alegre/ Onde não há sep'ração!"*[73].

Este momento do sepultamento da ossada é o único ponto controverso que encontrei entre as quatro narrativas sobre o ritual. A descrição do pastor Antônio Almeida diz sobre George Butler que "Elle acabava de depositar em uma urna feita no chão ao pé do púlpito os ossos de Né Vilella". Na mesma edição póstuma do *Norte Evangélico* fez-se um quadro também narrando a cena, provavelmente como forma de destacar o depoimento de Antônio Almeida (embora eles não estivessem na mesma página do jornal nem mesmo aparecem associados na formatação das colunas). Acredito que o quadro tenha sido feito pelo editor do jornal, o missionário William. M. Thompson, e sobre o enterramento diz: "O dr. terminou convidando os irmãos que foram testemunhas oculares daquele facto, os quaes se achavam presentes, para com ele, colocarem ali ao pé do púlpito uma urna contendo os ossos de Né Vilella, sobre a qual foi posta uma lapide onde se lê"[74].

Essas narrativas devem ser consideradas sob dois aspectos: 1) ambas descreviam um fato, depois de quatro anos, de memória e, na própria descrição, Antônio Almeida (o depoimento-base do quadro destacado no jornal) admite não ter visto o fato, mas somente seus "effeitos"; 2) esta edição do jornal, por ser uma homenagem *post mortem*, certamente reproduzia e consagrava uma versão do acontecimento existente entre os contemporâneos e, consequentemenete, acabou por fixar uma memória do fato reproduzida posteriormente pelos biógrafos de George Butler, isto é, de que o enterro da ossada se deu durante a cerimônia.

Por sua vez, os depoimentos mais próximos do evento dão outra versão quanto a este detalhe. O primeiro, do presbítero Pedro Chaves, deixa claro que os ossos já tinham sido colocados por George Butler numa caixa enterrada ao pé do púlpito e que os quatro chamados à frente, juntamente com o Butler, colocaram somente a placa em memória de Né Vilella. Semelhante descrição é feita pelo missionário George Henderlite na revista *The Missionary*. Dirigindo-se aos fiéis das Igrejas estadunidenses e apresentando um de seus candidatos ao ministério pastoral, Henderlite narra esse momento do ritual:

> O pai deste garoto com outros dois brasileiros que estiveram com O Dr. Butler em S. Bento, colocou a pedra no seu lugar de repouso em frente ao púlpito. Dr. Butler com

[73] Extraído do hinário *Salmos e Hinos* (1899, p. 100), utilizado à época pelas igrejas presbiterianas no Brasil.
[74] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 4.

> suas mãos sobre a lápide com as deles – todos os quatro em pé juntos como eles devem ter feito junto ao corpo de seu companheiro morto na rua de S. Bento vinte anos atrás – falava com pesar por alguns minutos enquanto homens e mulheres irrompiam em grande pranto.[75]

Se durante o rito foi colocada a urna com os ossos de Né Vilella, ou apenas a placa (lápide) em memória do morto (ou ambas, a placa após a urna) é impossível ter certeza, o certo é catarse emocional que se seguiu. Poderíamos mesmo falar em êxtase? Creio que sim. Todos os quatro narradores são concordes sobre o rompante emocional que tomou o ambiente e que deve ter lhes impressionado tanto a ponto de não deixarem de fora das suas lembranças palavras como "commovedoríssima", "estupefacto", "irrompiam em grande pranto".

Porém, somente a memória do pastor Antônio Almeida descreve um desmaio de "uma das testemunhas oculares do acontecido" e o "companheiro" que caiu ao seu lado "com um ataque de nervos", no momento do enterramento dos restos de Né Vilella como lançamento da pedra fundamental. Esses desmaios ou quedas, pelo que consta na narrativa, não foram interpretados pelos participantes do ritual e pelo próprio George Butler como um mal-estar físico, ou problema de saúde que deveria ter imediato socorro, mas como algo esperado, passivamente aceito pelos circunstantes porque próprio daquele momento ritual. De tal maneira que nem o médico George Butler liderando ato litúrgico o interrompeu, nem mesmo algum dos presentes moveu-se para socorrer quem desmaiara ou quem tivera "um ataque de nervos" (termos que talvez explicitam mais a falta de categorias do que a intencionalidade do pastor Antônio Almeida de encobrir o acontecido). Segundo a narrativa, a cerimônia seguiu seu curso em meio ao *Cá soffremos* cantado e chorando, "e a voz do dr. continuava a se ouvir, entre os soluços de uns e os esforços de outros para o ajudar a cantar".

As diferenças e semelhanças entre as narrativas (quase) contemporâneas do rito e as de quatro anos após aquela cerimônia podem ser explicadas pelas seleções, censuras e intenções que cada narrador – todos agentes de uma instituição eclesiástica – representava no interior daquele grupo, no momento específico da escrita dos textos sobre os acontecimentos daquele ritual de inauguração do templo presbiteriano de Canhotinho.

Diante disso, penso que os primeiros narradores do rito, o presbítero Pedro Chaves e o missionário George Henderlite, tentaram em suas descrições tornar aquela experiência extática e o próprio ritual mais adequados a uma representação da ortodoxia litúrgica presbiteriana.

---

[75] This boy's father with the other two Brazilians who were with Dr. Butler in S. Bento, laid the stone in its resting place in front of the pulpit. Dr. Butler with his hands on the tablet with theirs, – all four standing together as they must have done by the dead body of their comrade in the street of S. Bento twenty years ago – talked in subdued voice for a few minutes while men and women burst out in loud weeping. *The Missionary Survey*, janeiro de 1916, p. 23.

Descreveram, então, um ritual menos comprometedor da imagem de um companheiro de ministério, George Butler, como representante de uma religião que se colocava no campo religioso brasileiro como racional, ética, não-sincrética e não-mágica, distinguindo-se do catolicismo praticado pelos brasileiros. Assim, recorreram a uma narrativa mais palatável a essa auto-representação que se desejava difundir seja para os seus leitores brasileiros, seja aos fiéis e à organização missionária estadunidenses.

Por sua vez, o missionário William M. Thompson e o pastor Antônio Almeida narram o enterramento da urna de ossos durante o rito, reverberando uma memória coletiva que se instalava. É possível que o pastor Antônio Almeida, embora não tenha visto a cena completa, optou por narrar o que lhe contaram naquele momento (e que anos depois continuava sendo contado por outras testemunhas como enterramento da ossada de Né Vilella durante o culto), e o que ele viu como efeitos do ato (isto é, a experiência de êxtase). Seu objetivo foi destacar a piedade e a "grande alma" de George Butler que sabia "apreciar a lealdade de um amigo que o foi até a morte". Tratava-se, agora, de exaltar a figura do médico e missionário após sua morte, de tornar sua pessoa e seus atos grandiosos e dignos de memória, mesmo este enterramento que, à época de sua realização, possivelmente fora visto com desconfiança, precisava ser reinterpretado à luz da construção dessa "grandeza", altruísmo, humildade e gratidão de Butler.

Observando a sequência dos atos litúrgicos e o exame de seus sentidos, pude entender que o culto de dedicação do templo foi planejado com o objetivo de transmitir uma mensagem coerente com um ato de sepultamento, ou seja, dar sentido à morte de Né Vilella. As palavras de George Butler, relembradas por Pedro Chaves, são exímias nessa tarefa: "Nunca pensei que além de Christo que era Deus e homem, homem algum fosse capaz de morrer por mim". O discurso prossegue enfatizando as implicações éticas dessa morte para os vivos: "Crente algum deve jamais duvidar do amor do seu irmão". E finaliza lendo o que ficaria perenizado em uma placa (ou lápide) cujos dizeres operam a metonímia entre morrer por ele, George Butler, e morrer pelo Evangelho: "Em memoria de Né Vilella, assassignado em São Bento por causa do evangelho. 1898".

Há entre os estudiosos dos ritos fúnebres e da morte uma compreensão de que esses ritos derivam de um investimento simbólico-discursivo a fim de dar sentido a uma desordem no mundo efetivamente sentida pelos que compartilham uma perda. Enfim, faz-se do rito fúnebre uma oportunidade de reforço dos sentidos, das hierarquias e dos padrões de comportamento que se desejam fundantes para um grupo reunido em torno da memória de uma vida que não mais existe.

> Daí que o rito seja sempre um acto social de exorcização da morte de restauração da ordem. É que também a sociedade se move por um desejo de eternidade. E, como ela se sente e quer ser imortal, é-lhe igualmente inaceitável que os seus membros – e, mais dramaticamente, aqueles que a encarnam e com quem ela se identifica – estejam destinados a desaparecer. (CATROGA, 2010, p. 165)

O esforço de tornar imortal o grupo, especialmente aqueles que o encarnam, está implícito em todo ritual e nas palavras de George Butler: os cânticos usados em funerais, enfatizando o sofrimento que os fiéis devem passar na terra para obter o gozo celeste; um sermão expondo Cristo como pedra fundamental que foi rejeitada, assassinada, para dar origem a uma nova construção, uma nova fé; o discurso de Butler entrelaçando Cristo e Né Vilella como exemplos do amor entre os irmãos a ponto de dar sua vida pelo outro. O sepultamento dos restos de Né Vilella e a colocação de uma lápide sob o púlpito, como a pedra fundamental daquele grupo de fiéis e sua nova fé, tornaram visível ao grupo a representação da mensagem que se desejou transmitir com aquele rito: a necessidade do sacrifício pela "causa do evangelho" – pelo grupo.

George Butler fala para seu grupo e fala em nome do grupo, com autoridade reconhecida pelos seus seguidores[76] para estabelecer o consenso sobre esta morte – "Vou tirar um véu que ha 17 annos se acha deante vós", especialmente na tentativa de desacreditar outras versões. É bem possível que, à época desta inauguração, a memória deste assassinato ainda levantasse controvérsias.

Entrevistei um senhor em Garanhuns-PE, membro de uma das famílias católicas mais antigas da cidade, que me contou que Né Vilella andava pelas praças e feiras zombando da religião católica e, por causa disso, fora assassinado. É possível que esta tenha sido a versão e a memória que circulou entre as famílias católicas, como forma de combater a versão difundida por George Butler que acusava o vigário de São Bento, Joaquim Alfredo da Costa Pereira, de ser o autor intelectual do atentado: "Saiba, Exm. Sr. Governador, que o vigário que inculca taes meios de manter a sua religião, ensinando ódio em vez de amor, matança em lugar de salvação, não é de Deus, não tem o Evangelho do seu bendito Filho, mas o tal é do credo cruel de Caim que matou seu justo irmão Abel"[77]. O alvo seria o médico-missionário, mas como Né Vilella o defendeu, o sicário acabou apunhalando o homem errado.

---

[76] George Butler possui um capital simbólico reconhecido pelo grupo, primeiro por ser seu pastor, segundo por ser visto como um "médico-humanitário". Portanto alguém que era creditado como sabedor do que estava fazendo, tanto na perspectiva da doutrina religiosa quanto do ponto de vista médico-sanitário, para exumar uma ossada e transladá-la e, ao mesmo tempo, era um exemplo de abnegação e sacrifício "pelos pobres" e "pela causa do Evangelho", estas últimas, características sempre ressaltadas pelos contemporâneos nas fontes históricas.

[77] *Jornal do Recife*, 19 de fevereiro de 1898, p. 3

A versão de George Butler em que ele denuncia o padre, embora apareça desde o início nos jornais, não foi investigada no processo criminal que se instalou[78], indicando que as autoridades policiais e judiciárias ou não encontraram indícios suficientes para incriminar o padre ou acobertaram aqueles que lhe implicavam. O certo é que a polícia e a justiça não o vincularam ao caso, como se pode observar pela denúncia apresentada pelo promotor Augusto Silvio Barreto, apenas três dias após o crime, em 10 de fevereiro de 1898:

> Achando-se nesta Vila, no dia 7 do corrente, diversos sectários do Evangelismo, e entre estes o cidadão Manoel Correia Vilella, o estafeta João Ribeiro da Silva, que chegara nesse dia conduzindo a mala do fluente, armado de uma faca de ponta, aguarda a retirada dos referidos evangelistas, e, sem que motivo houvesse, apunhala Manoel Correia Vilella, na região direita do tórax, entre a quinta e a sexta costelas, vindo a falecer este poucos instantes depois. Semelhante fato, que muito desmerece a civilização de um povo, teve lugar às 3 horas da trade, ao sul do mercado público desta Vila. Perseguido e preso o estafeta, declara que assim procedera insuflado por diversos paisanos, cujos nomes não sabia e nem mesmo os conhecia, à exceção do Agente João Bispo de Araújo, homem setuagenário, que achando-se ébrio fora preso até que na formação da culpa verifique-se qual sua responsabilidade em semelhante fato. (apud CINTRA, 1986, p. 131)

O fato de que vários testemunhos, além o do próprio assassino, relatarem que houve um encorajamento por *diversos paisanos* para que se cometesse o ato, corroborou a suspeita dos protestantes de que houve um mandante, ao menos foi-lhe dado uma garantia de que ele não seria punido[79]. Talvez em razão da pressão dos protestantes[80], o inquérito tenha investigado esta hipótese. Ao longo do interrogatório foi perguntado ao réu, João Ribeiro da Silva, se ele cometeu o crime a mandado de alguém ou se foi por sua espontânea vontade, ao que ele respondeu: "Que se assim procedeu foi por ouvir diversas pessoas que a isto lhe aconselharam, sem que saiba os nomes delas, unicamente sabendo o de João Bispo, Agente do Correio desta Vila; que aceitou estes conselhos por que estava embriagado" (apud CINTRA, 1986, p. 132).

A João Bispo de Araújo não foi imputada culpa: "por que dos autos nada consta que lhe faça carga a não ser o dito do estafeta, dito este que nada significa, pois ele próprio confessa

---

[78] Trechos deste processo judicial foram transcritos por Cintra, 1986.

[79] Na versão contada por George Butler, "vendo-se privado do uso do cacête o estafeta pucha de um punhal, então gritamos pela polícia, mas ouvimos uma voz que partia da venda do tal Negra Velha e dizia: 'para que policia? O homem não está atacando!'" *Jornal do Recife*, 19 de fevereiro de 1898, p. 3

[80] No artigo escrito para o *Jornal do Recife*, George Butler pressiona o Governador e o Questor de Polícia de Pernambuco sobre a punição "ao criminoso ou aos criminosos" (*Jornal do Recife*, 19 de fevereiro de 1898, p. 3). Em 05 de março de 1898, o jornal presbiteriano de circulação nacional *O Estandarte*, divulga o artigo de George Butler publicado no *Jornal do Recife*, não sem antes introduzi-lo da seguinte forma: "BARBARO ASSASSINATO. O PUNHAL EM AÇÃO. É ASSIM QUE O ROMANISMO SABE AGIR... Os corypheus da velha 'mae de todas as abominações da terra' acabam de fazer mais uma viticma, embebendo o seu punhal homicida no sangue generoso de um nosso irmão e patrício" (*O Estandarte*, 05 de março de 1898, p. 2*)*. Também, segundo Martins (2007, p.91), várias representações se fizeram até ao presidente da República.

que estava embriagado, que não sabe o que passou naquele dia consigo" (apud CINTRA, 1986, p. 136).

No primeiro julgamento, a 07 de julho de 1898, João Ribeiro da Silva foi condenado a 22 anos e 3 meses de prisão, no que a sua defesa apelou ao Tribunal de Justiça com base no argumento de que o crime não foi planejado, mas de "ocasião, imprevisto, de surpresa". A estratégia da defesa foi o de caracterizar a morte como um efeito acidental durante uma briga: "Houve luta corporal entre o apelante e o infeliz Manoel Correia Vilella, dos autos não consta emboscada e nem podia". Nas contrarrazões da apelação, a promotoria, alinhando-se, de certa forma, à versão de George Butler e dos protestantes, procurou destacar o caráter premeditado do crime com motivação ou vínculo religioso:

> Manoel Correia Vilella, homem pacato, pai de família numerosa que somente na opinião dos ignorantes, tinha o defeito de ser evangelista! Se ser evangelista é defeito, elimine-se o disposto na Constituição Federal em seu artigo 72 que dá plena liberdade de culto e pelo qual ninguém pode ser perseguido e muito menos assassinado... A morte de Manoel Correia Vilella... tem como autor o apelante [João Ribeiro da Silva], como consta destes autos, pelo fato único daquele ser evangelista, ou gringo, ou frei bode, como vulgarmente chamam, este embriagou-se propositalmente para assassiná-lo. (apud CINTRA, 1986, p. 137)

Depois de duas anulações devido a defeitos processuais e dois novos julgamentos, o último em 15 de julho de 1902, o réu, João Ribeiro da Silva, estando já louco[81], foi absolvido por ter sido considerado fora de suas faculdades mentais no momento do ato assassino. A absolvição do réu e a ausência de implicações judiciais contra o padre certamente foram elementos que contribuíram para desacreditar a versão do médico-missionário[82]. Ele podia ter perdido a batalha no campo da justiça, mas precisava ganhar no campo da memória.

Dezessete anos depois, naquela manhã de inauguração do novo templo, George Butler resolveu narrar os acontecimentos do fatídico 07 de fevereiro de 1898, detalhes que talvez fossem obscuros a muitos dos seus ouvintes. Mas o fundamental não está nos detalhes de uma tentativa de assassinato contra ele e que acabou vitimando Né Vilella (essa história, grosso modo, já era conhecida) e sim sobre como ela deve ser compreendida e deveria balizar uma

---

[81] "No dia 3 de julho de 1900, pelo ofício nº 900, a Casa de Detenção envia ao Hospício de Alienados o louco João Ribeiro da Silva" (CINTRA, PAIVA e FIRMINO, 1984, p. 109, 110).

[82] Não por acaso, em junho de 1915 George Butler insere a história de uma intervenção do padre defendendo o assassino no julgamento, algo que foi reproduzido por outras fontes protestantes como fundamental para a absolvição do réu: "This priest [Padre Joaquim Alfredo] arose in the court, defended the assassin and declared that he was 'not guilt, but was na angel sent down from heaven to rid Soo [*sic*] Bento of us'" [Este Padre levantou-se na corte, defendeu o assassino e declarou que ele "não era culpado, mas era um anjo enviado do céu para livrar São Bento de nós]. *The Missionary Survey*, junho de 1915, p. 459. Esta versão não é confirmada pelas fontes oficiais ou outras não produzidas pelos protestantes.

ética para a manutenção do grupo no futuro. Pois, como um Cristo, Né Vilella morreu "por mim", diz Butler, consequentemente, "Crente algum deve jamais duvidar do amor do seu irmão" – importa a coesão do grupo, o qual o missionário se propõe corporificar. Assim, o discurso de Butler realiza o que Bourdieu chamou de "alquimia da representação", ou seja, o ato de enunciação "através do qual o representante constitui o grupo que o constitui" (1996c, p.82, 83).

> Ele recebe o direito de falar e agir em nome do grupo, de 'se tomar pelo' grupo que ele encarna, de se identificar com a função à qual ele se entrega de 'corpo e alma', dando assim um corpo biológico a um corpo constituído. *Status est magistratus*, 'O Estado sou eu'. Ou então, o que dá no mesmo, o mundo é minha representação. (BOURDIEU, 1996c, p.82, 83)

O ritual e as palavras de George Butler fundem no imaginário da sua audiência duas mortes, a de Cristo e a de Né Vilella, ambos "por ele". Mas enquanto a morte de Cristo fundava a nova comunidade Cristã, a morte de Né Vilella foi para salvar a George Butler e a continuidade do grupo evangélico naquelas regiões de constantes ameaças. Né Vilella morreu "por ele", logo morreu "pelo Evangelho", morreu pelo grupo.

Nesta criação do "grupo feito homem", como diria Bourdieu (1996c, p. 83), o discurso performativo (acionando palavras e símbolos) do médico e missionário reelabora a memória numa versão que se impõem como legítima, a fim de constituir e fundar a existência daquele grupo sobre uma história de martírio que se transmitiria às próximas gerações. E que se tornaria a história de uma comunidade protestante sertaneja, no momento em que se inaugurava seu suntuoso templo como uma espécie de santuário à memória de "seu" mártir e, indiretamente, do construtor deste santuário-monumento e responsável pela evocação desta memória – George Butler, um homem feito símbolo.

1.2 O UNIVERSO DAS CRENÇAS

O esforço de representação que George Butler empreendeu para sacralizar uma memória do martírio (de Né Vilella) por ele (pelo grupo) e conclamar os fiéis ao sacrifício da unidade (que sempre requer obediência), não esgota a compreensão deste ritual de "dedicação do templo". Isto, por si só, não explica a comoção coletiva que tomou conta do rito. Precisamos entender melhor o que tornou possível aquelas experiências de êxtase. A resposta talvez esteja na riqueza simbólica do ritual, mobilizadora de crenças religiosas profundas e carentes de um meio de expressão.

A mensagem do sacrifício como meio de redenção é tão antiga quanto o próprio cristianismo. Na verdade, é constituinte dele no próprio sacrifício primordial e exemplar, o de Jesus Cristo, e prossegue com os martírios dos primeiros cristãos ante à perseguição do Império Romano, dos quais a tradição cristã consagrou as palavras de Tertuliano: "o sangue dos mártires é a semente da igreja". O rito de translado e sepultamento dos restos de Né Vilella no novo templo presbiteriano de Canhotinho acionou um imaginário de longa duração, pelo menos para os pastores, missionários e fiéis intelectualizados que presenciaram a cena.

A analogia era tida como evidente. Assim como Cristo e os mártires cristãos do primeiro século foram perseguidos e mortos pelo Império Romano, sua atual herdeira, a "Igreja Romana" (assim os protestantes se referiam a Igreja Católica), estava por trás do assassinato de Né Vilella em São Bento[83]. Em ambos, mártir é aquele morto por um poder humano perverso, mas que se sacrifica em prol de um bem maior: a Igreja (martírio como prova de uma fé verdadeira) e a salvação de sua alma.

Não é de se admirar que os contemporâneos dessa homenagem, passados vinte anos ou mais daquele ritual, ainda se referiam em termos martirológicos àquele memorial. O pastor Vicente Themudo Lessa, um dos primeiros a historiar sobre o protestantismo no Brasil, no seu livro de 1938 referiu-se ao caso em um capítulo intitulado "O sangue de um mártir". Nele narra que em 1904 esteve em Canhotinho a convite do Dr. Butler e que pregou "naquele púlpito, ungido pelas pregações de um verdadeiro homem de Deus como o doutor e consagrado pelas relíquias de um mártir" (LESSA, 2010, p. 490).

Outro pastor, Jerônimo Gueiros, que fora convertido por George Butler, escreveu sobre as *Religiões Acatólicas em Pernambuco* em 1922 e chamou aquele monumento de "relicário dos despojos do pranteado protomártir do evangelho em Pernambuco" (GUEIROS, 1952, p. 186). Foi este significado perenizado entre os intérpretes e historiadores protestantes, difundindo e ecoando um sentido aceitável aos agentes institucionais, na qual a presença dos restos de Né Vilella no templo de Canhotinho assemelhava-se às relíquias dos mártires cristãos do primeiro século e, portanto, legitimamente colocadas num ambiente de culto, tal qual faziam os primeiros cristãos.

Contudo o esforço de atribuir um significado erudito-ortodoxo não implica que tenha sido este o sentido apropriado pelos fiéis e movido suas sensibilidades religiosas. Um outro aspecto parece-me mais importante do que a narrativa implícita ou explícita da história da Igreja

[83] George Butler lembra no discurso de "que lhe haviam mandado assassinar", embora não se refira nesse momento à Igreja Católica, ele já tinha feito essa acusação dias depois do assassinato, sendo uma versão corrente entre os seus companheiros missionários e pastores presbiterianos.

dos primeiros séculos, isto é: a simbologia que entrecruza a "relíquia de um mártir" com o púlpito.

O púlpito é geralmente um palanque de madeira, e ainda hoje nas comunidades protestantes é um local privilegiado de exposição bíblica, algo como o "centro do centro do mundo" como diria Eliade (1992), lugar de maior proximidade com o além, porta de acesso ao "SER", pois, entende-se que durante a "pregação da mensagem" Deus fala dali[84] por meio de seus intérpretes autorizados:

> A experiência religiosa envolvida no simbolismo do Centro parece ser a seguinte: o homem deseja situar-se num espaço 'aberto para o alto', em comunicação com o mundo divino. Viver perto de um 'Centro do Mundo' equivale, em suma, a viver o mais próximo possível dos deuses. (ELIADE, 1992, p. 48)

O enterramento feito no rito manipula dois símbolos e os fundem num só: a ideia de sacrifício e o púlpito como local da Palavra de Deus. Os "expressivos dizeres" da lápide, "por causa do Evangelho", justificam uma morte levada a efeito pelos inimigos da "fé genuína". Agora, restos do mártir são postos como fundamento, pedra fundamental de um templo, exatamente abaixo do púlpito, de onde provém os sermões dos ministros do evangelho, ou seja, o simbolismo indica que a Palavra se origina e nutre-se do sacrifício.

Se, por um lado, o sentido dado ao rito procurou fundar-se numa cosmologia abrangente e de longa data do cristianismo, principalmente para legitimar-se perante os agentes especializados da religião; por outro, sua relação com aspectos da religiosidade local não pode ser negligenciada se quisermos compreender porque tal homenagem explodiu em manifestações de emoção e êxtase.

Minha hipótese é que nesta comunidade de fiéis protestantes em Canhotinho tenha se amalgamado duas vertentes da religiosidade cristã, o misticismo protestante[85] e a religiosidade

---

[84] Atualmente, em algumas comunidades evangélicas acredita-se que Deus fala diretamente anulando a interferência humana. Esta crença é mais presente nos meios pentecostais devido a sua ênfase na ação do Espírito Santo, mas não está ausente das Igrejas protestantes históricas embora estas não a aceitem oficialmente.

[85] O historiador francês Émile Léonard dedicou seu livro *O Iluminismo num protestantismo de constituição recente* (o termo iluminismo aqui poderia ser traduzido como misticismo), para discutir exemplos de manifestação da mística protestante no Brasil como nos casos dos Muckers no Rio Grande do Sul, do ex-padre José Manoel da Conceição, do pastor Miguel Vieira Ferreira e do início do pentecostalismo no Brasil cada qual com suas especificidades, mas também herdeiros de uma abertura mística dos movimentos reformados: "O contato direto com a divindade que comumente os filhos da Reforma procuram, sobretudo na oração, foi pedida sempre por outros por uma intervenção do Espírito o qual eles tornam, às vezes, a razão de ser e o tema essencial de movimentos e de organizações eclesiásticas. Ao lado do protestantismo da Bíblia há também um protestantismo do Espírito que vai dos profetas Zwickau e dos anabatistas ao pentecostalismo de hoje, passando pelos quackers, os inspirados de Cévennes, Swedenborg, os iluminados alemães e muitos outros" (LÉONARD, 1988, p. 7). Outro exemplo desta mística protestante é o ocorrido na Igreja Evangélica Fluminense entre 1865 a 1871, período que

penitente do sertanejo[86]. Ambas propiciaram uma prática ritual centrada em aspectos nada ortodoxos para as concepções litúrgicas da grande maioria dos missionários estadunidenses e pastores brasileiros presbiterianos formados por aqueles: a ênfase nos dons do Espírito e nas manifestações (externas e extraordinárias) desses dons. Tais aspectos expressam uma crença e uma forma de viver a fé protestante fora do rígido controle doutrinário e revelam a pré-existência de uma fé (quase) pentecostal nesta comunidade antes mesmo da chegada das instituições pentecostais no Nordeste do país.

Há indícios de que a penetração de tal heterodoxia na prática litúrgica desse grupo deveu-se em boa parte a George Butler. Ele escreveu poucos artigos teológicos, a maioria feitos no calor das polêmicas com o catolicismo, não publicou pregações, nem elas foram anotadas e divulgadas nos impressos da instituição. É difícil conhecer bem suas crenças e como ele propunha a prática da fé protestante a seus seguidores.

Um discurso como este na ocasião da homenagem a Né Vilella, em que George Butler pronuncia-se para seu grupo, é raro na documentação, havendo apenas outro paralelo: a narrativa que E. de Oliveira faz sobre uma pregação de Butler na reunião do Sínodo em 1897[87]. Embora seja apenas um sermão, a importância da ocasião certamente o tenha motivado a discorrer sobre algo em que se sentia seguro e a defender o que era central em suas convicções para a fé e prática protestantes.

A narrativa de E. de Oliveira de fato descreve dois sermões e abre atrativamente o texto, já apontando para a recepção ao discurso de Butler: "Uma das coisas mais curiosas que se passaram no Synodo de 1897 foi uma pregação seguida de desprégação; pregou o dr. Butler e despregou o dr. Smith". Essa narrativa é publicada em agosto de 1902, ou seja, cinco anos após os fatos, pelas páginas do jornal *O Estandarte*.

É significativo que ela (re)apareça no contexto do acirramento das "disputas de poder político-eclesiástico" (KITAGAWA, 2014, p. 21) entre os pastores brasileiros e os missionários

---

Richard Rolden copastoreou a Igreja junto a Robert Kalley. O caso é estudado por Lyndon Santos. Segundo o autor, Holden "elaborou uma cristologia diferente e, o mais intrigante detalhe, buscava a clássica experiência pentecostal, o falar em línguas ininteligíveis e profetizar [...]. Talvez, em Holden, encontramos uma aproximação maior com uma religiosidade mais emocional e brasileira". E conclui: "tem-se desde as décadas de 1860 a 1880 do século passado, indícios de *pentecostalismo*, que viria a eclodir no Brasil somente a partir da primeira década do século XX" (SANTOS, 2017, p. 115-118, grifo do autor).

[86] Eduardo Hoornaert (1991, p.51,52) caracteriza o cristianismo sertanejo a partir de três traços marcantes: o caráter penitencial da religião, sendo fundamental o papel das Santas Missões; a "sacramentalização sumária esporádica e massiva"; e "um aspecto profundamente social, não só no sentido de unir o povo que normalmente vivia tão isolado nas imensidões do sertão, mas sobretudo realizando obras de máxima importância para as comunidades interioranas".

[87] *O Estandarte*, 07 de agosto de 1902, p. 2

norte-americanos, cuja questão de fundo era uma demanda de autonomia administrativa e financeira pela maioria dos ministros brasileiros em relação aos *boards*[88] e aos missionários estadunidenses, estes também se sentindo superiores (cultural, racial e hierarquicamente) aos brasileiros. Questão que terminaria encontrando na disputa doutrinária sobre a compatibilidade da maçonaria com o evangelho a causa imediata para o cisma presbiteriano de 1903[89].

O Sínodo é um órgão administrativo da Igreja Presbiteriana, delimitado por um território. Antes do século XX, o Sínodo do Brasil era a esfera máxima de administração das Igrejas brasileiras perante as Igrejas-mãe estadunidenses. No ano de 1897, ocorreu em São Paulo sua quarta reunião, já sob o signo dos desentendimentos, no qual dois missionários norte-americanos fizeram a moderação e a vice-moderação da mesa diretora, respectivamente: John Merrill Kyle e George W. Butler. Ambos representavam as duas Igrejas estadunidenses que iniciaram o presbiterianismo no Brasil, conhecidas como Igreja do Norte e Igreja do Sul.

O "despregador", John Rocwell Smith, conhecia bem George Butler e sua esposa, pois os havia recebido em Recife onde trabalharam juntos entre 1883-1885. Para John R. Smith a escolha de Kyle e Butler[90], teve um objetivo político claro: "esmagar uma vez por todas as acusações contra os nativos de Jacobinismo, e jingoísmo, e de não desejarem a ajuda moral, espiritual e material das nossas igrejas-mães"[91]. Em outras palavras, para Smith, ambos os moderadores foram eleitos no Sínodo como sinal de busca de conciliação entre missionários estrangeiros e "irmãos nativos", o que negava a hipótese do radicalismo nacionalista ser a causa do conflito.

Apesar da interpretação de John R. Smith apontar para conciliação, é possível que tanto J. M. Kyle quanto George Butler terem sido eleitos justamente por estarem entre os missionários favoráveis às demandas dos "nacionais" (ou, como no caso de Butler, não ter se mostrado contrário). A reivindicação dos "nacionais", neste Sínodo (1897), destacou-se pelo tema da destinação dos recursos para formação teológica de pastores nacionais e evangelização.

---

[88] Juntas de missões das duas Igrejas Presbiterianas dos Estados Unidos: a Junta de Nova Iorque da *Presbyterian Church in the United States of America* (PCUSA), a Igreja do Norte, e o Comitê de Nashville da *Presbyterian Church in the United States* (PCUS), a Igreja do Sul.

[89] O cisma presbiteriano de 31 de julho de 1903 foi a primeira divisão nacional da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB) que deu origem à Igreja Presbiteriana Independente (IPI). Segundo Kitagawa (2014, p.21), "teve como principal causa uma disputa de poder político-eclesiástico entre nacionais e estrangeiros e depois mesmo entre os próprios nacionais; disputa essa capitaneada por Eduardo Carlos Pereira, pastor da Igreja Presbiteriana de São Paulo, sob a bandeira de um discurso nacionalista que, ao esvaziar-se de poder persuasivo, foi sublimado por uma questão teológica, que, naquele momento histórico, era de segunda ordem."

[90] Butler estaria, segundo John R. Smith, "far removed from scenes of former strifes" [Distante dos cenários de antigos conflitos]. *The Missionary*, maio de 1898, p. 212.

[91] "forever crushed to earth the charges against the natives of Jacobinism, and jingoism, and of not wishing the moral, spiritual and material help of our mother churches". *The Missionary*, maio de 1898, p. 212

No outro pólo do conflito, havia o projeto de investimento nas escolas missionárias para os filhos das elites locais, como forma de obter a adesão, ou pelo menos a influência sobre as classes dirigentes do país com os princípios sociais, morais e éticos do protestantismo.

Toda esta digressão é necessária para entendermos que foi neste cenário de tensão entre "estrangeiros" e "nacionais", de acusações de jacobinismo e jingoísmo (nacionalismo exacerbado) de uns e de elitismo e arrogância de outros, que George Butler proferiu seu sermão perante seus colegas missionários e teólogos considerados mestres, talvez o momento mais alto da sua carreira eclesiástica. É neste momento de sensibilidades doutrinárias aguçadas que ele escolhe proferir um sermão, no mínimo polêmico. Segundo o narrador E. de Oliveira, Dr. Butler discorreu que:

> Há crentes que recebem o Divino Espírito e guardam-no oculto em seus corações, em outros torna-se Elle uma fonte que jorra, e, em outros ainda, uma grande fonte que salta para a vida eterna. Pela mesma forma tambem o contrario pode se dar: ha pessôas em cujo coração se *extingue* o Divino Espirito.[92]

Ao fim do sermão, segundo o narrador, George Butler "accentuou a necessidade de um esforço para uma vida mais e mais segundo o Espirito e a grande verdade que este crescimento do Espirito no coração do crente é um dos fructos da oração perseverante"[93].

Então George Butler proferiu um sermão sobre o "jorrar" do Espírito Santo. Foi uma escolha doutrinária perigosa que colocava seu prestígio em risco. A reação não poderia ser pior: uma contestação imediata do principal teólogo do presbiterianismo brasileiro naquele momento, o seu companheiro de primeiros anos no Brasil, John Rockwell Smith.

O narrador de *O Estandarte*, E. de Oliveira, após resumir a pregação do Dr. Butler, explica o que levou J. R. Smith a no sermão seguinte corrigir o anterior:

> O dr. Smith, porem, viu nesse sermão um specimen dos sermões oriundos de uma vasta corrente de ideias theologicas que avassalou o protestantismo nos séculos passados e, até hoje, faz ainda sentir seus deletérios efeitos.
> Nas egrejas só se ouvia dos prégadores estas palavras: - Espirito, santificação, deveres, fraternidade, amor, boas obras...porem sem acentuar a verdade fundamental da fé christã, que sem o sangue de Nosso Senhor, sem a aceitação dócil da cruz, são baldados todos os esforços para a santificação, boas obras, e para o crescimento do Divino Espirito nos corações.[94]

[92] *O Estandarte*, 07 de agosto de 1902, p. 2
[93] Ibid.
[94] Ibid.

Disse E. de Oliveira que foi o próprio J. R. Smith que lhe confidenciou: "O Butler prégou e eu despréguei". Parece mesmo que a situação foi *sui generis*, de modo que o narrador relembra a história para identificar a posição de Smith em fazer "apologia de Jesus crucificado no Calvário como uma fonte perenne de graça e da santificação para a humanidade", com a posição daqueles que queriam que o próximo Sínodo, de 1903, fizesse a "declaração oficial da incompatibilidade da maçonaria com o Evangelho de Nosso Senhor Jesus Christo"[95]. A analogia feita por E. de Oliveira é que naquela reunião de 1897 o dr. Smith ensinou a centralidade da fé evangélica no "Nome de Jesus", o oposto tanto da pregação do Butler quanto da Maçonaria que tornavam Jesus um elemento secundário, segundo sua leitura.

Para além dessa apropriação muito imersa no contexto de disputas internas, é necessário entender porque a mensagem de George Butler foi identificada pelo narrador como fazendo parte de uma "corrente de ideias theologicas que avassalou o protestantismo nos séculos passados e, até hoje, faz ainda sentir seus deletérios efeitos". O cronista caracteriza essa corrente teológica pelas palavras "Espirito, santificação, deveres, fraternidade, amor, boas obras...". Mesmo que ele não seja muito específico sobre qual corrente teológica se refere, é muito provável que seja aos movimentos *holiness* surgidos nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX.

Esses movimentos podem ser entendidos como precursores do pentecostalismo que eclodiu no início do século XX, exatamente pela ênfase na vida prática da fé e avessos à racionalidade teológica abstrata. Segundo Leonildo Campos, a busca pela santificação foi a tônica da mensagem das instituições criadas a partir de 1867 como a *National Holiness Association*. Esta fazia eventos, *camp meeting*, em áreas rurais, onde "eram comuns experiências extáticas, que depois se tornariam parte integrante da identidade pentecostal" (CAMPOS, 2005, p. 106).

Ao caminhar o final do século, este tipo de prática religiosa e ênfase doutrinária causou conflitos no interior da Igreja Metodista norte-americana resultando, a partir de 1885, na criação das igrejas *holiness*, instituições autônomas em relação às estruturas eclesiásticas tradicionais. Ainda conforme Campos (2005, p. 106): "uma parte delas se tornaria tipicamente pré-pentecostais, quando então já se prenunciava no horizonte um salto de qualidade que se concretizaria com a chegada da 'era pentecostal'".

---

[95] Ibid.
A narrativa sobre o sínodo de 1897 foi posta em seguida a apresentação da "A PLATAFORMA", conjunto de reivindicações que os "nacionais" propunham ao Sínodo do ano seguinte, ou seja, o de 1903.

Nesse sentido, Campos sintetiza esse deslocamento de longa duração no campo religioso norte-americano, como processo de crescente pentecostalização de Igrejas protestantes norte-americanas e pela continuidade de uma vivência específica da fé protestante: "esses movimentos de busca de santidade e batismo com o Espírito Santo apontam muito mais para a continuidade do que para rupturas desse nascente pentecostalismo em relação ao protestantismo avivalista e puritano que o gerou" (CAMPOS, 2005, p 106).

Não encontrei evidências de que George Butler tivesse alguma relação com os movimentos ou as Igrejas *holiness*, mas seu sermão no Sínodo de 1897 provavelmente foi interpretado como um dessa *specimen* que tinha lastro de "séculos passados", "avassalando o protestantismo até hoje". Se ele se arrisca nessa vertente teológica já conhecida e tida como perigosa para a ortodoxia presbiteriana (a ponto de provocar uma despregação), justamente no principal momento de sua carreira institucional, isso sugere uma convicção já consolidada na sua espiritualidade. Resta saber se nos anos posteriores, essa convicção se manifestou para outros públicos ou nas práticas litúrgicas da Igreja em que George Butler era o pastor, como na Igreja Presbiteriana de Canhotinho. Há indícios que sim.

Não parece acaso que diferentes companheiros de instituição descrevam as prédicas de George Butler com características que destacam não a sua sabedoria teológica mas as impressões e sensações de entusiasmo que causavam: Butler era um "pregador cheio de unção" (LESSA, 2010, p. 101); "Os sermões do Dr. Butler eram de efeito tal que estimulavam todos os crentes a se tornarem pregadores [...]. Despertados por suas predicas impulsivas"[96]; "Relembrarei a fé admirável que caracterizava tua piedade, que animava tuas palavras [...], que era o poder oculto de teus singelos sermões [...] e cujo ardor tantas vezes me abrazou o coração"[97]; "Grande pregador, era único no estylo: empolgava, attrahia e impressionava os seus ouvintes"[98].

Atraentes, empolgantes, impulsivas, ardorosas, únicas são adjetivos recorrentes nessas descrições. Cícero Siqueira, um auxiliar de George Butler no hospital e na igreja de Canhotinho, utilizou o mesmo adjetivo "empolgante" para descrever tanto o estilo da pregação de Butler, quanto seu discurso sobre a morte de Né Vilella na cerimônia de inauguração do templo. E o que vimos de empolgante nesse ritual foi uma explosão de choros e alguns desmaios (ou "ataque de nervos").

[96] Antonio Gueiros no *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2
[97] Jerônimo Gueiros no *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 5
[98] Cícero Siqueira no *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 1

Contudo o fato mais indicativo da pré-existência de uma religiosidade mística e emocional naquela comunidade dirigida por George Butler é que aquelas práticas de choro e quedas parecem não ter sido novidades no ambiente litúrgico. Apesar desses eventos deixarem estupefacto o pastor Antonio Almeida, o rito prossegue seu curso. Ele não cita nenhuma movimentação de socorro aos que caíram, nem qualquer interrupção dos que estavam conduzindo a cerimônia. Tudo se passa como se aquela audiência já estivesse habituada a tais manifestações no seu tempo-espaço litúrgico.

Ademais, vale ressaltar que o próprio George Butler, como médico, poderia (e deveria) interromper o rito e socorrer aos que passavam mal, caso os desmaios ou ataque de nervos fossem percebidos como problemas de saúde ou consequências fisiológicas do excesso emocional, como desejou transmitir o pastor Antônio Almeida na sua narrativa. Uma vez que a cerimônia não foi interrompida, é lícito supor que tais quedas foram vistas não como resultados de causas biológicas e sim como manifestações espirituais aceitáveis ao grupo e ao momento litúrgico.

Dessa forma, é bem provável que as convicções apresentadas por George Butler em 1897 sobre o receber, o jorrar, o saltar e o extinguir do Espírito Santo se mantiveram, ganhando uma expressão litúrgica na sua comunidade de fiéis como manifestações emocionais e extáticas. Todavia essa religiosidade não surgiu apenas das convicções de George Butler, ela se formou também numa íntima relação com o cotidiano e as crenças de homens pobres, iletrados e explorados por relações de trabalho historicamente desiguais.

É importante considerar que vivendo por vinte e dois anos no interior pernambucano e sendo médico, George Butler vivia mais o contato com homens e mulheres pobres sertanejos do que com os seus companheiros de missão ou de instituição. Uma convivência que certamente imprimiu transformações na sua personalidade e na sua concepção de fé e prática da religião protestante, tornando-se mais aberta aos anseios espirituais dos fiéis sertanejos.

Essa intensa vivência e abertura do seu líder parece ter possibilitado uma expressão da fé protestante, naquela comunidade, mais emocional, mais mística (em comparação com o racionalismo teológico dos missionários estadunidenses e pastores brasileiros) e de prática da fé como esforço do fiel em não deixar que no "coração se extingue o Divino Espirito"; uma religiosidade capaz de amalgamar-se às representações religiosas de homens e mulheres

formados sob uma religiosidade católica também pouco ortodoxa[99], na qual a penitência exercia papel principal na crença religiosa.

O historiador do catolicismo no Brasil, Frei Hugo Fragoso identifica como os dois momentos mais fortes "da alma religiosa do povo simples do Nordeste", a "semana da paixão" e as "santas missões" que correspondem a uma "realidade profunda do íntimo do seu ser [...], em ambas, um traço comum, expressivo da realidade do nosso povo – uma religião penitencial" (FRAGOSO, 1988, p. 10). Para este autor é possível relacionar as origens desse catolicismo penitencial com a violência existente desde o processo colonizador e no cotidiano do povo, manifestando-se em suas expressões religiosas coletivas:

> O aspecto penitencial da religiosidade do nosso povo correspondia também a sua índole específica, como povo descendente de índios, negros e gente esmagada. A penitência era uma espécie de "sublimação" de sua dolorosa vida de oprimidos. Além disso, toda a vida social e familiar estava impregnada de formas violentas de repressão[...]. Daí, essa "canalização" da violência em forma penitencial encontrava nas "santas missões" momento sagrado para a sua expressão, quando todo o povo se açoitava em público, sob a voz do santo missionário, pregando sobre o pecado, a coléra de Deus, e sobre a misericórdia divina para com os penitentes (FRAGOSO, 1988, p. 11)

De semelhante forma, Eduardo Hoornaert, destaca a importância das Santas Missões, empreendidas nos sertões cearenses, para a construção de um catolicismo penitente na espiritualidade do povo.

> Essas santas missões são em grande parte responsáveis pelo catolicismo penitencial que se criou no sertão cearense. Para os missionários capuchinhos os cristãos são antes de tudo penitentes e todo cristianismo é interpretado como uma grande penitência que engloba a vida do nascimento até a morte [...]. Aliás, o que os grandes líderes católicos como padre Ibiapina e padre Cícero pregam ao povo não é senão esse catolicismo de

[99] Nas ciências sociais brasileira há diferentes conceitos para caracterizar a forma como a ortodoxia católica, muitas vezes por meio de uma precária ou ausente mediação do clero, foi apropriada, reinterpretada, utilizada pelas populações locais. O termo "catolicismo popular" é um dos mais utilizados como em Alba Zaluar (1982), Riolando Azzi (1976a), Eduardo Hoornaert (1976) e Carlos Rodrigues Brandão (1985). Há também o termo "catolicismo rústico" como em Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973) e Duglas Teixeira Monteiro (1974). Há também outros termos sobre esse catolicismo: "tradicional-rural" (CAMARGO, 1973); "privatizado" (OLIVEIRA, 1976); "folk" (ARAÚJO 1958/1979; DELLA-CAVA, 1977); "cristianismo moreno" (HOONAERT, 1991). Cada um desses conceitos trazem uma contribuição específica e ampliaram os debates sobre a questão, mas em comum eles buscam definir um conjunto de práticas religiosas que se dão "pela aproximação do fiel com o sagrado, do vivido em oposição ao doutrinal, sem interferência do clero. Desse modo, a oração, a prece, a penitência e a devoção se constituem como alimentos espirituais do fiel" (SILVA, 2013, p. 16). Como bem ressalta Ribeiro (2009, p. 224), há ainda a "visão de Marco Antônio Silva Melo e Arno Vogel, que defendem a possibilidade de ser uma característica do catolicismo universal abrigar catolicidades particulares em seu seio, sem causar uma ruptura em sua essência, não admitindo assim a separação de um catolicismo popular e um catolicismo urbano. Estes seriam apenas duas formas de apresentação de um mesmo catolicismo universal."

> mortificação, de sacrifício, de sofrimento pelos pecados. (HOONAERT apud SOUZA, 2008, p. 53)

Por sua vez, Lemuel Rodrigues da Silva (2013), que estudou a religiosidade sertaneja por meio das memórias de norteriograndeses remanescentes do Arraial Caldeirão do beato Zé Lourenço e residentes ali nos anos de 1930, destaca que a vida de penitência dos missionários capuchinhos e oratorianos nas Santas Missões tornou-se um exemplo para os sertanejos e possibilitou uma identificação com lideranças religiosas exemplares, místicas e penitentes iguais a eles.

> Ao assumirem a vida intinerante e desenvolverem ações comunitárias ao lado dos fiéis, não se furtando, inclusive, ao trabalho braçal e se igualando na pobreza e nas necessidades materiais. Esse comportamento os aproximava cada vez [mais] da realidade vivida pelos fiéis, passando a existir uma cumplicidade que fazia deles homens comuns, uma liderança espiritual[...]. A conduta do sertanejo, no que diz respeito ao aspecto religioso, deve-se muito a sua relação com esses missionários que atuaram no final do século XIX e na primeira metade do século XX. (SILVA, 2013, p. 17)

Não por acaso, Lemuel da Silva ainda encontra lembranças da necessidade de penitência nos depoimentos dos remanescentes do Caldeirão: "Outra questão verificada nas obras citadas e que confirmamos nas entrevistas é a penitência como uma necessidade capital para alcançar a salvação. A oração e a penitência levariam o homem ao céu" (SILVA, 2013, p. 20)

Se, como diz Hoornaert (1991) e Fragoso (1988), o catolicismo de mortificação, da vida como penitência e do sacrifício foi a tônica do discurso das lideranças carismáticas católicas no sertão cearense e em outros lugares do interior do Nordeste, em períodos anteriores e à mesma época em que George Butler viveu no sertão pernambucano, não é de se admirar que tenha sido o sacrifício a mensagem principal do rito que estamos examinando. Uma mensagem e uma linguagem muito próximas às crenças pré-existentes contribuíram para a manifestação das experiências emocionais-espirituais dos que assistiam ao rito.

O rito de dedicação do templo em Canhotinho repropõe em suas diferentes etapas essa mensagem da mortificação, do sacrifício e do sofrimento próprios da mística penitente do catolicismo sertanejo mas em outros termos, não em prol da purgação dos pecados individuais, e sim, numa linguagem protestante ortodoxa[100], em benefício da "causa do Evangelho", ou

[100] Ressalte-se, nesse sentido, a compreensão de Ledice Meyer Pinto Ribeiro (2009) sobre como o discurso ortodoxo dos missionários estrangeiros protestates foi apropriado, selecionado a partir dos referenciais simbólicos do catolicismo popular, especialmente nas áreas rurais, produzindo um protestantismo com características próprias, que a autora denominou *protestantismo rural*: "No protestantismo rural não ocorre uma ruralização da

daqueles que incorporam a causa – os missionários americanos, os evangelistas e os pastores brasileiros –, especialmente a George Butler que inaugurava "graças à [sua] abnegação" aquele templo.

Desta forma trazer à frente a ossada de Né Vilella, enterrá-la sob o púlpito, chamar as testemunhas do assassinato para pôr ali a lápide, cantando hinos como se estivessem num culto fúnebre e torná-lo exemplo de conduta sacrificial pelo outro, pois "crente algum deve jamais duvidar do amor do seu irmão", conduziu o rito para uma catarse emocional e manifestações extáticas.

Portanto, ao perceber o papel mediador do médico-missionário na religiosidade protestante daquela comunidade, compreendo o rito em análise como expressão de uma "tradução cultural"[101] em que a mística do Espírito Santo e da santificação como esforço humano, produzida pelo protestantismo norte-americano, foram apropriadas por George Butler e transmitidas por meio dos gestos, práticas e palavras carregadas de emocionalismo; ideias estrangeiras que receberam as marcas da espiritualidade local e assumiram a linguagem e as representações do valor do sacrifício e do sofrimento característicos da religiosidade penitente do catolicismo sertanejo.

1.3 DO RITO À SOCIEDADE

Cabe agora considerar que tal tradução cultural não ocorre num vazio sociológico, nem somente por afinidades entre as línguas culturais ou esforços dos seus intérpretes e leitores. É importante entender sob quais dinâmicas históricas ela ocorreu, ou seja, quais foram as condições sociais para que essa religiosidade protestante e essa prática ritual fossem possíveis.

O período em que se deu a construção e a inauguração do templo foi marcado por conflitos com a Igreja Católica, pelo rigor da seca de 1915, pela desagregação do coronelismo e aumento dos conflitos entre as elites proprietárias, proporcionando o surgimento do cangaço

essência do protestantismo oficial, mas as populações concretas que a ele aderem continuam com a referência cultural de um universo de representações que a catolicidade rural majoritária já incoporava muito antes. Ocorre, portanto, uma combinação, em que certas referências bíblicas são selecionadas e reapropriadas pela cultura camponesa, que as relaciona com suas experiências próprias do misticismo da catolicidade rural" (RIBEIRO, 2009, p. 222)

[101] Utilizamos no sentido operado por Pallares-Burke (1996) que chama atenção para o papel consciente do mediador entre culturas. A analogia buscada pela autora é com o trabalho do antropólogo que se esforça para tornar o "texto" de uma cultura estrangeira inteligível para sua cultura. Este esforço entre fidelidade e inteligibilidade está presente para todos os atores sociais que produzem uma circulação de ideias, ainda que não se percebam como intérpretes ou tradutores de uma outra cultura (tal qual o antropólogo). Dessa forma, o processo de adaptação e recepção é entendido como algo ativo e criativo não só por parte do mediador como também dos "leitores" de uma outra cultura ao se apropriarem e ressignificarem ideias e ações estrangeiras.

e outras expressões de rebeldia sertaneja, muitas vezes, sob o manto de uma religiosidade mística e fora do controle da Igreja Católica e dos coronéis, conhecida como messianismo. Um dos evangelistas do interior pernambucano nos dá uma ideia das tensões que os protestantes sentiam sobre suas vidas naquele contexto:

> Temos atravessado uma ephoca de grande crise pecuniaria, mas a Egreja Pernambucana, com suas "pouquinhas moedas" tem sido muito abençoada por Deus em todo o seu trabalho de aumentar o rebanho de Jesus Christo no centro de Pernambuco, onde o *punhal* e o *rifle dos cangaceiros* aterrorizam os homens mais corajosos. É dificílima a posição do Pastor evangélico nesses campos, onde tem de andar como quem pisa com *sapatos de vidro*. Encontra-se as vezes o jesuíta audacioso, que armado de punhal vae á frente dos fanáticos para impedir o pregador da verdade no seu trabalho [...]. Outras vezes encontra-se o frade boçal, que nas *santas missões* diz ao povo que não nos dê um copo d'água e que nem pelo menos pegue em nossos livros.[102]

Por tudo isso é razoável considerarmos que as pessoas viviam com uma sensação de maior insegurança quanto à conservação da vida, com perturbações e desiquilíbrios que requeriam uma resposta religiosa mais atenta às soluções afetivas e materiais necessárias ao sentido de proteção e manutenção das existências individuais e coletivas.

Para o grupo relioso em torno de George Butler em Canhotinho, entre tantos perigos, possivelmente era a Igreja Católica quem representava a principal ameaça[103]. O jornal *Norte Evangélico* era o principal divulgador de uma representação da Igreja Católica como perseguidora dos protestantes nos sertões. Frequentemente, há narrativas de perseguição e ameaça à vida de missionários estrangeiros ou evangelistas e pastores brasileiros nas cidades do interior nordestino, como o publicado em abril de 1910: "foi agredido por fanáticos catholicos o rev. H. J. M. Call, ministro presbyteriano, na ocasião, em que celebrava um culto evangélico em S. Bom Jesus da Lapa, cidade do interior da Bahia" [104].

Algo parecido aconteceu com uma pessoa muito próxima a George Butler, em Lage do Canhoto, cidade alagoana limítrofe com Canhotinho. O auxiliar de George Butler, Cícero Siqueira, por pouco não sofreu um atentado e, por várias vezes, os protestantes daquele local foram ameaçados com a conivência das autoridades policiais.

---

[102] Pedro Campello no *Norte Evangélico,* 13 de março de 1909, p. 2, grifo do autor.
[103] É possível que a construção de templos protestantes nas cidades do interior nordestino tornasse as tensões entre católicos e protestantes mais intensas. Por exemplo, em Garanhuns, no início do século, depois que um grupo vinculado a um dos coronéis locais tentou impedir a construção do templo, o pastor Benjamin Marinho recebeu um ultimato de sair da cidade em 48 horas, ou seria morto (VIEIRA, 2008, p. 206, 207). Embora não tenha encontrado indícios de que tenha acontecido algum conflito religioso em Canhotinho na ocasião da construção daquele templo presbiteriano, essa possibilidade não pode ser descartada.
[104] *Norte Evangélico*, 2 de abril de 1910, p. 1

> De 1912 a 1916, em Lage do Canhoto, Alagoas, um sacerdote estrangeiro tornou impossível que os presbiterianos mantivessem seus cultos. Seu prédio foi despojado, a turba armada tinha dito matar o pastor visitante e, numa ocasião, o seminarista Cícero Siqueira teve que fugir dos assassinos contratados. Várias vezes, a polícia local, apesar das ordens do governo estadual, deixou de, em momentos convenientes, evitar envolvimento.[105] (PIERSON, 1974, p.61, tradução nossa)

Outra fonte de ameaça era os conflitos entre os grupos oligárquicos que se acentuaram na década de 1910 na região. Esses conflitos entre coronéis e suas famílias (incluindo seus agregados e parentes) mobilizavam uma rede de fidelidade, mas também a possibilidade de traições, uma vez que, no contexto de crise do mandonismo tradicional, outros chefes rivalizavam pelo mando local.

Para Duglas Teixeira Monteiro (2006, p. 47), a crise do mandonismo tradicional e a emergência do coronelismo são fenômenos ligados a "transformações sociais, políticas e econômicas que tiveram seu princípio antes da instauração da República". Dentre as quais "o efeito local de 'desarrumação' das relações de clientela e compadrio estaria inserido no amplo 'processo mundial de expansão dos modos de produção capitalista', de um lado, e no conjunto dos exemplos do que Hobsbawn chamou de 'rebeldes primitivos', de outro" (HERMAN, 2003, p. 128).

> Com a emergência do 'coronel', o mandonismo local tem seu poder de barganha acrescido em decorrência do significado adquirido pela representação político-eleitoral. Ao mesmo tempo, entretanto, reduziu-se a autonomia do poder local com diminuição do isolamento, propiciada pela modernização dos meios de transporte e de comunicação; com a progressiva integração no sistema econômico global de áreas de sertão, antes relativamente marginalizadas; com a criação de mecanismos mais eficientes e mais próximos de controle, por força da descentralização republicana. [...] Da perspectiva desta análise, importa acentuar que o processo acima referido significou, *como tendência*, o perecimento do patriarcalismo rural, isto é, de um sistema de dominação onde consenso e coerção associavam-se, reduzindo-se, por este modo, o âmbito e a possibilidade da "influência natural dos donos de terras". (MONTEIRO, 2006, p 48)

No âmbito da política estadual, a segunda década do século XX assiste a uma acirrada disputa pelo poder político, cujo auge se deu nas eleições de 1911, mas cuja repercussão se estendeu até o fim daquele decênio, entre as diferentes facções, no interior do estado. Segundo Celina Hutzler (1986, p. 61), o pano de fundo deste conflito "era o alvorecer da sociedade urbano-industrial. Novas classes sociais entravam na cena histórica e lutavam por frações do

[105] "From 1912 to 1916, in Lage do Canhoto, Alagoas, a foreign priest made it impossible for Presbyterians to hold services. Their building was stripped, armed mobs were told to kill the visiting pastor, and on occasion seminarian Cícero Siqueira had to flee from hired killers. In several instances the local police, despite orders from the state government, left at convenient times to avoid involvement".

poder político: a nascente burguesia comercial-industrial, seu reverso o proletariado e a crescente classe média urbana". O pleito se deu entre o tradicional chefe oligarca Rosa e Silva e o general Dantas Barreto, este representativo das novas forças sociais, "um militar positivista e republicano, sem um nome de família tradicional, era o protótipo da nova classe média em ascenção" (HUTZLER, 1986, p. 61). Ainda segundo Celina R. Hutzler:

> A campanha eleitoral tomou dimensões e levantou paixões nunca dantes conhecidas. A situação se tornaria extremamente tensa, no Recife, e seus arredores, com sucessivos comícios, passeatas, greves, protestos, choques entre dantistas e rosistas, mortes, perseguições policiais às oposições, quebra-quebra, o exército assumindo a posição de árbitro na defesa do companheiro de farda. A imprensa local mostrava total parcialidade, fossem dantistas ou rosistas os jornais defendiam seu candidato e a atacavam os adversários. Não havia neutros. (HUTZLER, 1986, p. 61)

É nesse quadro de tensões, choques, conflitos e vinganças entre as facções rosistas e dantistas que, no âmbito municipal, os chefes políticos mantiveram uma guerra aberta, frequentemente produzindo consequências trágicas que atingiam mais os seus capangas, clientes e agregados do que os próprios chefes dessas verdadeiras milícias privadas.

No caso dos fiéis protestantes, embora fossem conclamados por seus pastores a abandonarem a violência e a política quando se convertiam, na prática, alguns desses conflitos poderiam implicá-los já que a própria manutenção do grupo naquelas regiões dependia da proteção de um chefe local. Além do mais, a tradicional aliança entre o coronel e o vigário quase sempre resultava em ataques por grupos de capangas aos da "nova-seita" (RIBEIRO, 1991, p. 87, 88).

O mais famoso caso de conflito intra-oligárquico na região foi a chamada "Hecatombe de Garanhuns", em 1917. O caso ocorreu em meio às disputas pelo poder envolvendo a família Jardim, que comandava a política local desde 1895 e o coronel Júlio Brasileiro, "rico cafeicultor de grande influência no distrito de Brejão (SANTOS, 1992, p.19). A perda do apoio político com a derrota do rosimo em 1911 marcou a derrocada do poder dos Jardim, que desde 1905 (após a morte do patriarca Luiz Jardim) estava sob a liderança do Prof. Manoel Jardim (eleito várias vezes deputado estadual e prefeito de Garanhuns e de Canhotinho). "Aos poucos, com o ocaso do rosismo e consequente ostracismo dos Jardim, [Júlio Brasileiro] foi se tornando o chefe político local" (SANTOS, 1992, p. 20).

Todavia, como bem observou o historiador Mário Marcio de Almeida Santos (1992, p. 21), com o desenvolvimento da cidade, "o coronel tendia a se converter numa presença dispensável ante o impacto das novas forças sociais em processo de expansão".

> Em 1916, um ano antes da hecatombe, Garanhuns estava em franca sequência de crescimento [...].
> A cidade começava a prosperar, ampliar o comércio junto às comunidades vizinhas, melhorar as vias de comunicações. Uma linha férrea ligava-a com as duas capitais: Recife e Maceió [...]. Pouco a pouco a sociedade rural ia ficando mais complexa, exigindo um corpo burocrático especializado: contadores, sanitaristas, advogados, funcionários públicos, agrônomos, veterinários, engenheiros. Destes e não dos antigos adversários é que surgirá a primeira fratura do monopólio político dos julistas. Há uma cisão no grupo governista. (SANTOS, 1992, p. 21)

Esse grupo dissidente recebeu a adesão de médicos, vários comerciantes e industriais de prestígio na cidade, no que recebeu o apoio cauteloso dos Jardins. Os dissidentes permaneceram fiéis ao governo estadual (de Dantas Barreto) e os Jardins em oposição, "ambos contrários à liderança de Júlio Brasileiro, numa frente única municipal. A dissidência provocou uma tragédia política sem precedentes no Nordeste. [...] em menos de vinte-e-quatro horas foram eliminados os chefes das duas facções oposicionistas" (SANTOS, 1992, p. 22)

Quando, em 15 de janeiro de 1917, por vingança à morte do coronel Júlio Brasileiro, assassinado no Café Chile em Recife por Francisco Sales Vila Nova, a viúva, Ana Duperron, reuniu seus homens para exterminar aqueles a quem atribuíram a autoria intelectual do crime. O historiador "Cavalcanti assevera que eram 400 ao todo. Eram comandados por figuras do cangaço local" (VIEIRA, 2008, p. 215).

Com auxílio do delegado de polícia reuniu-se os inimigos políticos na cadeia municipal sob o pretexto de protegê-los. Deste plano participou o padre local, não se sabe se consciente ou não, aconselhando-os a isto. Reunidos e desarmados num só lugar, os sete inimigos constrangidos a se refugiarem na cadeia e os cinco policiais que faziam a guarda foram mortos numa "ação de guerra [que] durara mais ou menos meia hora" (VIEIRA, 2008, p. 223).

Após a Hecatombe, David Gueiros Vieira conta ainda que, apenas um mês depois, nova chacina foi planejada, dessa vez para matar todos os evangélicos da cidade. "Essa nova matança religiosa, autoproclamada de 'Mata Bode', ocorreria em um domingo de manhã, durante as atividades da Escola Dominical" (VIEIRA, 2008, p.230), um *modus operandi* muito parecido ao da Hecatombe: o de esperar que todos os inimigos estivessem sob o mesmo teto.

Essa história foi contada a David Gueiros Vieira trinta anos depois, em 1947, por seu tio Antônio Gueiros que era pastor da Igreja Presbiteriana de Garanhuns naquele fatídico 1917. Segundo sua narrativa, o plano foi articulado por um "Joca" Veloso, mas não foi levado a cabo devido ter sido descoberto e os dirigentes da Igreja Presbiteriana telegrafaram ao governador pedindo socorro, que "muito bem informado do que as pessoas de Garanhuns eram capazes, imediatamente enviou um destacamento de policiais militares", frustrando aquele desígnio. (VIEIRA, 2008, p. 231, 232)

Apesar de David Gueiros não estabelecer maiores conexões entre os casos, é possível que a relação do pastor Antônio Gueiros, primo de Manoel Jardim, um dos oposicionistas de Júlio Brasileiro morto na Hecatombe, e a relação do padre local com a viúva mandante da chacina tenham mais ligações com um plano de massacre contra os protestantes do que atribuir a uma cultura nordestina de violência[106] e à "barbárie" dos sertões, como é sugerido por Vieira (2008, p. 230-233). De qualquer maneira, se de fato houve esse plano, ele ilustra o quanto os protestantes, apesar de sua pretensa neutralidade política, poderiam ser facilmente associados como protegidos ou apadrinhados por chefes locais e virarem alvo de ataques muitas vezes insuflados pelo vigário, em meio à guerra de facções políticas dos coronéis.

Esse ambiente de insegurança proporcionado pelos conflitos intra-oligárquicos também era corrente na cidade de Canhotinho, que antes mesmo de Garanhuns teve a sua própria Hecatombe.

Canhotinho situa-se a 210 quilômetros a sudoeste do Recife e a 550 metros acima do nível do mar, o que, de modo semelhante à vizinha Garanhuns, garante-lhe um clima de temperaturas amenas, especialmente nos meses de junho, julho e agosto[107]. "Caracteriza-se por uma topografia acidentada, o que dá lugar a dois níveis na cidade: a cidade alta e a baixa" (MARTINS, 2007, p. 85), em uma região banhada pelo rio Canhoto e cercada por serras e por outros rios e riachos. Com efeito, desde o início do século XIX, era uma área fértil para a produção agrícola (feijão, milho, mandioca etc.), mas sobretudo um importante entreposto

[106] Seguindo a reflexão de Robério Américo do Carmo Souza (2008, p. 38-43), há diferentes formas na sociologia, antropologia, história e literatura de se abordar a violência no sertão. Desde a perspectiva de Nina Rodrigues de "degeneração moral" pela influência das raças inferiores no processo de miscigenação do sertanejo, passando pela abordagem de Capistrano de Abreu que a atribui ao processo histórico de miscigenação sob o signo da violência entre conquistadores e dominados, ou à longa ausência do Estado, como o faz também o sociólogo Djacir Menezes, este autor de *O Outro Nordeste*, publicado em 1937. A historiadora Marc Jay Hoffnagel (2010, p. 2) ressalta uma perspectiva importante para nossa narrativa: a de que, no início da República, o sertão não era um "outro Nordeste", isolado dos grandes centros de poder, mas foi também um dos palcos onde se desenvolveram "os conflitos e lutas políticas que caracterizaram os primeiros anos do regime republicano no Brasil". Outra interpretação interessante, que não trata a violência como um dado em si mesmo, foi oferecida no início dos anos 1980, pelo historiador Frederico Pernambucano de Mello em seu livro *Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste do Brasil*: "Mello divide a história do sertão em dois momentos. Um primeiro (que ele localiza no período colonial) caracterizado pelo isolamento em relação ao litoral e pela distância do Estado e um segundo (a partir do Segundo Reinado) em que esse isolamento é rompido [...] é nesse segundo momento, em que começa a ordem pública a deitar seu longo braço sobre o sertão, que tem início a paulatina condenação do 'viver pelas armas'. Data daí, segundo propõe, o emprego solto das expressões nativas *cangaço e cangaceiro* para malsinar um modo de vida, então, tomado como incompatível com a nova ordem social do país, mas que outrora fora tomada como necessária às gerações que sucederam no desbravamento do sertão; signos de valentia e coragem passam a ser definidos como violência e incivilidade." (SOUZA, 2008, p. 38-43)

[107] Descrevendo a vizinha Garanhuns (de clima semelhante à Canhotinho), George Butler diz em 1895 que "the climate is delightful – never oppressively hot in summer, a light overcoat is needed in winter" [o clima é aprazível – jamais opressivamente quente no verão, um casaco leve é necessário no inverno]. *The Missionary*, novembro de 1895, p. 514. Atualmente em Canhotinho, a temperatura média nos meses mais frios fica entre 16º a 20º C (Disponível em: < https://pt.climate-data.org/location/43049/>. Acesso em 10 abr. 2018).

comercial do agreste meridional, servindo como uma verdadeira "boca do sertão" para onde convergiam pequenos e grandes comerciantes das áreas do "alto sertão" a fim de negociar seus produtos e se abastecerem de gêneros de primeira necessidade (PORTO, 1982).

Ao final do século XIX, Garanhuns e Canhotinho receberam os trilhos da companhia inglesa *Great Western Railroad Company* ligando a região ao porto do Recife, para onde se destinavam diversos produtos agrícolas para exportação dos municípios vizinhos, mas também facilitando o transporte de pessoas e de informações entre o sertão e o litoral. "A chegada da Ferrovia [...] daria condições para a introdução de outros produtos agrícolas, para serem exportados, incrementando grandemente a economia local". A região produzia para a exportação o algodão, café, tabaco e açúcar mascavo a ser beneficiado nas usinas do Recife antes de embarcados para o exterior. Canhotinho "chegou mesmo a ser até um centro exportador de orquídeas para os Estados Unidos", atividade organizada por Rena Butler, como veremos mais adiante (VIEIRA, 2008, p. 176).

O progresso chegara trazendo um dinamismo na vida social[108] e política cujo sintoma está na quantidade de jornais que surgiram e circularam nas primeiras décadas do século XX. Conforme lista o historiador do município José David da Silva, entre 1900 e 1916, temos nove títulos publicados, ainda que de curta duração, como *O High Life*, de 1900 (Comercial); *O Luzeiro*, de 1901 (Católico, literário e noticioso); *O Martelo*, de 1909 (periódico, crítico, humorístico e literário, sem cor política); *A Ordem*, de 1913 (das classes conservadoras), entre outros. (SILVA, 2006, p. 31)

Por outro lado, com a prosperidade econômica houve também o acirramento das lutas políticas, sobretudo após a disputa eleitoral de 1911 entre dantistas e rosistas[109]. Em Canhotinho, a luta se fez principalmente entre Joaquim Henrique de Almeida que, saído das hostes rosistas, aliou-se ao dantismo, e o coronel Claudino Pereira de Gouveia Torres Galindo, mais conhecido como Capitu. O ponto crítico precipitou-se com as eleições municipais de 1913, quando Joaquim Almeida perde para Rafael da Conti, este apoiado por Capitu e antigos companheiros rosistas. Desde então, "Almeida que, atrabiliário e façanhudo, procuraria um pretexto para cevar ódios, mostrando-lhe 'com quantos paus se fazia uma jangada'" (PORTO, 1982, p. 117).

Assim, José David da Silva narra a sequência de assassinatos e vinganças em Canhotinho:

[108] Almeida e Siqueira (1922, p. 38) informam que, segundo o Censo de 1920, sua população era de 54.251 habitantes. Atualmente a população está em 24. 877 (IBGE, 2014).
[109] Para uma narrativa pormenorizada desses conflitos, ver Porto, 1982, p. 113-121.

> Em 1914, vários assassinatos foram cometidos, mercê de vinganças pessoais, culminado com o bárbaro homicídio de um cidadão ilustre, coronel da Guarda Nacional, político de reconhecida influência, residente então do povoado de Lajedo: Claudino Pereira Torres Galindo, conhecido por Capitu, juntamente com um seu filho, de nome Deocleciano Pereira Torres Galindo. Esse trágico acontecimento teve como consequência a ainda hoje lembrada "Hecatombe do Canhotinho", verificada no dia 26 de fevereiro do ano de 1916, às 18:30, quando um grupo de três homens [...] invadiu inesperadamente a casa comercial do coronel Joaquim Henrique Almeida, matando-o e a seu irmão Osvaldo de Almeida e ainda ao tabelião público (SILVA, 2014, p. 130, 131).

De todas essas *hecatombes*, importa perceber que se até mesmo um "cidadão ilustre" de "reconhecida influência" era alvo de um "bárbaro homicídio" quanto mais os seus agregados e protegidos estariam à mercê da violência do inimigo. Essa insegurança minava as estruturas de poder, as redes de proteção e clientelismo dos coronéis. Implicava para as alianças oligárquicas um processo de crise e desagregação, aumentando as rupturas dos acordos e as defecções, gerando perturbações e desconfianças nas relações entre chefes locais e destes com seus agregados.

É nesse processo de crise do coronelismo, aumento da guerra entre facções oligárquicas e da imprevisibilidade na manutenção da vida, que se dá o rito da inauguração do templo presbiteriano de Canhotinho, o qual se localiza numa área da cidade cujas terras pertenciam a um coronel local, o sr. Manoel Caetano Vidal dos Santos. Em 1916, após quase vinte anos de residência da família Butler em Canhotinho, em um artigo à revista *The Missionary Survey*, Dna. Rena Butler narra como foi importante a proteção deste chefe político para a instalação e manutenção do trabalho da missão. Não por acaso, a igreja, o hospital, a escola e a residência da família Butler são construídos nas proximidades da casa de Caetano Vidal, no Alto da Parasita.

Além da família Butler e Vidal, a família Gueiros também se instala nas proximidades da igreja, no mesmo Alto da Parasita. Francisco de Carvalho Silva Gueiros Filho, o primeiro membro dos Gueiros a ir para Canhotinho, tinha sido delegado local em 1892. David Gueiros informa que ele retornou para Canhotinho em 1914, mas encontrei o seguinte anúncio no jornal *A Ordem* de 22 de agosto de 1913, publicado em Canhotinho:

> HOTEL AMERICANO
> DE
> FRANCISCO GUEIROS FILHO.
> Situado no mais aprazível local da cidade, fica ao lado da residência do dr. G. Butler, onde recebe doentes que
> para aqui veem em tratamento, assim como outros hospedes
> Hygienico, confortável/ O HOTEL AMERICANO é o primeiro da cidade no genero.
> AVENIDA RIO BRANCO

S. SEBASTIAO DE CANHOTINHO[110]

Este anúncio está logo abaixo do anúncio dos serviços médicos do Dr. George Butler, ocupando juntos mais da metade da página do jornal. Tanto o "escriptorio" de Butler quanto o Hotel Americano têm seus endereços na Avenida Rio Branco, esta é a rua que atravessa o Alto da Parasita.

Francisco Gueiros Filho tornou-se homem de forte influência na cidade. Segundo o historiador Costa Porto, "Chico Gueiros seria por muito tempo, até fins da década de 1920, o verdadeiro chefe de Canhotinho", o "Patriarca do Alto da Parasita" (apud VIEIRA, 2008, p. 187). É digna de nota a descrição que David Gueiros faz deste patriarca de sua família:

> Alto, esbelto, de enormes bigodes pontiagudos, levantava-se para orar com as mãos estendidas, com as palmas para cima, e o semblante contrito, como se estivesse sentindo a presença de Deus. Porém sempre armado. Até mesmo na igreja. Sentava ali na primeira fila, portando enorme revólver, que muito impressionava as crianças, bem como o povo nas ruas. (VIEIRA, 2008, p. 188)

Em seguida, instalou-se ali no Alto da Parasita Clarindo Gueiros, irmão de Francisco Gueiros Filho. Em 1916, a pedido de George Butler, "montou uma hospedaria, para atender os inúmeros clientes daquele médico, vindos de todo o Estado de Pernambuco e estados vizinhos" (VIEIRA, 2008, p. 189). Os Gueiros participavam ativamente da Igreja e estabeleceram no entorno de George Butler suas residências e um hotel para receber os pacientes do doutor norte-americano.

Esse espaço geográfico do Alto da Parasita é então ocupado pelas construções protestantes, pelas residências e empreendimentos dos seus principais líderes. Portanto, mais do que um espaço geográfico é um espaço de sociabilidades construído como uma fortaleza protestante diante um ambiente considerado hostil à nova fé. A necessidade de fortalecer os laços com seus protetores, num contexto de acirramento dos conflitos oligárquicos, com possíveis ameaças em razão da construção do templo, talvez explique porque o casal Butler começa a destacar o valor dessas alianças nos seus relatórios. É a partir de 1916 que se publicam as fotos dos edifícios da igreja e do hospital ao lado de fotos dos chefes locais e suas famílias apoiadoras do casal de missionários[111].

---

[110] A organização do texto e a forma das letras reproduzem, na medida do possível, o original

[111] Ver *The Missionary Survey*, janeiro de 1916, p.20. A publicação das fotos na edição de janeiro da revista indica que os relatórios foram feitos no segundo semestre de 1915. Reservei para o capítulo terceiro uma análise dessas imagens.

É possível conectar também a crise oligárquica com a decisão de realizar aquele ritual da forma que foi narrada no *Norte Evangélico* de 10 de agosto de 1915. Aqui, as palavras de Turner (1974, p. 24) de que "as decisões de executar um ritual estavam relacionadas a crise na vida social das aldeias", fazem sentido para aquele grupo protestante que frequentemente sentia-se ameaçado por todos os lados, principalmente quando a proteção dos poderosos já não era uma garantia absoluta.

O momento mais evidente dessa necessidade de reforçar os laços de dependência e proteção com os coronéis locais ocorre no ápice do ritual, quando George Butler convida as testemunhas do atentado para colocarem a urna com os ossos (ou a lápide) na base do púlpito. Como todos estavam ali, certamente foram previamente avisados de sua participação, eram eles: o major Joaquim Vitalino[112], capitão Joel Vilella, Miguel Vilella e Francisco Peixoto.

Temos dois membros da família Vilella e dois agraciados com patentes militares, de major e capitão, fruto do serviço na Guarda Nacional ou por compra – o certo é que expressam a posse de um status superior na hierarquia social e alguma fração de poder sobre os demais. Trazê-los ao centro do ritual para reviver a morte de Né Vilella, como se estivessem novamente naquela rua em torno do seu corpo, tal qual lembrou o missionário George Henderlite, (re)encenava o momento do martírio e atribuía força performática ao discurso de George Butler, conclamando para a unidade do grupo, para "jamais duvidar do amor do seu irmão", afinal Né Vilella morreu pelo grupo, pelo Evangelho, por George Butler.

Retomemos à cena: ali estava quem era o alvo, George Butler, chorando, soluçando enquanto lia a placa, enquanto cantava, ao lado de outros quatro homens, dois deles certamente respeitados como chefes, como líderes protetores dos fiéis protestantes. Não estaria aqui a razão da advertência, o "jamais duvidar" do discurso de Butler? O ritual não estaria, desta forma, fazendo a defesa dos laços entre os destituídos de poder e os que se arrogam donos dele para proteção daqueles? A tentativa de estabilizar uma crise de insegurança ou estancar qualquer foco de insatisfação ou dúvida em relação ao poder dos protetores aparece nas entrelinhas do ritual por meio da ênfase no sacrifício, na entrega total pelo grupo, pelo Evangelho, ainda que isso signifique morrer por seus líderes e especialmente pelo missionário que constitui e incorpora o grupo – George Butler.

[112] Conforme Costa Porto (1982, p. 114), Joaquim Vitalino, no início dos anos 1910, fazia parte da ala dantista no município. Outro chefe, Caetano Vidal dos Santos, também próximo do médico protestante, atuava na política municipal e fora descrito pelo autor como fazendo parte dos "antigos militantes rosistas". Sobre ele trataremos mais detidamente no terceiro capítulo.

A Igreja Presbiteriana de Canhotinho é inaugurada como um memorial. Um suntuoso templo com duas torres no Alto da Parasita, cuja arquitetura expressava a imponência de uma verdadeira "fortaleza protestante"[113]. Para lá George Butler fez transportar os restos de Né Vilella de um sítio em Catonho para a nave do novo templo (MARTINS, 2007, p. 91) e depositá-los sob o dístico "Em memória de..." inscrito numa placa/lápide, colocado para contemplação de todos do presente e das gerações futuras que se pusessem ali para assistir aos serviços religiosos.

Em uma época de reconfiguração do espaço público republicano, ensejando conflitos entre católicos e protestantes por legitimidade e ampliação de sua influência sobre o Estado, e numa conjuntura onde os dois ramos de cristãos enrendavam-se em laços de dependência e fidelidade a facções oligárquicas que lutavam pelo poder local, a construção memorialística de Né Vilella não foi somente uma forma de sacralização de sua morte (cuja memória estava em disputa). Ela foi também um instrumento de reforço dos laços sociais e de valorização da identidade religiosa da comunidade protestante por meio da apologia do martírio de um dos seus, pela defesa do(s) seu(s) líder(es) e pela visível demarcação de um território próprio (uma fortaleza protestante no Alto da Parasita) em oposição ao "outro" católico. Desta forma, a inauguração daquele novo templo presbiteriano, feito um templo-monumento, significava, num só ato, a expressão material e simbólica da disputa pelo espaço público e pela memória coletiva.

1.4 DO RITO À MEMÓRIA

Mobilizar o ressepultamento de Né Vilella no templo protestante foi um ato complexo em razão das sensibilidades envolvidas e dificuldades práticas. Demandou ter autorização da família, abrir uma sepultura, exumar os restos, acondicioná-los em uma urna apropriada, encomendar a fabricação da placa, reservar um espaço abaixo do púlpito durante a reforma do templo para receber a urna. Tudo isto sob perigo de ferir sensibilidades religiosas dos outros missionários americanos, pastores brasileiros e mesmo dos demais adeptos da Igreja que pudessem ver a presença de um morto no templo como referência a uma prática Romana ou como algo pouco afeito ao sentido higiênico da civilização moderna.

Em tudo, a execução deste ritual e dessa homenagem exigia uma ação bem planejada e um esforço cuja motivação não pode descartar o lucro simbólico, apesar dos riscos que ela

[113] É significativo como seu auxiliar em Canhotinho, Cícero Siqueira, descrevera as construções de George Butler no Alto da Parasita: "[Ele] transformou o recanto em que morava em uma fortaleza inexpugnável contra o poder do mal." *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 1.

suscitaria ao seu idealizador e executor. Mas no campo religioso, onde tudo se quer voltado para o transcendental, ao agente "é melhor aparecer como desinteressado do que como interesseiro, como generoso, altruísta, do que como egoísta" (BOURDIEU, 1996b, p. 154).

George Butler é alguém com o *habitus* do campo religioso, cujo sentido prático das lutas simbólicas e dos recursos disponíveis permitiu-lhe perceber-se como um missionário da primeira geração e um dos últimos "pioneiros". Termo recorrente na historiografia eclesiástica protestante da época que conota não só a dimensão cronológica, como também a dimensão espacial do desbravamento.

A inauguração daquele suntuoso templo em terras do *hinterland*[114] brasileiro, era a coroação de seu pioneirismo, mas sua geração estava no fim, uma nova Igreja nacional, com pastores brasileiros nos principais postos pedia passagem. George Butler ainda era reverenciado como um "príncipe dos missionários"[115], mas já não participava da liderança da instituição no Brasil, e nos Estados Unidos era mais um médico-missionário entre outros espalhados por diversos continentes.

Diferente de outros pioneiros no Brasil e no mundo, George Butler não deixou diários da sua aventura missionária, não escreveu livros, não deixou sermões ou se utilizou de estratégias normalmente utilizadas para perpetuar seu nome na história das missões[116]. Seus filhos também não seguiram sua vocação missionária, ainda que Humphrey Butler tivesse seguido a profissão de médico[117]. Foram os edifícios levantados por Butler que ajudaram a construir sua "obra de vida", seu legado.

---

[114] Em interessante estudo sobre a ação da Missão Central do Brasil, uma missão da Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, que se instalou no interior baiano no final do século XIX (1897), a historiadora Ester Fraga discorre sobre a tentativa de "implantar um projeto civilizador no *hinterland* brasileiro através da organização de igrejas, escolas e hospitais" (NASCIMENTO, 2007, p. 79). As representações dos missionários protestantes sobre o *hinterland* brasileiro estudadas por Ester Fraga não destoam das representações utilizadas pelos missionários que atuavam no interior pernambucano: "no qual o *hinterland* brasileiro era apresentado como um ambiente inóspito, com uma população ignorante, onde os representantes de Deus ofereciam não somente a salvação da alma como a restauração do intelecto e do corpo, através de suas igrejas, escolas e hospitais" (NASCIMENTO, 2007, p. 100, 101)

[115] Folheto, "A Missionary who could do all things and was always content". Geo Henderlite. 1919. p. 1

[116] Os missionários norte-americanos da geração de George Butler, da segunda metade do século XIX, sabiam da importância do seu trabalho no Brasil: época de desbravamentos e aventuras. Consideravam-se continuadores do livro dos Atos dos Apóstolos e tão merecedores de terem seus nomes perpetuados na História da Igreja quanto os missionários pioneiros na Áfrrica ou Ásia. Por isso muitos deles escreveram diários (pouco íntimos) para serem publicados, autobiografias ou participaram da escrita de biografias e da história de sua denominação (tentando não exaltar explicitamente sua personalidade e ações). A ambição de perpertuar-se na história parece comum aos pioneiros e abraçada por seus aliados. Num artigo de 1917, o próprio George Butler foi colocado ao lado de grandes nomes da história das missões protestantes: "I may join his name to the ones of David Livingstone, Samuel Rutherford, James Gilmour and Stonewall Jackson...". [Eu posso juntar seu nome aos de David Livingstone, Samuel Rutherford, James Gilmour e Stonewall Jackson...]. CORTEZ, Nathanael. "A Faithful Missionary Doctor". *The Missionary Survey*, fevereiro de 1917, p. 132.

[117] Humphrey não conseguiu ser aceito como missionário pelo Comitê de Nashville antes de sua morte prematura.

Todavia, eram monumentos mudos sem um texto que vinculasse perenemente seu nome àquele conjunto arquitetônico. A ocasião da inauguração do templo surgiu como a situação adequada para um memorial, mas, evidentemente, conforme as regras do jogo no campo religioso, não poderia ser um monumento a si, isto soaria arrogância, orgulho... melhor seria se fosse um monumento àquele que "morreu por ele".

Não há somente cálculo, existem razões, talvez até maiores, de crença e emoção que justifique a realização deste rito. George Butler certamente compartilhava das representações sobre o martírio da morte de Né Vilella e foi seu principal divulgador devido a suas convicções de fé, gratidão e afeto. Àquele que morreu passou a chamá-lo de amigo, sentia-se indigno de ter sido salvo por Né Vilella[118]. Era a oportunidade de retribuir, eternizar a memória do amigo e envolvê-la em sacralidade. Porém, em tudo que Butler diz, jamais a vida de Né Vilella é narrada ou louvada, não é a sua vida que é lembrada, honrada, é a sua morte, e morte por George Butler, pelo Evangelho. Por uma simbiose simbólica, a manutenção da vida de Butler dá sentido à morte de Né Vilella e, reciprocamente, a morte de Né Vilella glorifica a vida de Butler, é ele a encarnação do Evangelho (e do grupo).

Ao trazer para dentro do novo templo de Canhotinho os restos mortais de Né Vilela, George Butler transforma-o em mártir a ser celebrado pelas gerações futuras daquela comunidade protestante e, indiretamente, recebe também essa aura envolvendo a si na memória do martírio. Seu esforço em erigir um monumento à um outro corrobora com a representação pública de sua identidade, construída sob uma (auto)imagem de abnegação, altruísmo, humildade e, ao mesmo tempo, prolonga sua própria memória no futuro, mas evitando a aparência de autoglorificação.

Por outro lado, enterrar Né Vilella no interior da igreja abria um precedente simbólico e prático para o seu próprio sepultamento, ao lado do templo, como era seu desejo manifesto. Assim, George Butler passava a ter a legitimidade de desfrutar de uma honra incomum no protestantismo brasileiro: o de se enterrado ao lado daquilo que lhe foi caro, sua obra de maior orgulho e ainda ser lembrado pela presença constante de sua sepultura.

---

[118] Artigo de um desconhecido autor brasileiro, traduzido por Ruth B. See, narrando um encontro com George Butler no dia seguinte ao atentado: "Next day, I went to visit Dr. Butler and found him at family worship, which he regulary holds after breakfast. At the close of the service, I asked him: 'Doctor, why did they kill Vilella?' 'Because he was better than I and better than you', he replied calmly and emphatically" [No dia seguinte, eu visitei o Dr. Butler e o encontrei no culto doméstico, no qual ele regularmente realizava depois do café. Depois de terminado o trabalho, eu perguntei a ele: 'Doutor, por que eles mataram Vilella?' 'Porque ele era melhor do que eu e melhor do que você', ele respondeu calma e enfaticamente"]. *The Missionary Survey*, dezembro de 1916, p. 949.

No segundo semestre de 1918, George Butler esteve nos Estados Unidos. Foi, como de costume, apresentar palestras sobre o trabalho missionário no Brasil, mas acabou se envolvendo com a emergência da epidemia de gripe espanhola que atingia seu auge naquele semestre. Voltou ao Brasil em fevereiro de 1919, sentindo-se doente da gripe, mas deixou a esposa e as filhas nos Estados Unidos pois duas delas estavam com a gripe. Em Canhotinho juntou-se ao filho, também médico, ao trabalho do hospital. No final de maio voltou a sentir-se mal, vindo a falecer logo em seguida.

Na biografia que Dna. Rena Butler faz sobre o marido, foi a gripe espanhola o fator desencadeador: "Em seu retorno, o Doutor contraiu a gripe em Nova Yorque, e um coração enfraquecido causou sua morte"[119]. Porém, aparentemente, outra versão veio a correr na memória popular. Ela foi publicada em março de 1950 no *Diário de Pernambuco* pelo jornalista Pelópidas Soares que à época esteve em Canhotinho. Conta o jornalista que depois de tomar uma coalhada, George Butler foi a cavalo visitar uma localidade para estudar "a possibilidade de uma fonte para abastecimento dágua encanada para a cidade"[120] e este comportamento gerou uma "congestão", hipótese que os biógrafos posteriores seguiram como causa da morte.

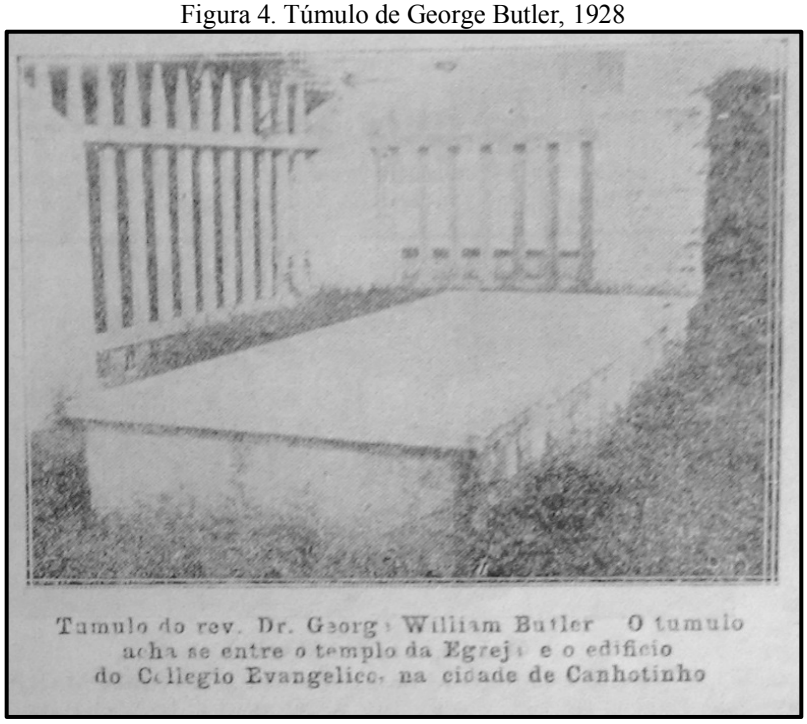
Sua morte ocorreu na tarde do dia 27 de maio de 1919 e foi anunciada no dia seguinte no *Jornal do Comércio* de Recife: "Em Canhotinho, faleceu às 2 horas de hontem o conhecido medico dr. George Butler", indicando como deveria ser lembrado, "a pobreza perde na sua pessoa um phylantropo, no sentido lato da palavra"[121]. No dia 28 ocorreu seu sepultamento, narrado também pelo *Jornal do Comércio*[122]:

> Causou à toda população doloroso pesar, o passamento do humanitário medico operador dr. George William Butler, ocorrido às 15 horas do dia 27 e ocasionado por uma congestão hepática. Realizou-se o seu enterramento no local junto à igreja evangélica, às 14 horas do dia 28, comparecendo toda a população, vendo-se nos olhos da maior parte borbulharem lagrimas de sentido pesar. O extincto era natural dos E. U. da América do Norte, casado com mrs. Rina [*sic*] Mary Butler, havendo do seu consorcio 7 filhos naturaes do nosso paiz. Era um espirito caritativo e muito ira sofrer, com o seu desapparecimeno, a pobreza. Há cerca de 30 annos que residia nesta cidade onde grangeou a estima de todos; amava o solo brasileiro com devotamento, e em vida sempre manifestava o desejo de ser sepultado em nosso paiz. Era um homem de saúde e a morte levou-o quase de surpresa. O commercio em signal de sentimento cerrou as suas portas até a hora do enterro"

[119] "On his way back Dr. contracted flu in New York, and a weakened heart caused his death". Dr. George Butler by Mrs. Butler, s/d, p. 2. Arquivo da Presbyterian Historical Society (PHS), RG 360, series III.
[120] *Diário de Pernambuco*, 09 de Março de 1950, suplemento "Pelos Municípios".
[121] *Jornal do Comércio*, 28 de maio de 1919, p. 2
[122] *Jornal do Comércio*, 11 de junho de 1919, p. 2

O "doloroso pesar" demonstrado pelo povo de Canhotinho com a perda do seu "humanitário medico" soma-se ao "devotamento" do falecido ao "solo brasileiro", embora fosse um estrangeiro. São qualificações e representações de sua identidade que George Butler procurou construir, especialmente quando se instalou no interior pernambucano. O enterro ocorreu entre a igreja e a escola, com a justificativa de atender ao seu manifesto "desejo de ser sepultado em nosso paiz".

Figura 4. Túmulo de George Butler, 1928



Fonte: *Norte Evangélico*, 11 ago. 1928, p. 4

Na figura 4, a fotografia de 1928 do túmulo de George Butler. Uma sepultura simples, não sendo possível identificar qualquer lápide ou inscrição, mas, conforme a edição do *Norte Evangélico* em honra a Butler, "a egreja de Canhotinho mandou colocar no tumulo do pranteado" uma lápide com a seguinte inscrição: "Combati o bom combate, acabei a carreira, guardei a fé – II Tim. 4:7"[123].

Em 1944, a ata da Igreja Presbiteriana de Canhotinho de 05 de março registra: "Fica resolvido comemorar-se a passagem do vigesimo quinto aniversario do falecimento do saudoso missionario George William Butler, com a inauguração do mausoléu, ora em construção[124]". Era o tempo do pastorado de Luiz Pereira de França (1942-1945) e as atas do início de 1944 deixam claro que a igreja passava pela reconstrução do seu templo. Certamente, uma nova

[123] *Norte Evangélico* 25 de junho de 1919, p. 2

[124] A crer na informação de Pelópidas Soares a construção do mausoléu foi obra da "Missão Evangélica Americana". *Diário de Pernambuco*, 09 de março de 1950, suplemento "Pelos Municípios"

geração e uma nova direção da igreja surgiu alterando as relações de poder. Foi nesta oportunidade que, aproveitando-se a reforma do templo e a construção do mausoléu, houve a retirada da ossada de Né Vilella do interior da igreja[125] – sinal de que a presença dos seus restos já era incômoda, mas mantendo a lápide sob o púlpito, mantendo-se a memória.

Assim se reuniam os restos de Né Vilella aos de George Butler[126]. Com os seus restos, as duas memórias já simbolicamente justapostas, agora fundiam-se num único monumento constituído e mantido pelos grupos dirigentes da igreja presbiteriana como símbolo de uma identidade que se pretende inalterada no tempo.

Os materiais do passado não são o conjunto do que existiu, mas uma sobrevivência do passado, como diria Le Goff, produto de "uma escolha efetuada quer pelas forças que operam no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade, quer pelos se dedicam à ciência do passado e do tempo que passa, os historiadores". Por conseguinte, o monumento compartilha desse caráter seletivo e é produzido para "evocar o passado, perpetuar a recordação" (LE GOFF, 2013, p. 485, 486).

Assim, os dois sepultamentos na igreja produziram um único lugar de memória, muito visitado por pastores, seminaristas, fiéis em geral, pesquisadores da história do protestantismo e sempre (re)apresentado pela instituição e seus agentes por meio de livros de história, fotos divulgadas em páginas eletrônicas etc. Um monumento constituído para transmitir um sentido normativo para o grupo protestante e para as futuras gerações de agentes da instituição, ou seja, um modelo missionário e eclesiástico de serviço altruístico e abnegado até ao martírio, se preciso for, pela "causa de Cristo".

Por tudo isso, a memória que se construiu a respeito de George Butler tornou-se um ponto de partida necessário para esta pesquisa. Começar pela morte, ou melhor por dois sepultamentos – Né Vilella e George Butler – foi mais do que uma opção motivada por certo estilo literário de subversão cronológica. Com efeito, procurei reconstituir as lógicas da produção de um monumento e o modo como o próprio Butler contribuiu na construção de sua memória.

A construção do mausoléu com a simbiose memorial entre George Butler e Né Vilella foi um marco fundamental na elaboração da memória do médico-missionário como modelo de fé e de serviço eclesiástico, proporcionando torná-lo um dos mais lembrados do protestantismo

[125] Segundo Martins (2007, p. 93) "no pastorado do Rev. Luiz de França, de saudosa memória, e quando de modificações feitas no interior do templo, os ossos foram retirados de sob o púlpito e colocados na mesma campa em que repousam os restos mortais do Dr. Butler."
[126] Com a morte de seu filho, Humphrey Butler, em junho de 1922, também este foi sepultado no mesmo local.

brasileiro[127]. Porém, a memória constituída (ou coletiva) do "médico amado", humanitário, abnegado, sacrificial, humilde não esgota as diversas facetas da vida deste personagem. Viver uma vida num tempo, com seus dilemas e possibilidades, com os anseios e projetos de uma subjetividade, suas angústias e frustrações, vitórias e derrotas, omissões e ousadias é sempre mais complexo do que nossas ilusões biográficas.

Meu desafio, agora, é sondar mais de perto a complexidade dessa vida e problematizar a lógica monumental que envolve sua biografia. Para tal, nos próximos capítulos, discorrerei sobre três diferentes inserções sociais desse personagem, como polemista, filantropo e arquiteto, a fim de compreender sua importância no processo histórico a que me proponho investigar: a reconfiguração do espaço público na transição republicana.

[127] Há três biografias de George Butler, uma delas já na terceira edição.

2. GEORGE BUTLER, O PROTESTANTISMO E O CATOLICISMO: AS CONTROVÉRSIAS NA PLURALIZAÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO

A biografia histórica, hoje reabilitada, não tem por vocação esgotar o absoluto do 'eu' de um personagem, como já se quis e ainda se quer. [...] ela é o melhor meio de mostrar os laços entre passado e presente, memória e projeto, indivíduo e sociedade e de experimentar o tempo como prova de vida. [...] A biografia é o local por excelência da condição em sua diversidade.
Phillipe Lévillain

A citação em epígrafe sintetiza as múltiplas possibilidades da biografia como instrumento de conhecimento histórico. Entre tantas, a biografia pode ser um recurso para o historiador conhecer uma época e levantar uma questão abrangente. Assim, nesta pesquisa, levanto um problema sociológico: como os protestantes atuaram pela ampliação e redefinição do espaço público, durante a transição republicana? Questão bastante premente na sociedade brasileira de forte presença dos evangélicos no espaço público (instâncias políticas, mídias de massa, movimentos sociais, etc.), e de contínua (re)articulação entre estado e religião, cuja porta de entrada para sua compreensão talvez esteja na opção política do estado brasileiro, desde o início da República, pela (in)definição "do lugar e dos limites das formas de expressão do religioso" no espaço público (GIUMBELLI, 2003, p. 39).[128]

O Brasil dos anos finais do Império e o início da República é um período fértil para o estudo das especificidades dos rumos nacionais na construção do sentido de laicidade. E, entre tantas dimensões desse processo, acredito que uma via privilegiada é examinarmos mais de perto as disputas de diferentes grupos religiosos pela redefinição da ideia de liberdade religiosa, ou seja, de reivindicação por um espaço público onde diferentes religiões tenham legitimidade de ação e expressão, sem que nenhuma delas se utilize do braço estatal para servir à eliminação (ou coerção) dos concorrentes.

Nesse sentido, parece-me importante o estudo do papel dos protestantes, uma vez que durante quase todo o século XIX eles reivindicam o reconhecimento social e estatal, ocasionando disputas pela legitimidade religiosa ante as reações católicas e, indiretamente, propondo a redefinição do espaço público diante do acirramento da competição religiosa e da iminente laicização do estado.

[128] Esta ideia desdobra-se das discussões de Paula Montero (2003, 2012, 2015) e Emerson Giumbelli (2002, 2003, 2008).

A imprensa, desde as primeiras incursões de missões protestantes no Brasil, foi um dos principais terrenos dessas disputas majoritariamente revestidas de uma linguagem teológica, mas que no fundo colocavam uma questão ainda em aberto para o período: como elaborar novas formas de regulação das relações entre o estado e a religião? Daí um interminável debate sobre temas como liberdade de culto e propaganda religiosa dos acatólicos, secularização dos cemitérios, casamento civil, etc.

A biografia de George Butler me pareceu adequada para esta análise. O impacto social e simbólico de sua presença e ações produziram controvérsias pelos jornais tanto no Maranhão quanto em Pernambuco, às vezes acionando a linguagem teológica, outras, princípios do laicismo e ainda outras vezes acionando a legislação existente. Minha hipótese é de que essas controvérsias em diferentes localidades do Nordeste brasileiro – do litoral ao sertão –, nesta época de transição republicana, é um caminho prolífero para compreensão de como se deu efetivamente a pluralização religiosa no espaço público nesta região do país.

Neste capítulo, portanto, tratarei das controvérsias pelos jornais envolvendo George Butler e outros agentes (protestantes ou não) contra os clérigos católicos, perguntando o que elas revelam do conflito sobre a (re)definição do lugar da religião no espaço público. Isto significa tomarmos o período de sua residência em São Luís, no Maranhão (1885-1892) e as polêmicas derivadas de um debate público ocorrido na cidade de Garanhuns (1895), em Pernambuco. Antes, porém, é preciso compreender como se deu a inserção da missão presbiteriana no Nordeste nos anos antecedentes à chegada de George Butler ao Maranhão.

2.1. A MISSÃO PRESBITERIANA NO NORDESTE

Em fevereiro de 1873, desembarcou no Recife John Rockwell Smith, primeiro missionário presbiteriano enviado pelo Comitê de Nashville[129] ao Nordeste do Brasil. A escolha do Recife para este início certamente vinculava-se, entre outros fatores, a sua posição geográfica estratégica: "uma grande fronteira portuária no norte do Brazil"[130]. Desde a década

[129]A nomenclatura do órgão, de fato, era "Executive Committee of Foreign Mission", sediado na cidade de Nashville, estado do Tennessee-EUA. Era a junta missionária da Presbyterian Church in the United States – PCUS, a Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos. A PCUS criada em meio a Guerra Civil Americana (1861-1865), havia iniciado o envio de missionários para o Brasil em 1869, após a vinda dos primeiros pastores para atender as necessidades espirituais dos emigrados confederados sulistas que se stabelecerem principalmente nas regiões das atuais cidades de Santa Bárbara d'Oeste e Americana, em São Paulo, em 1866, após a Guerra. Os primeiros missionários, enviados pelo Comitê de Nashville, escolheram a cidade de Campinas-SP a cerca 35 km da colônia americana como sede da missão no Sul do Brasil (MATOS, 2004, p. 171). Quatro anos mais tarde, em 1873, o Comitê de Nashville iniciava suas atividades no Norte do país, primeiro com o envio de John Rockwell Smith e, meses depois, enviando o casal John e Agnes Boyle para o Recife.

[130] "a large frontier sea-port city in northern Brazil". *The Missionary*, janeiro de 1873, p. 2

anterior o Comitê já havia enviado missionários para o interior de São Paulo, a chegada de Smith ao Recife representava a abertura de uma nova fronteira de expansão missionária no Brasil.

Os efeitos da Guerra de Secessão (1861-1865), mais sentidos no Sul dos Estados Unidos, certamente afetaram a capacidade financeira da organização missionária sulista, o que justifica certo atraso do Comitê de Nashville em relação a junta missionária da igreja presbiteriana do Norte (PCUSA), atuante no Brasil desde 1859. Todavia, em editorial de sua revista missionária, o Comitê aponta o ano de 1873 como um marco do crescimento da capacidade de investimento (de menos de 10 mil dólares em 1866 para quase 50 mil dólares em 1873), repercutindo sobre os planos de expansão missionária mundial: "Nós temos em campo, incluindo algumas pessoas sob indicação e se preparando para partir para a China ou México, até vinte e um missionários ordenados e mais de trinta outros obreiros missionários, fazendo mais de cinquenta agentes missionários ao todo"[131].

Apesar da tônica expansionista e triunfalista, na prática, houve por parte da missão um quase abandono dos seus missionários, especialmente em relação às suas necessidades financeiras, algo comum para os missionários no Brasil. São constantes as reclamações quanto à falta de recursos, situação agravada pela dispersão dos postos missionários e das grandes distâncias que os agentes teriam de percorrer para evangelizar as áreas que lhes eram atribuídas, como no caso do Norte/Nordeste, onde um ou dois missionários deveriam cobrir capitais e interiores de até três estados. O mapa seguinte permite visualizar essa dispersão, especialmente nas missões ao norte do país.

[131] "We have in the field, including a few persons under appointment and getting ready to leave for China or Mexico, as many as twenty-one ordained missionaries and more than thirty other missionary laborers, making upwards of fifty missionary agents in all". *The Missionary*, julho de 1873, p. 149, 150). Doze anos depois, o Comitê de Nashville já atuava em diferentes partes do mundo: América do Sul (21 missionários, todos no Brasil); China (17 missionários); Grécia (7 missionários); México (6 missionários); Índia (8 missionários); Itália (2 missionários). *The Missionary*, janeiro de 1885.

Figura 5: Cidades brasileiras onde havia missionários do Comitê de Nashville, em 1904



Fonte: *The Missionary*, maio de 1904, p. 219

Na década de 1870, o Norte/Nordeste do Brasil era uma espécie de "área não-evangelizada" pelas missões protestantes[132]. Era também o reduto da resistência católica frente aos avanços do liberalismo anticlerical e da modernidade nas pessoas do Bispo do Pará, Dom Antonio de Macedo Costa, e do Bispo de Olinda, Dom Frei Vital, que protagonizaram o conflito com a Coroa na chamada Questão Religiosa (1873). Logo na sua chegada, John Rockwell Smith percebe que o momento não poderia ser mais oportuno: "Até onde eu posso ter certeza, eu não

[132] Embora houveram as tentativas da Igreja Episcopal Americana com Richard Rolden no Pará e na Bahia nos anos 1860 e a manutenção de um trabalho da Igreja Evangélica Pernambucana (congregacional) em Recife a partir de 1871, o protestantismo missionário era bastante incipiente no Norte/Nordeste até a década de 1870. (VIEIRA, 1996)

sei de nada desfavorável ao estabelecimento aqui. Nem sei de nada especialmente propício, a menos que o conflito do bispo com a maçonaria possa então acontecer"[133].

O início das missões protestantes no Norte/Nordeste na década de 1870 e o acirramento dos conflitos entre o Estado e a Igreja, pondo os bispos de Olinda e do Pará no núcleo da crise, não são apenas processos contemporâneos, mas imbricados no tempo e no espaço. Ou seja, retomando a tese de David Gueiros Vieira, "a presença protestante no Brasil e seu envolvimento com o grupo maçônico-liberal fora o elemento catalítico das controvérsias locais [Pará e Pernambuco] que culminaram na luta entre os bispos e a Coroa" (1996, p. 13).

Vale ressaltar que não só a presença protestante, mas sobretudo a ampliação da liberdade proselitista dos seus agentes, sob uma interpretação mais flexível das leis do Império[134], constituiu um fator de instabilidade na aliança entre a Igreja Católica e a Coroa. O perigo estava não na existência do desviante, do heterodoxo, do protestante, desde que ele fosse isolado e rejeitado pela sociedade, mas no fato dele gozar de liberdade de divulgação de sua fé sem o constrangimento do braço estatal, e com a salvaguarda deste. Enfim, dentre as causas da Questão Religiosa é preciso considerar que, na perspectiva dos Bispos, havia o "temor de que contaminasse o império a 'doença da diversidade de religião'" (PEREIRA apud VIEIRA, 1996, p. 13).

Não sem razão a estratégia de expansão da missão protestante no Nordeste foi ocupar as capitais litorâneas das províncias, onde poderiam encontrar o apoio e proteção de lideranças liberais-anticlericais e maçônicas, além da possibilidade de socorrer-se dos cônsules ingleses ou norte-americanos caso surgisse algum empecilho à propaganda protestante, a fim de pressionarem as autoridades imperiais quase sempre dispostas a não criar constrangimentos com estas relações diplomáticas.

A exploração e mapeamento dos principais postos para estabelecimento de futuros missionários é iniciado em 1875 por John Rockwell Smith. Neste ano ele contornou o litoral norte do Brasil, esteve na Paraíba, no Ceará, Maranhão e Pará[135]. A pequena quantidade de missionários e ainda a perda de alguns deles, com a ida de John Boyle para Campinas-SP (1875), a morte de William Le Conte (1876) e de Ballard F. Thompson (1880) adiaram os

---

[133] "As far as I have yet ascertained, I know nothing unfavorable to a settlement here. Nor do I know of anything especially propitious, unless the quarrel of the Bishop and Free-masons shall so turn out". *The Missionary*, abril de 1873, p. 83

[134] É conhecido o caso da consulta do pastor congregacional Robert Reid Kalley a renomados juristas brasileiros, no início dos anos 1860, sobre a legalidade constitucional do proselitismo protestante para os brasileiros, no que obteve parecer favorável (VIEIRA, 1996, p. 119-121). Outro caso dessa disputa pela ampliação da liberdade religiosa é o caso da distribuição de Bíblias protestantes, que a Igreja Católica tentou durante quase todo o século XIX proibir, mas sem sucesso.

[135] *The Missionary*, outubro de 1875, p. 236.

planos de se instalarem nas capitais do Nordeste. Com a chegada do missionário DeLacey Wardlaw em 1880, que se ofereceu para substituir o amigo falecido (Ballard F. Thompson), e seu envio para o Ceará em 1882, o plano de ocupação do litoral norte do Brasil pôde ser retomado.

2.2. GEORGE E RENA BUTLER

No mesmo ano de 1882, George Butler apresenta-se ao Comitê de Nashville para servir como missionário. Não se sabe se seu desejo era vir ao Brasil[136], mas seis meses depois, em fevereiro de 1883, estava ele se juntando aos planos do pequeno núcleo de missionários no Recife. Este ano foi um ano de aprendizagem da língua e sondagem do campo de trabalho. Viajou de São Paulo ao Ceará, onde havia missões de sua Igreja (MARTINS, 2007, p. 27). Planejou visitar o Maranhão, mas não houve registro de ter chegado ali nesse primeiro ano[137].

Suas primeiras impressões do Brasil são próprias de um protestante norte-americano chocado com a "idolatria" e "paganismo" das celebrações católicas no Brasil. Em março de 1883, depois de descrever as procissões realizadas durante as festividades da Semana Santa em Recife, conclui: "Eu não contei a vocês metade do refinado paganismo de Roma e ainda todo o esforço que está sendo feito para reavivar o Romanismo"[138].

A expressão "refinado paganismo" não é de menor importância. Ela demonstra como os missionários estadunidenses, ao escrever para seus compatriotas protestantes, esforçavam-se por persuadi-los de que as necessidades espirituais no Brasil eram tão "chocantes" quanto em países "pagãos" da África e Ásia[139], focos das missões europeias do período, embora no Brasil, assim como em toda América Latina, o cristianismo católico chegasse a quase 400 anos.

---

[136] Em um dos esboços biográficos que encontramos no arquivo do seu primeiro biógrafo brasileiro, David Gueiros Vieira, encontrei a informação de que o desejo inicial do jovem Butler era ir para a China. Não consegui identificar de onde David Gueiros tenha extraído essa informação, mas suspeito que partiu da memória de seus familiares que tinham estreito relacionamento com George e Rena Butler e com os demais missionários norte-americanos em Garanhuns e Canhotinho.

[137] *The Missionary*, julho de 1883, editorial.

[138] "I have not told you half of Rome's refined paganism, and yet every effort is being made to revive Romanism". *The Missionary*, julho de 1883, p. 140.

[139] A América Latina, no século XIX e início do XX, era frequentemente preterida pelas agências missionárias na distribuição de recursos em relação aos campos da África e da Ásia (PIEDRA, 2006). Havia no protestantismo anglo-saxão da segunda metade do século XIX uma crescente ideia de que o catolicismo seria uma descaracterização do verdadeiro cristianismo, mas ainda havia discordantes dessa postura anti-católica – esta defendia que América Latina deveria ser considerada como cristã, portanto, fora dos objetivos missionários mundiais das Igrejas Protestantes –, a ponto dessa questão ser polemizada em dois Congressos Mundiais no início do século XX, Edimburgo (1910) e do Panamá (1916), pendendo a balança negativamente aos católicos. (MENDONÇA, 1995, p. 64).

Essa luta por defender as missões ao "sul do Rio Grande"[140] é recorrente e permanecerá ainda por muito tempo nas cartas dos missionários em virtude da existência de críticas internas às Igrejas norte-americanas sobre a utilidade da aplicação de vultuosos recursos materiais e humanos, ainda que insuficientes, numa América Latina já cristianizada (PIEDRA, 2006). O que explica também o esforço dos missionários em reforçar a retórica contra o catolicismo, principalmente quando descrevem as procissões e aspectos da fé católica, caracterizando-a como um cristianismo falso, deturpado, ou "paganismo refinado", conquanto esta fosse uma representação do inimigo que de fato eles acreditavam.

Outro choque foi com os costumes dos brasileiros protestantes, acompanhados sempre de seus gestos efusivos de cordialidade. Em certa ocasião, George Butler mostrou-se surpreso – por ser um sulista estadunidense ou por escrever a uma Igreja sulista – com os gestos de afetividade até entre brancos e negros da mesma comunidade protestante:

> Depois do culto, eu fui apresentado como um colega de nosso missionário aqui, e os homens de nossa congregação me deram a mão direita de amizade, na qual, de acordo com o costume no Brasil, é sempre um "aperto", e com frequência um tapinha nas costas. Eu preciso dizer que eu fiquei um pouco surpreso quando eu fui repentinamente abraçado por um irmão negro, e antes que eu soubesse o que eu estava fazendo eu me achei com os meus braços ao redor dele.[141]

Mais tarde, narra sobre suas atividades na localidade de Cuyambuca[142], aproximadamente a 110 Km do Recife, e assusta-se com os gestos de extremo servilismo que, segundo sua interpretação, seriam dignos de reprovação por serem produtos do catolicismo e, implicitamente, da ignorância que ele sustenta:

> Depois do culto, como é nosso costume aqui, eu apertei a mão de todos em volta e um ancião ergueu minha mão para sua boca e beijou-a antes que eu soubesse o que ele

[140] O Rio Grande é uma fronteira "natural" entre os Estados Unidos e o México. A expressão é costumeiramente utilizada pelos estudiosos da história da América para designar a distinção de poder político, cultural e econômico entre o Norte e o Sul do Rio Grande, ou seja, entre a América do Norte e as Américas Central e Sul.

[141] "After service I was introduced as a colleague of our missionary here, and the male members of the congregation gave me the right-hand of fellowship, which, according of custom of Brazil, is always a "hug", and often a pat on the back. I need to say I was a little surprised when I was suddenly embraced by a negro brother, and before I Knew what I was doing I found myself with my arms around him". *The Missionary*, novembro de 1883, p. 262

[142] *The Missionary*, abril de 1885, p. 151. Ao lado deste relatório de George Butler, o historiador pernambucano David Gueiros Vieira, faz a seguinte anotação: "Cuyambuca- fundada em 1862 durante a construção da estrada de ferro. Está a 104 km da estação de Cinco Pontas entre Gameleira e Água Preta". Encontrei informações sobre o Engenho Cuyambuca, hoje município de Joaquim Nabuco, com localização compatível com a indicada pelo historiador.

> estava fazendo. É claro que eu o reprovei; mas isto é um costume Romano, e não é incomum com os padres e as pessoas mais ignorantes.[143]

Deixando de lado essa perspectiva dos missionários interessada em desqualificar o catolicismo, esses relatos nos permitem perceber que havia nessas primeiras comunidades protestantes de Pernambuco uma diversidade racial, cultural e econômica, principalmente muitos homens e mulheres pobres, não intelectualizados. E no interior pernambucano, um público ainda mais explorado e iletrado frequentava as reuniões protestantes, podendo facilmente assimilar aqueles missionários estrangeiros de fala engrolada a partir de seus referenciais culturais constituídos ao longo de toda uma vida (é significativo que entre tantos apertos de mão, somente um ancião tenha feito tal gesto de beijar a mão), e definir a relação e o tipo de ação adequada a realizar perante eles. A situação expõe ainda que, apesar dos pretensos esforços dos missionários, sua interação e postura junto ao "povo ignorante" não se distinguia muito da relação distanciada, paternalista e hierárquica entre o padre e os fiéis católicos.

No início de 1884, depois de alguns meses de experiência, volta aos Estados Unidos para tratar de "dores nos olhos"[144]. Em março, o "Dr. Butler foi, de acordo com o exemplo apostólico, solenemente separado para o santo ofício do Ministério do Evangelho, com oração e imposição das mãos do Presbitério"[145]. Apenas um ano depois de sua primeira visita ao Brasil, ele estava autorizado como Ministro do Evangelho. Isso sem ter cursado um seminário, nem ter passado pelo "período regular de licenciatura, que é uma espécie de prova prática" (FERREIRA, 1987, p. 22). Seu envio e ordenação seguiram um rito sumário e o pedido de urgência partiu do próprio Comitê de Missões Estrangeiras (Comitê de Nashville) solicitando ao Presbitério de Maryland que o considerasse dentre os "casos extraordinários".

Pelas razões apresentadas pelo Comitê[146], fica claro que a condição de médico reduziu bastante os requisitos institucionais para George Butler tornar-se um Ministro do Evangelho ordenado. Colaborou para isso a percepção das vantagens de um "apostolado médico" no Brasil (LEONARD, 1981, p. 79), útil para abrir portas à evangelização, ainda mais numa conjuntura em que o discurso médico-sanitarista despontava como expressão da modernidade e do processo civilizador, elevando o próprio prestígio dos profissionais da medicina.

---

[143] "At the close of the service, as is our custom here, I shook hands all round, and old man lifted my hand to his mouth and kissed it before I knew what he was doing. Of course I reproved him; but this is a Romish custom, and not uncommon with the priests and the more ignorant people". *The Missionary*, abril de 1885, p. 152.
[144] *The Missionary*, março de 1884, p. 47.
[145] "Dr. Butler was, according to apostolic example solemnly set apart to the holy office of the Gospel Ministry with prayer and the laying on the hands of Presbytery". Minutes of Presbytery of Maryland (1877-1911), p. 174. Acervo PHS.
[146] Ibid.

O arranjo para ordená-lo era também o cumprimento de uma formalidade junto às autoridades brasileiras, visando atender às normas do Império, que exigiam o registro de ministros de "religiões toleradas" junto à secretaria do Império e apresentado às Câmaras Municipais (LEONÁRD, 1981, p. 53,54). O conteúdo desse documento pode ser visto na ordenação do missionário que esteve no Maranhão um ano antes de George Butler:

> O presente serve para certificar que o Presbytero de Nashville da Igreja Presbiteriana nos Estados Unidos, estando em sessão na cidade de Nashville aos 22 dias de junho de 1880, e examinou o Sr. Lacy Wardlaw, sobre trous [*sic*] os ramoz de litteratua prescriptos, estudo clássico e theologico, e seus exames sobre todos estes tópicos sendo reputadoz satisfactorios. O Presbytero referido passou em seguida aos 04 de julho de 1880 a ordenal-o como Ministro do Evangelho na forma prevista na Constituição da Igreja – o dito De Lacy Wardlaw tem portanto direito a ser recebido e reconhecido onde quer que seja como um Ministro Evangelico devidamente ordenado.[147]

Comparando os exames do Sr. DeLacey com os do Dr. Butler – quando o "Presbitério examinou-o quanto à sua experiência religiosa, ao conhecimento da teologia, à história da igreja e aos sacramentos"[148] –, fica claro que os critérios para Butler foram mais de fidelidade à religião e de convicção espiritual do que de racionalização teológica da fé.

Se por um lado o cumprimento dessa formalidade visava legalizar a presença de George Butler para autoridades no Brasil, por outro, foi uma forma de conceder alguma legitimidade de ensino para um leigo que tinha uma preparação acadêmica distinta da teológica, a fim de muni-lo de algum reconhecimento junto aos demais missionários e até junto aos padres[149]. Assim, vale destacar, George Butler era um leigo ordenado às pressas, "baseado nas necessidades do trabalho no Brasil", para atender a uma requisição do Comitê de Nashville (MARTINS, 2007, p. 27). Como um médico, poderia também dar assistência aos outros missionários em suas constantes preocupações com a saúde, principalmente depois que um dos missionários morreu repentinamente, estando apenas há dois meses em Pernambuco.

Dois dias pós a ordenação, George Butler, ainda na empolgação de ser aceito como missionário no Brasil, casa-se com Rena Humphrey quando esta tinha 22 anos de idade. Uma

---

[147] Esse "Certificado de Ministro do Evangelho" a respeito do Sr. De Lacy Wardlaw, existente no Arquivo Público do Maranhão, foi talvez registrado quando de sua passagem pela província em 1883-1884. In: Livro de registro geral de patentes; títulos; diploma; portaria passados por D. Pedro II (1881-1885). Acervo APEM.

[148] "Prebytery examined him as to his acquaintance with experimental religion; as to his knowledge of theology and ecclesiastical history and the Sacraments". In: Minutes of Presbytery of Maryland (1877-1911), p. 174. Acervo PHS

[149] Mais adiante veremos Butler acionando essa identidade de "Ministro do Evangelho" no enfrentamento com os padres do Maranhão.

notícia no *The Missionary* de maio de 1884 conta sobre essa agitada semana do casal e o surgimento de um imprevisto na saída para o Brasil:

> Na noite de domingo de 23 de março, depois de ter passado pelos exames ordinários, ele [o Dr. Butler] foi ordenado para o trabalho integral do ministério pelo Presbitério de Maryland [...]. Ele uniu-se em casamento à Miss Humphrey, de Goldsboro, Carolina do Norte, na quinta-feira seguinte. Eles esperavam navegar para o Brasil no vapor que deixou Newport News no sábado, 29 de março, mas ele foi atacado com febre de malária nesse ínterim, e foram obrigados a adiar sua viagem para o próximo navio a vapor, que sai por volta de 22 de abril.[150] (apud VIEIRA, 1960, p. 38, tradução nossa)

Oportunidade para conhecermos um pouco mais das origens do casal. Rena Humphrey (1861-1954) nascida em Onslow, Carolina do Norte[151], era filha de um proprietário de uma fazenda (*plantation*), naquele condado. Encontrei o depoimento de uma das filhas do casal, Rena Butler Latham, enviado ao biógrafo Edijéce Ferreira Martins, em que ela acredita ter seu pai conhecido sua mãe quando esta foi para Goldsboro, como uma aluna em sua aula de Latim[152]. Na narrativa do biógrafo, a suposição transforma-se em afirmação e o fato de George Butler conhecer as qualidades de professora e musicista de sua ex-aluna a fizeram a "auxiliadora ideal" para um "médico e pastor" (MARTINS, 2007, p. 29).

A pressa por ordenar-se e a proximidade com o casamento não é simples coincidência. Ambas cerimônias compõem um conjunto de valores que permeiam o grupo religioso e de missionários e, de certa forma, complementam-se na produção da legitimidade de um agente eclesiástico. Era comum os missionários das Igrejas norte-americanas serem enviados com suas esposas para as missões estrangeiras. Casar-se antes de ir ao trabalho missionário era mesmo incentivado, possivelmente, como forma de preservar moralmente (senão, racialmente) o missionário de envolvimento amoroso ou sexual com as mulheres "nativas" do campo de trabalho. Por outro lado, no interior das Igrejas protestantes, as mulheres nesse período começam a reivindicar um lugar ativo na expansão missionária[153], principalmente como

---

[150] "On Sabbath evening of the 23rd of March, after having gone through the ordinary examinations, he [Dr. Butler] was ordained to the full work of of the ministry by the Maryland Presbytery…He was united in marriage to Miss Humphrey, of Goldsboro, North Carolina, on Thursday following. They expected to sail for Brazil on the steamer which left Newport News on Saturday, the 29th of march, but he was attacked with malaria fever in the meantime, and they were compelled to delay their sailing for the next steamer, which leaves about the 22nd of April"

[151] Informação retirada da certidão de óbito de Mary Rena Butler de 01 de julho de 1954, cedido pela família e Disponível em:<https://person.ancestry. com/ tree/5443070/person/-1452565029/facts>. Acesso em jul. 2017.

[152] Depoimento de Rena Butler Latham. Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS.

[153] Um dos movimentos de mulheres nos Estados Unidos foi o das sufragistas na década de 1860. Desse movimento emergiu uma figura de destaque, Elisabeth C. Stanton que, ao final do século XIX, radicalizou a crítica ao

educadoras nas escolas protestantes, e a serem vistas como parte importante do trabalho do marido missionário, inclusive nas atividades litúrgicas, como musicistas, ou eclesiásticas, enviando os relatórios à Igreja nos Estados Unidos durante as longas e constantes ausências dos maridos em peregrinações missionárias – o que do ponto de vista institucional não deixava de ser um aproveitamento de mão-de-obra não remunerada.

Porém, a vida de missionária parece não ter sido o projeto que a família tinha para Rena Humphrey. Inicialmente os familiares, especialmente a mãe, não permitiram o casamento que significaria deixar a filha mudar-se para o Brasil com um médico recém ordenado missionário: "mas minha avó havia dito 'Não' – a idéia de que mamãe estivesse indo tão longe (a viagem pelo oceano ao Brasil naquela época demorava vinte e sete dias) foi conturbadora"[154]. Estas palavras da filha do casal, relatando sobre este obstáculo ao casamento dos pais e o fato de ter ficado na memória que sua avó não queria que Rena fosse para "tão longe" é um indício de que ser missionária não estava no horizonte de vida da jovem Rena Humphrey, pois não era uma ideia para a qual a família já estivesse de alguma forma preparada.

É possível mesmo que a vida missionária permanecesse ao longo do tempo sendo algo mais do marido do que dela. Já no final da vida, escrevendo uma carta ao historiador David Gueiros, Dna. Rena tenta contestar uma informação dada por Cecília Siqueira (que viveu com a família Butler em Canhotinho na década de 1910), mas parece confirmá-la: "Ela viveu conosco por dez anos e sabe que eu nunca quis que o Dr. deixasse seu trabalho no Brasil. Na verdade, eu teria medo de sugerir isto. Com medo de que sabendo e ajudando no bom trabalho que ele estava fazendo, Deus me puniria de forma severa"[155].

Assim, embora assegure que nunca quis que o marido deixasse o seu trabalho no Brasil, em seguida admite que pensou em sugerir isto e não o fez por medo de ser punida por Deus. Sua percepção era de que "ele" estava fazendo um "bom trabalho" e ela apenas "ajudando". É um depoimento revelador de que, em algum momento, sua consciência esteve dividida entre a

---

androcentrismo bíblico pela publicação da *Bíblia da Mulher*, em 1895, 1898. Elizete da Silva (2015, 169) destaca alguns aspectos do programa do movimento biblista de Stanton: "Quanto ao silêncio que as mulheres deveriam manter no templo e a proibição de serem ordenadas, discordavam dizendo que as instituições eclesiásticas tinham parado no tempo [...]. Estranhavam, ainda, que a igreja proibisse assunção do púlpito pelas mulheres, mas que eram estas que sustentavam o ministério pastoral, os salários e o suporte material que permitiam o crescimento das instituições eclesiásticas."

[154] "... but Grandmother had said 'No' – the idea of Mother's going so far away (the ocean voyage to Brazil at that time took twenty-seven days) was upsetting". Ibid.

[155] "She lived with us for ten years and know that I never wanted Dr. to leave his work in Brazil. In fact I would have been afraid to suggest it. Afraid, that knowing and helping in the good work he was doing, God would punish me in some severe way". Carta de Rena Butler a David Gueiros, escrita de Charlotte, Carolina do Norte, em 2 de março de 1952. Arquivo de David Gueiros Vieira.

obrigação (social/religiosa) de ser "ajudadora" da missão do marido e o desejo de não mais continuar com aquele estilo de vida.

Quanto a George Butler, as fontes não dão certeza do seu ano de nascimento, variando entre 1853 e 1855, mas certamente foi em Roswell, Estado da Geórgia. Ele era ainda uma criança quando estourou a Guerra Civil Americana (1861-1865)[156]. Nela, seu pai morre e a partir daí "ficou pobre"[157], "teve de tornar-se adulto. Sua vida já não permitia folguedos e horas para vadiar. Precisava ajudar a manter a mãe viúva. A vida a partir daquele momento seria sempre marcada pela renúncia" (MARTINS, 2007, p. 18). Nestas palavras da sua principal biografia[158], tem-se uma das principais ilusões do biógrafo, a construção de uma origem que contém em si o percurso biográfico, onde o fim (destino e objetivos) está contido no começo. George Butler é apresentado com um caráter sólido, forjado nas agruras da vida e desde o início marcado pela abnegação, pelo trabalho árduo, persistência e pela simplicidade.

Após as dificuldades da sua infância, surgem as da juventude. Dna. Rena Butler conta sobre o tempo em que ele ensinava na escola Presbiteriana de Goldsboro e ao mesmo tempo estudava medicina sob a orientação do Dr. John Spicer. Depois foi para Nova Iorque onde estudou medicina por dois anos, numa escola gratuita, e praticava medicina no "Belview Hospital [...], ganhava alguma cousa para comprar a comida e pagar um cubículo no sótão de uma casa particular"[159], mas não tinha o suficiente para comprar livros e se manter, chegando mesmo a passar fome e frio[160]. Depois, não se sabe porque, saiu de Nova Iorque e foi completar seus estudos, na Universidade de Maryland, em Baltimore.

Essas experiências de dedicação aos estudos, ao trabalho, chegando à privação material são sempre destacadas nas narrativas biográficas de George Butler, certamente uma forma de descrever seus anos de formação como de alguém "acostumado ao trabalho duro" (MARTINS, 2007, p. 23) e de um caráter formado para se identificar com os pobres do mundo. Quando começou a trabalhar como médico, atuava em Roanoke, na Virgínia onde conseguiu um sucesso

---

[156] Conhecida também como Guerra de Secessão, na verdade foi mais um *choque de civilizações* que uma guerra civil. Um confronto entre dois mundos, um liberal-industrial no norte dos Estados Unidos e outro, escravocrata e agro-exportador, ao Sul.

[157] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2

[158] O livro de Edijéce Martins, *A Bíblia e o Bisturi*, é a mais conhecida biografia de George Butler, publicada pela primeira vez em 1976 e recebeu sua 3ª edição em 2007. O autor teve acesso à memória familiar de Butler e muitas de suas informações são retiradas de correspondências que manteve com as filhas do missionário.

[159] Norte Evangélico, 25 de junho de 1919, p. 2

[160] "He told me that for one month in N. York he lived on a loaf bread and a quart of milk a day in a room without fire." [Ele me contou que por um mês em N. York ele viveu à base de um pouco de pão e um litro de leite por dia num quarto sem fogo"]. Dr. George Butler by Mrs. Butler, s/d, p. 2. Arquivo da Presbyterian Historical Society-PHS, RG 360, series III .

incomum e começou a fazer muito dinheiro, foi quando teve uma experiência espiritual: "O Senhor quebrou meu coração pela Sua bondade por mim e compeliu-me a dar a minha vida para o serviço em um campo estrangeiro"[161].

Dessa maneira George Butler explicava seu chamado missionário. Mas, para além de um suposto caráter forjado pela renúncia e da experiência do chamado divino, não estaria esta afirmação deixando entrever a auto-imagem de um grato eleito?[162] Alguém que tinha obtido um novo *status*, considerando tudo que alcançou como bondade de Deus? Isso, apesar de ter sido desde cedo um *fora do lugar* que procurou os estudos distante da sua cidade natal[163], longe da sua família e aparentemente ascendeu sozinho, distante das afeições familiares[164] (nas suas histórias da juventude e vida adulta, não há notícias da mãe e irmãos). Poderia estas condições terem produzido nele uma auto-percepção de indigno merecedor da "bondade de Deus" e, ao mesmo tempo sendo um deslocado no mundo, não teria provocado nele uma busca de sentido para seu sucesso, a busca de uma razão para servir com sua profissão junto a outros *marginais*? Ademais, cabe questionarmos se essa auto-percepção de ser um marginalizado, um *fora do*

---

[161] "The Lord broke my heart by His goodness to me and compelled me to give my life for service in a foreign field". Dr. George Butler by Mrs. Butler, s/d, p. 1. Arquivo da Presbyterian Historical Society, RG 360, series III.

[162] No presbiterianismo norte-americano do século XIX, havia uma divisão teológica quanto ao calvinismo: a "Nova Escola" admitia princípios arminianos como "a depravação parcial do homem e seu poder decisório para a salvação", isto é, dava certa escolha ao indivíduo para salvação, enquanto a "Velha Escola" manteve um calvinismo ortodoxo com a "depravação total do homem e sua inabilidade para a salvação", sem qualquer participação humana na salvação (CASIMIRO, 2003, p. 161). É possível que o jovem George Butler tenha mantido, ao nível de sua fé, uma tensão entre as duas correntes teológicas, mas a doutrina da soberania de Deus e da predestinação, caras aos calvinistas ortodoxos, não lhe eram estranhas. Encontrei um católogo de 1876 do Davidson College, na qual Butler se encontra matriculado em uma de suas classes cujo currículo continha estudos de Bíblia, Latin, Grego, Matemática e História. (Disponível em: <https://davidson.lyrasistechnology.org/islandora/object/davidson:40410#page/21/mode/1up>. Acesso em: 08 jun. 2015). Sendo um membro de igrejas presbiterianas sulistas, onde a "Velha Escola" era mais influente, e formado em escolas ligadas a estas igrejas, certamente teve contato com essa teologia (chamada de "Teologia de Pinceton") e mais tarde, como veremos, ele e sua esposa irão transmiti-la a seus convertidos por meio da centralidade que deram ao ensino dos credos calvinistas, como o *Catecismos Maior* e *Breve* e o livro *Esboços de Teologia* de Archibald Alexander Hodge, um dos mestres da Teologia de Princeton. É notório que estes calvinistas princetonianos guardavam um certo valor para a experiência religiosa e para a ação do Espírito Santo, uma espécie de concessão racional à teologia dos avivamentos espirituais que impactou o protestantismo norte-americano ao final do século XVIII a meados do XIX. Esta superposição de tradições calvinistas, arminianas e avivalistas (espiritualistas), ajudam-nos a entender melhor os posicionamentos, hibridismos e negociações operados por George Butler, como os que foram descritos no primeiro capítulo. Sobre o tema da teologia dos avivamentos, ver Mendonça (1995, p. 57-59). Sobre a ascendência da "Velha Escola" sobre os missionários presbiterianos do Norte/Nordeste do Brasil, ver *O Discurso Presbiteriano: a teologia de Princeton e sua influência na formação dos pastores nordestinos,* de Arival Dias Casimiro (2003).

[163] Em uma carta enviada por Dna. Rena Butler a David Gueiros em 11 de fevereiro de 1952, ela diz: "There were [Roswell] no High School at that time. He was taught by the daughter of the Presbyterian went to Davidson College. [Não havia escola de ensino médio naquele tempo [em Roswell]. Ele foi ensinado pela filha do presbítero foi para Davidson College.]

[164] Na mesma carta Dna. Rena parece indicar que não teve contato com a família do marido: "I never knew his father or mother. She died some after we were married during our first years in Brazil" [Eu nunca conheci seu pai ou sua mãe. Ela morreu alguns anos depois de nós estarmos casados durante nossos primeiros anos no Brasil.]

lugar, promoveu nele, por outro lado, excessiva preocupação com sua imagem pública, como veremos adiante?

A narrativa dos biógrafos de que o início da história de George Butler é marcado pela renúncia ao sucesso e ao bem-estar como médico nos Estados Unidos para ser missionário no Brasil obscurece o fato de que desde meados do século XIX, a expansão econômica e cultural norte-americana para outras partes do globo, especialmente para a América Latina, trouxe prestígio para os agentes espirituais dessa expansão – os missionários das Igrejas protestantes. A carreira de missionário, e sobretudo de médico-missionário, era uma das possibilidades de prestígio social disponíveis para os jovens americanos, já que seriam vistos como desbravadores e portadores do transplante da emergente civilização americana para áreas do mundo entendidas como cultural e materialmente atrasadas.

Quando George Butler disponibilizou-se junto ao Comitê de Nashville para as missões estrangeiras, era o ano de 1882, tinha por volta de 29 anos de idade e apenas dois anos de médico formado. Nos primeiros anos no Brasil, ele exerceu o duplo papel de médico e missionário, para isso fora enviado:

> Dr. George W. Butler, de Roswell, Ga., embarcou de Newport News, Va., em 31 de janeiro para re-forçar [*sic*] a Missão em Pernambuco. Ele vai na dupla capacidade de professor e médico. Ele teve uma boa experiência no ensino e alguma prática da medicina e, sem dúvida, provará ser uma aquisição importante para aquela Missão[165].

De início, realizava prédicas, dirigia a escola dominical, distribuía e vendia Bíblias e folhetos (colportor) e evangelizava[166]. No início de 1885, escreveu: "Por meio da prática da medicina, pude falar do evangelho a duas ou três pessoas que estavam morrendo, e que nunca o tinham ouvido antes. Nunca estive em qualquer lugar sem que alguém não precisasse de cuidados médicos, e estou muito feliz de ter a capacidade de oferecê-los." [167]

---

[165] "Dr. George W. Butler, of Roswell, Ga., sailed from Newport News, Va., on the 31st January to re-inforce the Pernambuco Mission. He goes out in the two-fold capacity of teacher and physician. He has had a good deal of experience in teaching, and some in the practice of medicine, and will no doubt prove an important acquisition to that Mission". *The Missionary*, março de 1883, "monthly review".

[166] Os colportores foram, Segundo Lyndon Santos (2017, p. 62), "vendedores de Bíblias e literatura religiosas, implantadores de novas comunidades, oficiais eclesiásticos e pregadores leigos. Estes lideres condicionaram o trabalho à vocação religiosa". Em outros termos, eram mais do que vendedores de literatura evangélica, realizavam aquela atividade como uma vocação e ao mesmo tempo um trabalho para o sustento pessoal e da família. Não por acaso Santos (2017) os chama de "mascates da fé". Destaca-se que tal atividade econômica se tornava rentável perante "um relativo 'mercado' favorável à circulação de Bíblias e de outras literaturas religiosas" (SANTOS, 2017, p. 62, 63)

[167] "Through the practice of medicine I have been enable to speak the gospel to some two or three dying persons, who never before heard it from anybody else. I have never been in any place where some one did not need medical attention, and I am so glad to be able to give it". *The Missionary*, abril de 1885, p. 151.

Ser médico era um capital social da qual George Butler se utilizava na relação com seus colegas missionários e na qual sabia salientar nos seus relatórios para demonstrar sua importância naquela equipe. No mesmo relatório, inicia dizendo que fez 1.200 visitas médicas e atendia tanto os fiéis da Igreja quanto pessoas que nunca estiveram no culto protestante[168].

O fato de ser médico e ao mesmo tempo Ministro lhe garantia algumas atividades sacerdotais como o ensino nas prédicas, mas a maioria das suas tarefas era de atividades consideradas dos leigos: colportor, vendedor de folhetos, evangelista. Todavia, se a atividade de médico era o seu ponto de distinção no contexto de disputas de legitimidade entre os missionários leigos e clérigos protestantes no Recife, a situação iria mudar, em 1885, com a redistribuição da equipe de cinco missionários pelo Nordeste: "Estando o rev. J. R. Smith na direção do trabalho em Pernambuco, e o rev. Delacey Wardlaw no Ceará, foi resolvido que o dr. Butler fosse para Maranhão abrir um novo trabalho; que o rev. Garen [*sic*] fosse para Maceió; e que o sr. Porter ficasse em Pernambuco."[169]

No Maranhão, talvez a necessidade de "abrir novo trabalho" tenha feito George Butler destacar mais o lado missionário que o de médico[170]. Na ausência de outros missionários estrangeiros e com George Butler assumindo a direção da frágil comunidade de São Luís[171], os conflitos de legitimidade deslocam-se para um espaço social mais amplo, fora do grupo protestante. Ou seja, para competir com os padres pelo monopólio legítimo do exercício do sagrado, cedo precisou lançar mão de sua posição de Ministro do Evangelho[172].

---

[168] Ibid., p. 151 e 152.

[169] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2. Conforme informações extraídas das atas da *North Brazil Mission* (1884-1898), em novembro de 1884, os missionários J. R Smith, J.H. Gauss, G.W. Butler e W.C. Porter organizaram o *Busisness Committee of Pernambuco Mission.* Só em outubro do ano seguinte com as inclusões do campo do Maranhão, já com George Butler, e do Cerá, à época com DeLacey Wardlaw é que passou a se chamar *Mission of Northern Brazil*. Segundo Lessa (2010, p. 275) em 17 de agosto de 1888, estes missionários estadunidenses junto com os brasileiros, J.B. de Lima, J. Primênio e Belmiro A. César formaram o Presbitério de Pernambuco, um dos quatro presbitérios (junto com os Prebitério de Campinas, Oeste de Minas e Rio de Janeiro) a constituir o Sínodo da Igreja Presbiteriana do Brasil em 06 de setembro de 1888.

[170] Nas fontes da Igreja Católica no Maranhão, os ataques referem-se "ao Senhor" Butler, não há nenhum oponente que o chama de "Doutor" ou "médico". Nas suas cartas missionárias, há algumas passagens em que diz "fiz uso dos meus conhecimentos médicos para ganhar amigos para os 'Protestantes'" (*The Missionary*, novembro de 1887, p. 94), principalmente nas cidades do interior, como Arari e Rosário; mas em São Luís, entre seus fiéis, sua identificação maior era como "Pastor, Mestre e Amigo", como escrito nas dedicatórias de sua despedida (*The Missionary*, julho de1892, p. 274).

[171] Até a chegada de George Butler, as fontes indicam a existência de um pequeno grupo tendo estrangeiros como base, que se reunia esporadicamente, principalmente nas visitas de missionários estrangeiros ou de evangelistas nacionais.

[172] "Even before we had our first service one of the most influential priests began to preach against me in the Cathedral, and said that I was an 'ignorant Englishman', and had 'never received a letter from God to preach his gospel" [Mesmo antes de nosso primeiro culto, um dos mais influentes padres começou a pregar contra mim na Catedral, e dizia que eu era um "inglês ignorante" e "nunca tinha recebido uma carta de Deus para pregar seu Evangelho"]. *The Missionary*, agosto de 1885, p. 216.

Antes da chegada de George Butler, J. R. Smith, Alexander Blackford estiveram no Maranhão em 1878, onde fizeram conferências em casas particulares e em uma escola. Ambos tiveram o apoio do comerciante escocês Henry Airlie, realizando algumas reuniões na sua casa. O trabalho de converter brasileiros não foi muito promissor de início, limitava-se a alguns estrangeiros (anglo-saxões e portugueses), com algumas celebrações em inglês, a ponto de Smith lamentar: "É um frágil começo" (BANDEIRA, 1986, p.9).

Essas primeiras incursões de missionários protestantes no Maranhão geraram alguma reação dos padres pelos jornais, mas, sobretudo, colocou São Luís no mapa dos projetos do Comitê de Nashville, passando a partir de então a frequentar os editoriais e artigos da revista *The Missionary* concitando seus leitores da importância de ocupar definitivamente aquela estação missionária.

A escolha de São Luís como um dos pontos estratégicos do Norte/Nordeste do país, certamente relaciona-se às impressões da primeira visita do missionário John Rockwell Smith sobre a cidade e as classes abastadas: "O povo, isto é, as classes altas de São Luís, são provavelmente umas pessoas mais alegres que o Cearense, menos beatas e supersticiosas e mais tolerantes; ou talvez seja melhor dizer, mais indiferentes em questões religiosas"[173].

As impressões e o início do trabalho proselitista de J. R. Smith no Maranhão abriram o caminho para os seus companheiros de missão[174]. Entre 1883 e 1884, durante seis meses DeLacey Wardlaw prosseguiu o trabalho de Smith em São Luís. Em 1885, coube ao novo missionário da equipe, George Butler, fixar residência e estabelecer definitivamente uma igreja protestante naquela capital.

Mas o processo de escolha do campo não parece ter sido muito tranquilo para Butler. Em uma carta da Miss. Nanmie Henderson ao *The Missionary*, em dezembro de 1884, conta de uma visita de J. R. Smith, ao Maranhão, naquele ano, indicando que George Butler estava junto – "ele estaria bastante disposto de terminar sua jornada ali" –, em seguida, sugere que houve uma certa pressão para que ele "tomasse posse de uma vez daquela parte":

> No Maranham [*sic*], o Sr. Smith pregava para uma vasta congregação de cinquenta pessoas reunida. Fiquei muito satisfeito com todos, vi as pessoas e o lugar, e espero que o Dr. Butler tenha motivos para se alegrar em sua escolha por um campo. O Sr.

[173] "The people, i. e, the upper classes of San Luiz, are probably a gayer people than the Cearense, less bigoted and superstitions and more tolerant; or it may be better to say, more indiferente in religious matter". *The Missionary*, outubro de 1875, p. 288.

[174] Embora, desde os Tratados de Comércio de 1810, houvesse protestantes no Maranhão, em razão das firmas comerciais europeias (e certa tolerância para esses homens, como se observa nos processos de *cultus disparitas*) é com John Rockwell Smith que se inicia a fase das missões estrangeiras objetivando converter brasileiros. (SANTOS, 2006)

> Gauss pensou que ele estaria bastante disposto de terminar sua viagem ali e tomasse posse de uma vez daquela parte. D. Butler veio pelo Conselho para encontrá-los em Pernambuco e convidou todo o grupo missionário para sua casa; mas como os Smithes e os Gausses estavam indo lá, nós pensamos que isso seria uma imposição, mas prometeu considerar sobre o assunto. [175]

A Dna. Rena, relembrando a trajetória do marido após sua morte, fala da opção dele pelo Maranhão sem que ele tivesse muitos "motivos para se alegrar com a escolha": "ele escolheu como seu campo o Maranhão, a dois graus do Equador, porque ninguém mais queria ir para um lugar quente deste jeito"[176]. Ainda mais quando lembramos que ele "sofria tão intensamente dos seus olhos"[177], reclamação que retornará na sua primeira carta enviada do Maranhão onde "o brilho do sol incomoda muito os meus olhos" [178].

A percepção de que as elites de São Luís eram "mais alegres, mais tolerantes e mais indiferentes em questões religiosas", certamente favoreceu o envio de um jovem médico e missionário, na verdade um leigo para a região. Pois tendo a cidade "aspecto mais civilizado" mais contato com "idéias estrangeiras", as pessoas "menos beatas supersticiosas"[179] poder-se-ia acreditar que haveria menos dificuldades para um missionário ainda pouco experiente.

Todavia, o Maranhão dos anos de George Butler (1885-1892) passava pela efervescência das épocas de transição. Por todos os lados configurava-se uma luta renhida entre facções de diferentes matizes políticas, econômicas e ideológicas pela reorganização do aparelho Estatal Imperial. Em meio a tantos conflitos, o missionário iniciará mais uma luta, tendo como oponente um "peso-pesado": o catolicismo ultramontano[180].

---

[175] "At Maranham Mr. Smith preached to a vastly gathered congregation of fifty people. I was much pleased with all, saw of the people and the place, and hope that Dr. Butler will have reason to rejoice in his choice of a field. Mr. Gauss thought *he would be quite willing to end his journey there and take possession of that part at once*. D. Butler came on Board to meet them at Pernambuco, and invited all the missionary party to his house; but as the Smithes and Gausses were going there, we thouth it would be imposition to do so, but promised to call later in the day". *The Missionary*, dezembro de 1884, p. 88.

[176] "he selected as his field the state of Maranhão, two degrees from the Equator, because he said no one else would want to go to such a hot place". Dr. George Butler by Mrs. Butler, s/d, p. 2. Arquivo da Presbyterian Historical Society, RG 360, series III

[177] "has suffered so intensenly from his eyes". *The Missionary*, abril de 1884, editorial: "Monthly Review".

[178] "the glare of the sun is very trying to my eyes". Ibid. agosto de 1885, p. 216.

[179] Expressões retiradas do relatório de John Smith no *The Missionary,* outubro 1875, p. 287 e 288

[180] Refere-se à "nova" face do Catolicismo principalmente com o pontificado de Pio IX (1846-1878). Segundo o historiador Ítalo Santirocchi "o ultramontanismo, no século XIX, se caracterizou por uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna". Essa reação conduziu a uma eclesiologia mais centrada na figura do Sumo Pontífice e na sua autoridade como a fonte do ensino da Igreja, o que, na prática, gerou uma "intervenção mais sentida das congregações romanas na vida de cada diocese e a uma maior uniformização da disciplina eclesiástica". Porém, para o historiador, esse movimento centralizador e uniformizador não foi uma via de mão única (um dos pontos críticos ao conceito de *romanização*), "pois a própria piedade religiosa reforçou essa tendência de modo espontâneo, buscando, mais intensamente, desenvolver na comunidade católica o sentimento de pertencimento à Igreja Universal." (SANTIROCCHI, 2010, p.24 e 25)

Antes das controvérsias geradas com a presença e ações de George Butler é preciso compreender como elas se inserem como um componente decisivo dentro de um tenso e urgente debate que se desenrolava sobre os destinos da relação entre o Estado e a Igreja; debate que já se fazia entre políticos, intelectuais liberais e anticlericais de um lado e clérigos ultramontanos de outro, mas que a presença da Igreja protestante irá intensificar.

2.3. DA "REFORMA CATÓLICA" AO "PROTESTANTISMO ENTRE NÓS"

No início da década de 1880, São Luís ainda vivia intensamente as repercussões do conflito entre os bispos e a coroa, em grande parte, pelo fato de ter à frente da Igreja na Província o bispo Dom Antonio Candido de Alvarenga (1878-1898), cujo bispado foi marcado pelo recrudescimento ultramontano no Maranhão, e o Vigário-Geral Monsenhor João Tolentino Guedelha Mourão, clérigo muito próximo de Dom Antônio Macedo Costa, o bispo do Pará. Além do mais, o fato de haver desde 1880 a circulação de um jornal ultramontano semanal fundado pelo Monsenhor Mourão, intitulado *Civilisação*, foi a "causa principal das lutas contínuas em que a partir de então se viu envolvido o bispo, lutas contra a Maçonaria, lutas com o *Pensador*, fundado por um grupo de jovens abolicionistas e republicanos, lutas até com a Presidência da Província" (MARQUES, 2008, p. 254).

Os jornais da São Luís dos anos 1880 deixam claro como os oponentes percebiam o conflito político e as mudanças na construção do outro como inimigo. Do jornal católico *Civilisação*, colho alguns exemplos:

> Não há com effeito hoje distinção entre as duas ordens de cousas que em outras circunstancias podem estar em desintelligência: os direitos de Deus e os direitos do homem, os princípios e os interesses igualmente ameaçados pela Revolução não podem ser salvos enquanto não lutarmos com todas as nossas forças contra sua tyrania. Não é pois somente a dedicação à verdade e à justiça, é ainda o interesse bem comprehendido que nos impõe este dever.[181]

> A evangelização do povo é obra da Igreja mas o Estado tem obrigação de auxilial-a, protegel-a, desenvolvel-a com os meios temporaes.
> No Brazil só a Igreja é escrava de *estupidas prevenções* creadas pelo regalismo e pela demagogia; sua acção é coarctada a cada passo, agita-se n'um circulo de ferro.
> Dai-lhe liberdade, dai-lhe subsidios abundantes e sua expansão será enorme; a instrucção christã derramada largamente em toda a província creará n'alma popular o impulso vigoroso e capaz de todo o progresso. Nisto não cuidam os nossos pseudo-estadistas, correm atraz de miragens, nutrem-se de quimeras, em vez de defenderem a Religião do nosso povo, buscam desprestigial-a, cortejando as seitas protestantes,

[181] A Reforma dos Catholicos, condição do triunpho da Igreja. *Civilisação*, 18 de junho de 1881.

> impotentes para o bem, e plantando no seio da sociedade brasileira elementos de discórdia [deteriorado] que um dia [farão] temerosa explosão.[182]

O primeiro, de junho de 1881, é uma conclamação aos defensores dos "direitos de Deus" para lutarem contra as forças da "Revolução" e identifica os interesses materiais aos princípios divinos como forma de mobilizar os católicos não apenas por zelo "à verdade e à justiça", mas ao próprio "interesse bem comprehendido". Certamente, repercute ainda os conflitos entre o bispo e os jovens anticlericais entre o Natal de 1880 e a Semana Santa de 1881, na qual o bispo sofreu "gritos offensivos e epithetos injuriosos" em praça pública (PACHECO, 1968, p. 398 et seq.).

O segundo, de julho de 1888, é um arrazoado sobre os problemas econômicos e a proposição da Igreja Católica como instrumento de moralização do povo maranhense para o trabalho e, por efeito, de progresso econômico para província, desde que o Estado cumpra a sua obrigação de "auxilial-a, protegel-a, desenvolvel-a com os meios tempoares". Às palavras de ordem "Dai-lhe liberdade, dai-lhe subsídios abundantes" emenda-se a crítica às "estupidas prevenções" do regalismo e aos "pseudo-estadistas" que "correm atraz de miragens", "cortejando as seitas protestantes", em vez de "defenderem a Religião do nosso povo".

Este artigo tem um alvo claro a se opor, os apologistas ("pseudo-estadistas") do protestantismo como religião do progresso e da modernidade. Sua defesa é de que o próprio catolicismo "creará n'alma popular o impulso vigoroso e capaz de todo o progresso" se houver a liberdade de ação e aumento dos subsídios para a Igreja Católica, sendo desnecessário a mudança de religião. Afinal, segundo o autor, do protestantismo pode-se esperar apenas discórdia e uma "temerosa explosão" no seio da sociedade brasileira.

Embora distanciados no tempo e nas temáticas, os dois artigos são concordes na mesma finalidade: o de tornar claro aos seus leitores que, para além da defesa pela verdade religiosa, o que está em jogo são interesses bastante mundanos. Assim, os discursos constroem inimigos distintos, no primeiro caso a "Revolução" (uma referência ao liberalismo e à modernização) ameaçava os "direitos dos católicos"; no segundo, a aliança baseada numa ideia de progresso entre parte da elite política e os protestantes é atacada, não passava de "quimeras", já que as "seitas protestantes" ameaçavam a paz ou ordem social como agentes de discórdia na sociedade.

Por sua vez, o órgão oficial do governo republicano no estado, jornal *A República*, num artigo assinado por A. Campos intitulado *Religiões Livres*, discute "um dos mais interessantes

---

[182] Commercio e Lavoura. *Civilisação*, 7 de julho de 1888, p. 1, grifo do autor.

e melindrosos problemas do actual período de reformas radicaes", a separação da Igreja e do Estado, e prossegue argumentando como se deve constituir a relação entre estado e religiões:

> Desde que as sociedades modernas governam-se pelas relações do Direito desde que o Direito é concepção puramente humana, tracto direto da elaboração intelectual e não inspiração dogmática da crença, é bem justo que as relações da collectividade sociais desprendam-se de vez da subordinação theocratica, reorganizando-se definitivamente no regimen leigo da relatividade intelectual e humana[183]

Para os republicanos, a questão sobre qual religião seria mais útil ao progresso ou à ordem não era uma questão verdadeira, o fundamental é sintonizar-se com a evolução das sociedades modernas, nas quais o "Direito" governa as relações sociais como "concepção puramente humana" e não como "inspiração dogmática da crença". A fórmula das "religiões livres" é a síntese da proposta dos republicanos e um lema a opor à proposta católica da "igreja livre", na qual significava uma liberdade com privilégios: "Dahi a celebrada formula – *a igreja livre no estado livre*, formula aliás um pouco metaphísica, hoje modificada mui razoavelmente e neste outro ponto de vista – religiões livres no estado leigo."[184].

Percebe-se então que, sendo defensores do "regimen leigo da relatividade intelectual e humana", ou seja, da secularização da sociedade (e laicização do estado), o discurso republicano não postula o protestantismo como uma nova base religiosa para a República; mas certamente o protestantismo era um aliado estratégico (de conveniência, mas não de convicção) a inserir uma relatividade religiosa no cotidiano e nas subjetividades contra a manutenção do monopólio católico sobre as consciências e seu exclusivismo no espaço público.

Esses debates descortinam projetos antagônicos quanto ao destino da relação entre estado e religião na década final do Império. Ademais, revelam o quanto a Igreja Católica no Maranhão passa do combate à "Revolução" no início da década para o combate declarado contra as "seitas protestantes" e sua influência junto aos "pseudo-estadistas" ao final do decênio. O que há entre as duas pontas da década é a chegada do missionário protestante George Butler, em maio de 1885.

George e Rena Butler chegaram ao Maranhão com o filho, George Edwin Butler, tendo alguns meses de vida. São Luís, a capital da província – sempre chamada, nos relatórios dos missionários, como "Maranhao" ou "cidade do Maranhão", numa espécie de sinédoque geográfica –, localiza-se em uma ilha na desembocadura de três grandes rios (Itapecuru, Mearim e Pindaré) que cortam o interior do território de sul a norte. Não é casual que as

[183] *A República*, 13 de janeiro de 1890, p. 3
[184] Ibid.

descrições geográficas dos missionários destacam, vez por outra, a proximidade da cidade com a foz do Rio Amazonas, já que desde meados do século XIX, havia um interesse norte-americano pela abertura internacional do Amazonas (VIEIRA, 1996, p.110). Além da proximidade com a Amazônia, os relatórios destacavam também os poucos graus abaixo da linha do equador, indicando um clima de muito calor e alta humidade encontrado pelos missionários.

Editoriais do *The Missionary* estimaram a população, ao final dos anos 1880, em torno de 30 mil na ilha e 450 mil em toda província, e caractarizaram os habitantes de São Luís como "'mais nobres' do que aqueles de outras" partes do Brasil[185] (certamente se referindo aos membros das elites, muitos educados nas universidades da europa[186]). Destacavam que a região possuía um efervescente comércio de exportação, chefiado pelo açúcar e algodão, com presença de linhas de navegação para a Europa e Estados Unidos, e de vários homens de negócio.[187]

As primeiras cartas do casal Butler discorrem sobre a instalação da família na nova cidade[188], o apoio que receberam dos cônsules inglês, americano e de outros falantes de língua inglesa que residiam na cidade, além da surpresa com o sucesso da frequência nos primeiros serviços religiosos. Uma dessas gratas surpresas do missionário é a presença de fiéis protestantes entre os brasileiros no Maranhão, no que ele atribui aos "frutos do Rio de Janeiro", isto é, maranhenses que haviam se convertido ao protestantismo na Igreja Presbiteriana instalada na corte desde 1862, provavelmente membros da elite política.

Uma das cartas chama atenção pela descrição que Rena Butler faz das procissões da quaresma em São Luís: (1) "Procissões são a ordem do dia. Durante a quaresma, há uma toda sexta-feira. Às vezes é uma imagem de Cristo, algumas de um santo, porém mais frequentemente da Virgem Maria" – o que nos permite perceber a frequência do ritualismo coletivo católico no espaço público da cidade e a mobilização social que o rito oportunizava; ela continua: (2) "As ruas, janelas e varandas estão lotadas de pessoas, e quando a 'Hóstia' passa, todos dobram seus joelhos e fazem o sinal da cruz". Rena ainda se coloca na cena e percebe a forma como os participantes do rito reagiram a sua ausência de gestos: (3) "Eu sempre em pé à inteira vista do povo, de maneira que eles podiam ver que eu não me curvei nem fiz o

---

[185] "The early missionaries found the inhabitants of one city 'more noble' than those of another" [Os primeiros missionários acharam os habitantes desta cidade "mais nobres" do que aqueles de outras"]. *The Missionary*, novembro de 1887, p. 93,94

[186] Não obstante, ao final do século XIX, esta elite era mais afeita a cultivar as aparências e a nostalgia de seus tempos áureos. Ver: Lacroix, 2008.

[187] *The Missionary*, julho de 1892, p. 272.

[188] Evandro Souza (2016, p. 51) informa que: "O Dr. George William Butler com sua esposa Mary Rena Humphrey e seu filhinho...residiram em uma chácara situada no Caminho Grande perto da Estação dos bondes"

sinal da cruz para a 'Hóstia'. Como eles me encararam, e quão surpreso parecia alguns deles!"[189]

Por último, vale reproduzir por completo a sua (in)compreensão quanto a fé dos maranhenses em São Benedito:

> Este santo, vocês precisam saber, é preto, e quando na terra, era um cozinheiro de vários padres. Sendo incomumente de bom coração, ele roubava comida da cozinha e dava aos pobres na vizinhança. Quando os padres perguntavam o que ele levava toda noite na sua cesta, ele respondia: 'só algumas flores'. Por último, um dos padres encontrou-o com sua cesta de comida roubada, e ordenou-o abrí-la que ele deveria ver o que ela continha. Temendo desobedecer, com medo de ser descoberto, ele abriu a cesta, quando, olhe! Um milagre tinha se realizado, e a comida transformada em flores. Então, vejam vocês que eles fazem mérito de um mentiroso e ladrão; pois que maior benção poderia um Romanista esperar para receber do que ser um santo, e ser cultuado por todas as gerações seguintes.[190]

E conclui: "Quando você argumenta com eles, dizendo que eles estão adorando um mentiroso e ladrão, e mostra a eles que somente Cristo tem poder para salvar, eles dizem que o culto aos santos é a religião de seu país, a religião de seus pais, e é boa o bastante para eles".[191]

Os primeiros relatórios pouco falam de perseguições e parecem pouco se importar com alguns ataques sofridos pela imprensa. Essa relativa tranquilidade da missão protestante no Maranhão termina com a publicação de uma série de artigos de autoria do Pe. Arthur Cesar da Rocha, no jornal clerical *Civilização*, durante praticamente todo o ano de 1887, talvez em represália à construção e inauguração do primeiro templo protestante na cidade, ocorridas naquele ano sob a iniciativa de George Butler. A inauguração de um templo protestante na capital do Maranhão, vale destacar, ocorreu antes da proclamação da República, quando ainda era proibida pela Constituição do Império este tipo de edificação[192].

---

[189] (1) "Processions are the order of the day. During lent there was one every Friday. Sometimes it is an image of Christ, sometimes a saint, but more frequently the Virgin Mary"; (2) "The streets, windows and verandas are filled with people, and when the 'Host' passes, all go down their knees and cross themselves"; (3) "I always stand in full view of the people, so that they may see I do not bow or cross myself to the 'Host'. How they do stare, and how surprised some of them seem!" *The Missionary*, agosto de 1886, p.118 e 119.

[190] "This saint, you must Know, is black, and when on earth was a cook for a number of priests. Being unusually kindhearted, he stole food from the kitchen and gave it to the poor in the neighborhood. When the priests enquired what he took away each evening in his basket, he would reply: "Only a few flowers". At last one of the priests met him with his basket of stolen food, and ordered him to open it that he might see what it contained. Fearing to disobey, and dreading discovery, he opened the basket, when, behold! A miracle had been wrought, and the food changed to flowers. So you see they make a merit of a lying and stealing; for what greater blessing could a Romanist hope to receive than being a saint, and worshipped by all succeeding generations". Ibid.

[191] "When you remonstrate with them, tell them they are worshiping a liar and thief, and how them that Christ alone has power to save, they say saint-worship is the religion of their country, the religion of their fathers, and is quite good enough for them". Ibid.

[192] O mesmo local ainda hoje é templo da Igreja Presbiteriana. De fato, a construção do templo no Maranhão obedecia às restrições de não ter "forma exterior de templo", sem sinos ou torres. Apesar disso, os jornais da capital

Desde sua chegada, depois de quase dois anos de ataques que vinha sofrendo pela imprensa, surge a primeira resposta pública de George Butler, "O desafio aceitado", contrapondo-se a um artigo do padre Arthur Rocha intitulado "O protestantismo entre nós":

> AO SENHOR PADRE ARTHUR CESAR DA ROCHA. Na Civilisação do sabbado proximo passado se vê um artigo intitulado "O protestantismo entre nós", no qual o autor, depois de muito dissertar sobre o que é capaz de fazer commigo, acaba o seu discurso por deitar-me a luva do duelo [...], tanto que eu não me afasto da pregação do Evangelho para discutir sobre papel com o sr. Padre Rocha, porem vamos a Discussão Publica [...]. Seja o lugar, a Camara, a Escola Publica, ou casa particular, conforme o senhor quizer."[193]

Quando, em março de 1887, George Butler aceita o desafio é para dizer que vai continuar a evitar "discutir sobre papel", mas aceita a "Discussão Pública". Desafio que chamava atenção dos leitores para os oponentes: de um lado, George Butler representando "o protestantismo entre nós"; do outro, o padre Arthur Rocha, um peso-pesado do catolicismo ultramontano.

2.4. PROTESTANTES *VERSUS* ULTRAMONTANOS

2.4.1. O início dos conflitos

Embora aceitar o desafio do padre Arthur Rocha tenha sido o primeiro discurso de George Butler no sentido de disputar a legitimidade religiosa, não foi o primeiro ato que tornou visível a concorrência religiosa na província.

Em seu primeiro relatório no Maranhão, George Butler conta que antes mesmo do primeiro culto, um dos sacerdotes mais influentes pregou contra ele na Catedral e o chamou de "inglês ignorante" que "jamais recebeu uma carta de Deus para pregar seu Evangelho". Sua presença também repercutiu nos jornais: "Tão logo nós damos notícia de nosso culto nos jornais diários, alguém começou um vigoroso ataque contra o Protestantismo[194].

---

divulgavam a inauguração do "Templo da Igreja Presbiteriana", algo, até então inédito no Norte/Nordeste do país. Porém, George Butler não criava uma absoluta novidade, ele repetiu a experiência que fora posta em prática pelos missionários protestantes tanto no Rio de Janeiro (1874), quanto em São Paulo (1884), quando da adaptação de casas adquiridas para o estabelecimento definitivo dos cultos. Entendo que, apesar dessas restrições arquitetônicas, esses locais definitivos foram chamados de "templos" pelas primeiras comunidades protestantes constituindo uma forma importante de afirmação identitária e de luta pela legitimidade religiosa.

[193] *Pacotilha*, 14 de março de 1887, p. 3.

[194] "never received a letter from God to preach his gospel"; "As soon as we gave notice of our worship in the daily papers, some one began a vigorous attack on Protestantism". *The Missionary*, agosto de 1885, p. 216.

Neste caso, ele se refere aos artigos no jornal *O Paiz*, intitulados "protestantismo" e assinados por Segur, na verdade Monsenhor Segur[195]. Estes artigos começaram a ser publicados apenas 15 dias depois da chegada dos Butler em São Luís. Foram sete artigos entre os dias 01 a 16 de junho de 1885, e uma réplica assinada por "um protestante"[196]. No dia 18 de junho, em meio aos debates, surge um novo contendente assinando "Solon" que diz estar "Monsenhor de Ségur, hoje falecido"[197]. "Solon" e "um protestante", pelo que pude apurar, não prosseguem no debate.

Contudo, é interessante a associação feita por George Butler entre o anúncio nos jornais dos cultos evangélicos e o "ataque vigoroso" vindo do clero. Observando atentamente a nota de propaganda publicada pelo missionário, podemos adentrar nos esquemas de oposição dos discursos e as estratégias do novo concorrente religioso. No dia 26 de maio, publica-se este anúncio em *O Paiz*:

> Culto Evangelico
> Todos os domingos, às 11 horas da manhã haverá Escola Dominical para todos que queiram estudar a Bíblia
> Todos os domingos, às 7 horas e meia da noite haverá pregação do Evangelho.
> Rua Grande, n. 69 -1º andar.
> Todos estão convidados a assistir.
> Na mesma casa se acham livros de Hymnos Sagrados para vender, e tratados religiosos para dar gratis.[198]

Este é o primeiro de vários anúncios que depois vão à primeira página do jornal. Interessa perceber o destaque ao "Culto Evangélico", com dois rituais com ênfases distintas: pela manhã, "estudar a Bíblia" e, pela noite, a "pregação do Evangelho". Por este anúncio, George Butler apresenta a religião protestante aos leitores de *O Paiz* como uma religião centrada no estudar, no ler, no cantar, no ouvir e no falar do pregador, ações cujo objeto é a Bíblia, o Evangelho, Hymnos Sagrados e tratados religiosos. A apresentação de uma religião como "Culto Evangélico", busca aqui instaurar uma diferença em relação ao catolicismo pela

---

[195] Possivelmente refere-se a Louis-Gaston Adrien de Segur, um prelado francez que viveu de 1820-1881, escreveu vários livros e artigos de defesa do catolicismo, escreveu contra a maçonaria e escreveu *Causeries sur le protestantisme d'aujourd'hui* [Conversações sobre o protestantismo de hoje], contra a propaganda do protestantismo no século XIX. Ver: Ugento, 2012.

[196] Não tive pistas sobre a identidade de "um protestante", mas em seu primeiro artigo publica o credo apostólico em inglês e o traduz, por fim diz ser este o mesmo da Igreja Católica; talvez tenha sido algum dos ingleses anglicanos residentes em São Luís. *O Paiz,* 17 de junho de 1885, p. 3

[197] *O Paiz*, 18 de junho de 1885, p. 2. Uma informação incompatível com a biografia do autor citado na nota 195, mas pode ser apenas uma troça de "Solon" contra o "um protestante", já que este havia dirigido um artigo ao Monsenhor Segur n'*O Paiz*.

[198] *O Paiz*, 26 de maio de 1885, p. 3

participação ativa dos assistentes do culto, cuja ênfase está no uso da racionalidade pelo estudar, ler e ouvir do evangelho.

Para isso aquele que prega ou ensina deve ter autoridade de ensino. Os termos "evangélico" e "pregação do evangelho" usados no anúncio, expressam a estratégia discursiva de auto-afirmação da autoridade da nova religião e de seu agente, mas também evidenciam o modo da disputa pela legitimidade religiosa como negação do concorrente da qualidade de verdadeira religião do evangelho. A pregação que George Butler diz ter sido feita contra ele na Catedral é claramente uma reação do clero à sua pretensão de posicionar-se como Ministro do Evangelho, iniciando a concorrência pelo monopólio legítimo da administração do sagrado.

Por último, o que talvez mais incomodou o clero católico neste anúncio foi o claro objetivo do Culto Evangélico de alcançar os brasileiros, tal como expresso na frase "todos estão convidados a assistir". A presença de protestantes no Maranhão e mesmo a ocorrência de cultos não eram novidades em São Luís, mas eram estrangeiros residentes que realizavam pequenas cerimônias religiosas em casas particulares, ou nas embarcações que chegavam ao porto, mantendo-se o caráter de religião de negociantes e trabalhadores das firmas e navios ingleses, associação comum que teria levado alguém do clero a chamar George Butler de "inglês ignorante". O início do seu trabalho, publicando um anúncio "para todos", altera a forma do protestantismo se colocar perante a sociedade, com práticas e ritos até então restritos aos estrangeiros e, certamente, envoltos em mistérios para a maioria da população, mesmo para os membros das elites locais.

Não parece de menor importância que o missionário protestante inicie por uma propaganda nos jornais. Tratava-se de dar a conhecer a nova religião para um público mais amplo, produzir uma identificação de seus objetos sagrados e atos litúrgicos, afirmar-se enquanto religião do evangelho e deixar claro que o objetivo era estabelecer-se na cidade, tendo endereço e regularidade nas celebrações por "todos os domingos", e sem restrições de público. Enfim, tratava-se de tornar visível uma nova mediação do sagrado e tornar disponível a "todos que queiram" a possibilidade, senão de romper, ao menos de experimentar uma outra relação com o sagrado distinta do catolicismo. É significativo que a estratégia para dar início à concorrência religiosa ocorra por meio de uma propaganda nos jornais, ela inaugura a pluralidade religiosa como possibilidade concreta para os indivíduos que se creem e se desejam modernos.

A estratégia de divulgação dos cultos pelos jornais aparentemente foi bem-sucedida. Neste primeiro relatório publicado em agosto de 1885, George Butler fala de "Um bom começo": "No domingo de manhã, eu preguei sobre 'arrependimento' para mais ou menos 50

pessoas e à noite para mais ou menos 100 pessoas". E na semana seguinte: "7 de junho, no nosso segundo culto dominical matutino, nós tivemos por volta de 40 pessoas, e à noite em torno de 120"[199].

Essa sensação de "bom começo" é reforçada pela forma como o missionário percebe o contexto sócio-político no Maranhão:

> As pessoas no Maranhão são um povo liberal no que diz respeito a pensamento e ações, e isto pode ser percebido pelos fatos que o bispo desta província não é popular, que dos dois partidos políticos, o 'partido liberal' é *extremamente* liberal, que muitas destas pessoas têm visitado a Europa, e ultimamente, a ordem Maçônica (que é diretamente contrária à Roma) reclama uma certa liberdade a qual favorece o ingresso do Evangelho.[200]

A impopularidade do Bispo, uma elite aparentemente aberta, cosmopolita, o extremismo do Partido Liberal e a ação da Maçonaria opondo-se diretamente à Igreja Católica e reclamando liberdade são as forças sociais que poderiam servir de base para o proselitismo protestante. É sempre bom lembrar que George Butler escreve seus relatórios com o propósito de estimular a confiança dos seus leitores da Igreja norte-americana no bom resultado do seu trabalho. Todavia, neste mesmo relatório de dezembro de 1885, o entusiasmo inicial vai dando lugar à dúvida na consciência do missionário sobre os interesses religiosos da maioria dos frequentadores das reuniões protestantes: "Aqueles que vieram por mera curiosidade ainda não deixaram de vir"[201]. Não demoraria muito para que o liberalismo e anticlericalismo das elites maranhenses, antes visto como favorável, passasse a ser um fator negativo no diagnóstico do missionário:

> Eu me sinto compelido a acrescentar isso, enquanto há grande liberdade de expressão e ação aqui, há muito pouco amor genuíno do evangelho entre esse povo. Eles estão prontos a tirar o chapéu e aplaudir qualquer homem que falará contra o padre; mas a

---

[199] "On Sabbath morning of May 31st I preached on 'repentance' to about fifty persons, and in the evening to about one hundred persons"; "June 7th, at our second Sabbath morning service, we had about forty persons present, and at night about one hundred and twenty". *The Missionary*, agosto de 1885, p. 216.

[200] "The people of Maranhão are liberal people as far as thought and action are concerned, and this may be accounted for by the facts that the bishop of this province is not popular, that of two political parties the "liberal party" is *extremely* liberal, that many of these people have visited Europe, and lastly, the Masonic order (which is directly contrary to Rome) demands a certain liberty which favors the ingress of the gospel". Ibid., dezembro de 1885, p. 281.

[201] "Those who came from mere curiosity have not yet ceased to come". *The Missionary*, dezembro de 1885, p. 281

> maioria deles está vivendo em um grande pecado, que os prendem como cadeias de ferro.[202]

Assim, George Butler compreende que a frequência nos cultos protestantes era composta por uma maioria de curiosos, motivados mais pelo afã da novidade do "Culto Evangelico" ou pela rejeição ao clero católico do que por uma sinceridade de fé, o que lhe incomodava bastante, mas não tinha como evitar. Sua presença e suas pregações abertas ao público atraíram atenção de grupos da sociedade, como políticos liberais e membros da maçonaria há muito críticos do monopólio católico sobre as consciências.

2.4.2. Amizades e inimizades

Foi a percepção dessa estreita relação entre pessoas das elites maranhenses e o missionário protestante que levou o clero católico a reagir fortemente contra a investida protestante, tanto por meio de intervenções públicas, quanto em privado: "O padre próximo em autoridade ao bispo aqui, pregou do púlpito e disse em particular a alguns de nossos conhecidos que os excomungará se eles vierem me ouvir pregar, e que irão para o inferno por sua heresia"[203].

Este padre de autoridade imediata ao bispo era Monsenhor Mourão. Convém conhecermos um pouco mais desse opositor do missionário protestante. João Tolentino Guedelha Mourão, segundo o historiador da Igreja Católica D. Felipe Condurú Pachêco (1968, p. 393, 394), era natural de Passagem Franca no Maranhão e fez seus estudos secundários em São Luís. Doutorou-se em teologia no Collegio Romano, na Itália, no ano de 1870, assumindo nos anos subsequentes a docência no seminário e cargos eclesiásticos no Pará, onde esteve envolvido na Questão Religiosa, colocando-se ao lado do Bispo local no conflito com a monarquia. Trata-se de uma figura da mais alta hierarquia e intelectualidade católica do norte do Brasil. Regressou ao Maranhão em 1880 e foi recebido pela imprensa como o "eclesiástico mais reacionário do Norte" (MARQUES, 2008, p. 253), passando a ensinar Teologia

---

[202] "I feel compelled to add that, while there is great freedom of speech and action here, there is very little genuine love of the gospel among this people. They are ready to throw up the hat and cheer any man who will speak against the priest; but most of them are living in some great sin, which binds them like chains of iron". *The Missionary*, março de 1886, p.124

[203] "The priest next in authority to the bishop here, has preached from the pulpit, and said in private to some of our acquaintances, that he will excommunicate them if they come to hear me preach, and that they will go to hell for their heresy". Ibid.

Dogmática no Seminário Santo Antônio. Também em 1880 criou o jornal *Civilisação*, onde publicava suas pregações, algumas delas contra George Butler e o protestantismo.

A primeira conferência que encontrei foi sobre o "Culto das Imagens", proferida no dia 20 de março de 1887, "em presença de numeroso e selecto auditório":

> Soube que uma pobre mulher do povo, ao sahir de uma predica protestante, foi ao seu oratório, lançou mãos sacrílegas sobre as imagens veneradas de Christo e da Santíssma virgem e fel-as em pedaços! Não pude, ouvindo esta história, conter minha indignação, vendo a nossa fé ludibriada, as nossas mais respeitadas e santas tradições esquecidas, e disse: vou defender minha fé [...]. O que vos moveu foi o sentimento vivo da vossa fé, vós vos sentistes magoados e feridos naquilo que tendes de mais santo [...], soubestes que algumas almas estão illudidas e soltastes um grande gemido![204]

"A falsidade da regra de fé protestante" foi a segunda conferência. Ela foi proferida em 27 de março de 1887. Nesta, o Vigário Geral do Bispo contesta o ensino protestante centrado na leitura da Bíblia e aponta o pior perigo do protestantismo:

> Lede a Bíblia, estudai a bíblia, interpretai a Bíblia, dizem os protestantes. É a unica regra de fé a Bíblia, só a Bíblia.
> Nós queremos a Bíblia, respondem os catholicos, mas a Bíblia interpretada, explicada por uma autoridade viva, por um magistério authentico e official; não queremos a Bíblia desfigurada, alterada pela razão individual.
> Este é o ponto capital de nossa separação [...]. Eis, caríssimos irmãos, o que produz a Bíblia entregue sem critérios a mãos particulares, à interpretação da razão individual, torna-se arsenal de heresias repugnantes [...]. E não só os erros nascem da interpretação privada, legitimando-se os maiores escândalos, como também crea-se a anarchia nos espíritos e deplorável confusão nas materias mais importantes.[205]

Os discursos do Monsenhor Mourão demonstram a preocupação do clero católico de refutar o ensino protestante contrário aos dogmas católicos do "Culto das Imagens" e da autoridade da Igreja na interpretação da Bíblia, mas também é um sintoma da influência do protestantismo, ou melhor, do perigo concreto dessa influência. Assim, não se trata só de uma disputa teológica, é sobretudo os efeitos sobre o mundo dos homens que está em jogo: a lógica do racionalismo protestante conduz à "anarchia", à "confusão nas matérias mais importantes". Em contrapartida, o catolicismo e sua defesa da autoridade e da tradição da Igreja coloca-se como sustentáculo moral da ordem e coesão da sociedade.

Portanto, se a segunda maior autoridade da província se digna a fazer uma série de conferências contrapondo catolicismo e protestantismo, é que a possibilidade da escolha se

---

[204] *Civilisação*, 26 de março de 1887, p. 1
[205] *Civilisação*, 02 de abril de 1887, p. 1

tornou real não só entre os "pobres do povo", mas também entre membros do seu "selecto auditório", pessoas que de uma forma ou de outra participavam dos destinos políticos da sociedade em um contexto de lutas políticas e ideológicas intensas, próprias das épocas de transição.

Não é sem razão que as preocupações e ações do Monsenhor Mourão foram além da pregação de púlpito e da publicação no jornal dessas conferências, assumiram uma feição mais pessoal – a considerar o testemunho de George Butler –, com conferências em particular, ameaçando de excomunhão e com o inferno alguns "conhecidos" do missionário norte-americano caso fossem ouvir as pregações protestantes. Mas quem eram estes "conhecidos"? Por que eles receberam essa atenção especial do Vigário-Geral? Estas questões nos levam a pôr o foco nas relações de amizade e alianças que George Butler teceu no Maranhão.

Um dos primeiros a escrever a história do protestantismo no Nordeste foi o potiguar Natanael Cortez, um contemporâneo de George Butler, pastor da Igreja Presbiteriana de São Luís em 1915. Possivelmente, o que registrou da passagem do missionário norte-americano no Maranhão foi retirado das memórias dos fiéis protestantes locais; escreve ele:

> O ilustre homem de Deus encontrou em S. Luís do Maranhão bons cooperadores na pessoa do sr. Henry Aillie [*sic*], cônsul inglês, e do sr. Jerônimo Tavares, cônsul de Portugal, o dr. Paula Duarte, primeiro governador do Estado, proclamada que foi a República, o Sr. Thomas Macdonald, mecânico escocês. Essas 4 famílias constituíram o pedestal do Presbiterianismo no Maranhão.[206]

A lembrança de quais foram os homens que cooperaram com o "ilustre homem de Deus" não é fortuita, ela recai sobre membros representativos das forças econômicas e políticas. Os cônsules inglês e português[207] representavam o setor empresarial de São Luís. O britânico Henry Airlie foi membro ativo da Associação Comercial (entidade que organizava os interesses dos grandes comerciantes e empresários da capital) durante vários anos, assumindo cargos na diretoria entre 1882 e 1888[208] (VIVEIROS, 1954, p. 474; SANTOS, 2006, p. 144).

No interior das forças econômicas, cabe destacar a forte presença em São Luís de ingleses ligados ao comércio e à Igreja Anglicana, não só ingleses como também escoceses, dinamarqueses e outros europeus de nações protestantes.

---

[206] "O Presbiterianismo no Norte do Brasil". *Brasil Presbiteriano*, 15 de maio de 1978, p. 4.

[207] A família Tavares ocupou cargos de direção na Associação Comercial (VIVEIROS, 1954, p.452 e 474).

[208] Henry Airlie esteve sempre na diretoria da Associação Comercial do Maranhão entre 1882 e 1887 e foi seu presidente entre 1887 e 1888, anos que Butler iniciava seu trabalho. "Airlie participou da Igreja Presbiteriana de São Luís, com doações para a compra e reformas do templo em 1887" (LESSA, 1938, p. 280 apud SANTOS, 2006, p. 144).

> A presença de ingleses foi marcante na Província entre 1816 e 1870. Desde 1812, quando as firmas inglesas aportaram em São Luís, a presença dos ingleses foi significativa. Viveiros relaciona os nomes destas firmas: Wellstood & Bingham, Wilson & Cia., Paterson, Lillie & Cia., Elly Hill, Henrique e João Moon & Cia., Haddon Clark & Cia., Bolley Chavanes & Cia., B. Hocart & Cia., W Granger, Setimus Summer, Joseph Wilcox, James Johnstone & Cia. E George Tuner & Cia. (SANTOS, 2006, p. 31)

Esta comunidade anglófona e de negociantes estrangeiros protestantes que por muito tempo "não se deixaram absorver", como disse Viveiros (apud SANTOS, 2006, p. 31), foram uma das bases sociais do estabelecimento do protestantismo em São Luís desde as primeiras investidas de John Rockwell Smith, Alexander Blackford e DeLacy Wardlaw. E assim também o foram para George Butler. No seu primeiro relatório no Maranhão, ele diz que "As pessoas falantes de inglês aqui fazem tudo o que elas podem para ajudar na causa do evangelho"[209]. Em vários outros momentos, vê-se o missionário citar a presença de ingleses e outros estrangeiros residentes nos cultos da Igreja Presbiteriana. Se havia uma "distância cultural e religiosa" (SANTOS, 2006, p. 31), a chegada dos missionários a partir de 1875 alterou, de certa forma, a relação desses negociantes protestantes e suas famílias com a religião dos brasileiros e passaram a agir em prol do proselitismo.

Além das elites econômicas, George Butler relacionava-se com atores políticos como o jornalista e ex-deputado Francisco de Paula Belfort Duarte (esposo da primeira conversão de Butler, Dna. Maria Bárbara Belfort Duarte) e o tenente coronel João Luiz Tavares (esposo de Dna. Polina Jansem Tavares, uma das primeiras batizadas de Butler). Ambos representavam as dissidências dos partidos conservador e liberal que passaram a fazer propaganda republicana com a criação de alguns clubes e, mais tarde, compuseram a Junta do Governo Provisório Republicano (REIS, 2007, p. 73).

A referência às esposas é fundamental, pois corresponde à lembrança das famílias, como diz Natanael Cortez. Na verdade, apenas as mulheres e os filhos tiveram adesão à Igreja, a relação desses homens da elite com o missionário George Butler e o protestantismo parece mais próxima ao que ele chamará de "família nominal" do que de "família real"[210].

Da mesma forma, o pastor e historiador Vicente Themudo Lessa foi contemporâneo de George Butler e pastor em São Luís entre 1904-1912. E certamente, também tivera contato com testemunhas oculares do tempo em que George Butler esteve ali. Interessante perceber o que

---

[209] "The English speaking people here do everything they can to help on the cause of the gospel". *The Missionary*, agosto de 1885, p. 216.

[210] "We have had no lack of money this year, though our *nominal* family has nearly constantly been twice as large as our *real* family".[Nós não tivemos nenhuma falta do dinheiro este ano, embora nossa família *nominal* tenha sido quase sempre duas vezes maior que nossa família *real*]. *The Missionary*, janeiro de 1891, p. 32.

para ele "covem recordar" sobre as famílias ilustres que gravitavam em torno do missionário norte-americano:

> Entre os antigos crentes, convem recordar o nome do Sr. Airlie, vice-consul britannico, falecido em 1898. Era uma das columnas do trabalho evangélico no seu tempo e prestou valioso concurso na construção do templo. Sua viúva, D. Maria Lisboa Airlie, ainda lhe sobrevive. É filha adoptiva do clássico maranhense João Francisco Lisboa. O poeta Souzandrade, que gosava da reputação de hellenista, tinha a sua familia filiada à egreja presbyteriana e ele mesmo era um admirador das crenças evangelicas.
> Já nos referimos ao facto de que, por ocasião da proclamação da republica, faziam parte da juncta governativa do Maranhão o tribuno Paula Duarte e o futuro general Tavares, cujas esposas DD. Maria Barbara Belfort Duarte e Polina Jansen Tavares, eram membros da egreja presbiteriana. Pois bem, com admiração para muitos, os dois chefes de estado eram vistos algumas vezes no templo da Praça da Alegria, com ordenança à porta.[211]

A partir desse registro é possível depreender uma compreensão mais empírica das relações do missionário com os membros das elites políticas, econômicas e intelectuais da cidade, representados por Paula Duarte, Henry Airlie e literatos como Sousândrade. Todos esses aliados das classes cultas e abastadas certamente deram a George Butler certa segurança de que poderia ousar na atividade proselitista. Todavia, nenhum destes tornou-se formalmente membro da Igreja protestante; no máximo, admitiram-se como simpáticos da causa, "admiradores das crenças evangélicas", amigos dos protestantes, frequentavam seus cultos e até mesmo contribuíram financeiramente na construção do templo, mas em nenhum momento os vemos arriscar seus prestígios sociais acompanhando Butler em seus enfrentamentos, muito menos tomando a frente, em sua defesa, perante as autoridades civis e religiosas.

A publicação de artigos anônimos em defesa de George Butler e da nova religião no jornal *Pacotilha* é uma evidência deste receio que os homens das elites, simpáticos aos protestantes, tinham de ser socialmente reconhecidos como pertencentes à seita protestante. Todavia, para Butler, tais alianças com intelectuais e políticos críticos do *status quo* imperial-católico faziam parte de uma estratégia mais ampla de reconhecimento da legitimidade do protestantismo junto a agentes que trabalhavam pela gestação de uma nova ordem republicana.

A maioria dos aliados de George Butler era afeita às modernas ideias liberais-anticlericais, via positivamente a inserção protestante como alternativa religiosa para civilizar o povo e controlá-lo, como também mais adequada à modernização técnica do país, mas não necessariamente acreditava que essa fé seria para eles. Sua aliança com o protestantismo duraria enquanto essa representação genérica do protestantismo com a modernidade se sustentasse. Daí

[211] *O Estandarte*, 28 de novembro de 1918, p. 4

a importância da atividade polemista como campo de disputa entre católicos e protestantes pela adesão das elites ao seu projeto civilizador.

Nesse sentido, compreendo as controvérsias nos jornais entre protestantes e católicos como uma disputa não somente por almas, mas por conquista e manutenção de espaços sociais de legitimidade para imposição de seus modelos civilizatórios. Essas controvérsias, para além das disputas teológicas, produziam representações da realidade que objetivavam contrapor-se ou aliar-se às ideologias e facções políticas da época que disputavam os conteúdos da nova ordem em gestação sejam liberais, livre-pensadores, positivistas, franco-maçons, religiosos ultra-conservadores (intelectualizados ou não), religiosos liberais, republicanos e monarquistas, além das múltiplas combinações dessas correntes político-ideológicas.

Ressalte-se que a Igreja Católica não estava despreparada para as divergências ideológicas. Na conjuntura da crise do Império (1870-80), intensificou-se o movimento de centralização da Igreja na figura do Sumo Pontífice e de sua autoridade de ensino (SANTIROCCHI, 2010). O ultramontanismo foi uma reorganização do poder do catolicismo na sociedade que vinha sendo realizado no Brasil desde os anos de 1840, tendo como uma das ênfases a busca pela excelência moral e intelectual na formação do clero. O episcopado brasileiro estreitou o relacionamento com Roma[212], não sem encontrar resistências no regime de Padroado e por parte de bispos fiéis ao trono (SANTOS, 2006, p. 92).

2.4.3. Controvérsias com ultramontanos

O bispado de D. Antonio Candido de Alvarenga (1878-1898) é conhecido como o período de intensificação ultramontana no Maranhão, o que o levou a conflitos com as autoridades civis e mesmo no interior da Igreja[213], rendendo-lhe uma impopularidade consagrada pela literatura[214]. A chegada e as ações de George Butler coincidiram com essa conjuntura, de maneira que a inserção de um protestantismo competitivo é um processo paralelo, porém com objetivos semelhantes ao projeto católico:

---

[212] O que não significa dizer que os agentes ultramontanos no Brasil eram simples executores das ordens vindas de Roma. Segundo Santirocchi (2010) havia um constante diálogo, "não sem divergências e maus entendimentos", para implementação de uma reforma do catolicismo. Nesse sentido, ainda segundo Santirocchi,o termo "reforma" designa de forma mais complexa o processo histórico do que "romanização": "O movimento de reforma da Igreja Católica, buscando uma identidade própria, ou uma autoconsciência, não pode ser apresentado somente como 'repressor' como insinua o conceito de *romanização,* por que fundamentalmente não o era" (2010, p.33)

[213] Havia uma grande parte do clero imbuído de ideais liberais e não ortodoxos. (BARROS, 1997, p. 321)

[214] Na obra "O Mulato", escrita pelo maranhense Aluísio de Azevedo em 1880, o personagem do "Cônego Diogo" pode ser entendido como uma representação do bispo Dom Antonio e personificação da crítica que os intelectuais liberais-anticlericais faziam ao falso moralismo do clero ultramontano.

> toda a sociedade brasileira esteve sujeita ao acordo tácito entre católicos e protestantes acerca da necessidade de civilizar o povo através da religião. Ora, o sentido da civilização passava pela domesticação dos corpos, a convergência de vontades sujeitas a normas religiosas como evidência primeira de que o processo civilizador fora bem sucedido. Embora se conflitassem na arena do cotidiano religioso, catolicismo e protestantismo concordavam com pressupostos e visões comuns acerca do que seria necessário para a elevação cultural do país. (SANTOS, 2006, p. 95)

De acordo com seus propósitos civilizatórios[215], a Igreja Católica longe de permanecer no "obscurantismo", como afirmavam seus críticos, procurou qualificar seus quadros no interior do debate com as novas ideias europeias[216] e, no campo político, como vimos, a Igreja defendia sua autonomia em relação ao Estado, mas mantendo seus subsídios e hegemonia perante a sociedade. Uma das estratégias deste reordenamento católico foi a formação de seminários "levando-se em conta que a qualidade intelectual do sacerdócio ajudaria na eficiência da ação pastoral" (SANTOS, 2006, p. 92). São esses padres intelectualmente bem preparados que irão desafiar George Butler pelos jornais.

O principal adversário de George Butler foi o padre Arthur César da Rocha. Nas páginas do *Civilisação*, de fevereiro a outubro de 1887, o padre Arthur escreveu vários artigos convidando o missionário protestante para debater assuntos teológicos. Como, inicialmente, ele não aceitou polemizar pelos jornais, os ataques foram sistemáticos. O padre publicou uma série intitulada "É o protestantismo verdadeira religião fundada por nosso Senhor Jesus Christo?". O argumento do padre Arthur era que o protestantismo não tem os sinais do verdadeiro cristianismo: a autoridade de ensino, a visibilidade, a perpetuidade, a unidade, a santidade, a catolicidade e a apostolocidade. Cada um desses sinais rendeu um capítulo e novas provocações a Butler: "Em nome e por auctoridade de quem prega Ss., rejeitando o protestantismo a autoridade de ensino; e o princípio fundamental do protestantismo não condena a auctoridade em matéria de religião?"[217]

No próprio título percebemos a preocupação do padre em defender o catolicismo oficial e seu espaço de legitimidade social. Os artigos têm um tom polêmico a fim de alcançar um público intelectualizado a qual o protestantismo se aproximava. Para isso, o padre Arthur

---

[215] Não é sem razão que o jornal católico em circulação nas décadas de 1880-90 chamava-se *Civilisação*.

[216] O historiador Lyndon Santos (2006, p. 110) analisa a "biblioteca do bispo" com base num levantamento feito em 1911, o acevo contém os livros que fizeram parte da formação do clero maranhense no século XIX: "A lista trazia nomes de autores expoentes do catolicismo francês que produziram obras de cunho teológico, histórico e apologético no contexto do Galicismo do século XIX. Os debates em torno da ligação do Estado com a Igreja, da liberdade religiosa e da educação compunham o ambiente conflituoso do catolicismo que reagia aos avanços do secularismo e do liberalismo. Eram intelectuais liberais como Lamenais, Lacordaire e Montalembert, jornalistas como Louis Veuillot e Crétineu e bispos como Dupanloup, que reafirmavam o papel da Igreja na nova ordem moderna e liberal. Tratava-se do pensamento católico francês, oriundo da chamada 'capital dos incrédulos', a Paris da revolução e da restauração."

[217] *Civilisação*, 26 de março de 1887, p.3

enfatiza uma crítica intelectual-teológica ao protestantismo e mostra-se bem preparado, conhecedor dos dogmas católicos e mesmo da literatura protestante (utilizando-a de forma descontextualizada e conveniente para reforçar seus argumentos), como neste trecho:

> Ao contrario Luthero, o fundador do protestantismo, alguns instantes antes de ter um ataque apoplético, escrevendo de seu próprio punho, deixava esta palavra que devem [*sic*] sepultar todo o protestantismo em um mar de vergonha: 'Na verdade, somos uns PATIFES'. Agora, diga-nos sr. Butler com toda franqueza: Deve se seguir a um patife? É decente imitar a um patife? Um homem sério fica bem em um bando de patifes? Responda-nos com sinceridade.[218]

Pude conhecer um pouco do padre Arthur, da sua formação, analisando um conjunto de fontes dos "Seminários"[219], existente no Arquivo Público do Estado do Maranhão. Arthur Cesar da Rocha era natural da freguesia de Nossa Senhora do Rosário do Itapecuru, filho de Christina Mathilde da Rocha, nascido em 1859, ingressou aos 19 anos no seminário, em 1878. Teve seus estudos subsidiados pelo Estado. Aos 19 anos estudava História Eclesiástica, Instituições Canônicas, Teologia Dogmática e Canto; "o currículo demonstrava a direção da formação voltada para a europeização da liturgia e da teologia" (SANTOS, 2006, p. 314). "O programa de História Eclesiástica dividia os períodos da história da Igreja, que tinha o marco da Reforma protestante no século XVI como uma de suas divisões" (SANTOS, 2006, p. 107). Em 1885, o padre Arthur tornava-se lente da cadeira de filosofia no Seminário Santo Antônio onde lecionou até 1889[220].

Portanto, o padre Arthur mostrava-se suficientemente preparado e autorizado para adotar um tom polêmico, chegando mesmo ao tom irônico e galhofeiro:

> Sim, parece estar dizendo o Sr. Butler embevecido na sua Bíblia: Que tal? O padre foi-me a cuia dos quiabos! Por esta não esperava! Que gente perigosa!... Descobrem este segredo que eu julgava desconhecido nestas regiões, sem mais nem menos...! Estes Padres![221]

Colocando seus argumentos como provas racionais e desmascarando os ministros protestantes (e o protestantismo) como falsos, o padre Arthur deseja convencer um público

---

[218] Ao Sr. George Butler, ministro protestante. O PROTESTANTISMO POSSUE A SANTIDADE DA RELIGIÃO DE JESUS CHRISTO?. *Civilisação*, 27 de agosto de 1887.
[219] Arquivo Público do Estado do Maranhão: SEMINÁRIOS (1872-1897) – CX 214: "Mappa do pessoal official e domestico do Sem. Episcopal de Sto. Antonio e alumnos matriculados nas respectivas aulas" e "Informações sobre a idade, naturalidade, filiação, estudos e habilitação dos alumnos do Seminario de Santo Antonio"
[220] Livro de Registros Gerais da Câmara Eclesiástica 1877-1895, p.93 - Arquivo Público do Estado do Maranhão
[221] *Civilisação*, 10 de setembro de 1887

intelectualizado da superioridade não só moral e teológica, mas racional e "positiva" do catolicismo:

> Depois de ter mostrado com argumentos mais positivos que no protestantismo não existe sob nenhum respeito a unidade da Religião de Jesus Christo, vamos também *provar* que na communhão dissidente não se encontra outra nota característica da verdadeira Religião: a Santidade.[222]

> Esperava que o ministro protestante apparecesse pela imprensa contestando *os* documentos que tenho apresentado contra o protestantismo, principalmente por ferirem pontos de que os ministros da seita fazem mais alarde: - o desinteresse, o seu pouco amor ao dinheiro; mas o silencio que tem guardado o Sr. Butler parece ainda uma vez confirmar o prolóquio antigo: Qui tacet consentire videtur.[223]

Apesar das provocações do padre, George Butler não respondeu por meio de longas polêmicas teológicas. Preferiu utilizar-se de notas no jornal *Pacotilha*[224], um jornal anticlerical. No *Pacotilha* de 14 de março de 1887[225], diz aceitar o debate, desde que "a Bíblia e a Discussão Pública" fossem as armas. Dois dias depois, no mesmo *Pacotilha*, ele lança mão da legislação de tolerância religiosa existente no Império, fazendo publicar essas normas que protegeriam sua prática proselitista sob o título *A Favor dos Protestantes*[226]. Enquanto isso, o padre Arthur insistia nos tratados teológicos e no desafio de um debate por escrito. Assim, formou-se um impasse sobre a forma de realizar o debate, acabando por não acontecer.

A recusa de George Butler ao debate escrito, talvez possa ser explicada por sua insegurança ao manejo escrito da língua portuguesa e uma melhor confiança na sua habilidade oratória. Porém, é mais provável que simplesmente ele encontrou uma saída sem parecer uma fuga constrangedora ou, pelo menos, uma forma de ganhar tempo, mas, sem dúvida tal polêmica causou-lhe certa intimidação. Pela primeira vez nos relatórios que enviou aos Estados Unidos, desde que chegou ao Maranhão, sentia-se perseguido: "Desde a controvérsia do jornal em abril e a consequente perseguição, temos uma reunião de oração em minha casa todas as noites da semana, exceto as noites de culto de pregação."[227]

---

[222] *Civilisação,* 27 de agosto de 1887
[223] *Civilisação*, 10 de setembro de 1887
[224] *Pacotilha* foi criado em 1880 para opor-se ao ultramontanismo do *Civilisação*.
[225] *Pacotilha*, 14 de março de 1887, p. 3
[226] *Pacotilha*, 16 de março de 1887, p. 2
[227] "Since the newspaper controversy in April and the consequent persecution, we have a prayer-meeting in my house every night in the week, except the nights of preaching service." *The Missionary*, outubro de 1887, p. 48.

Como George Butler não foi à polêmica, surgiram anônimos publicando artigos no *Pacotilha* em defesa do missionário protestante e da nova religião, artigos assinados por "lettras do alfabeto", como queixou-se o padre Arthur:

> Em vez da firma do Sr. Butler appareceram nas columnas da *Pacotilha* umas letras do alfabeto que despejaram chocarrices a valer. S.T de um lado, C.P. de outro, disputavam com vigor a conquista do imperio da sandice. Para coroar a obra da propaganda anti-catholica acha-se agora com a palavra o Dr. R., apurando diariamente a paciencia dos leitores da *Pacotilha.*[228]

Mas entre estes anônimos defensores, um deles o padre conhecia bem:

> Os taes propagandistas não valem todos eles um caju pôdre, estam abaixo da crítica; nem Belarte, a quem se passou diploma de *primeiro tribuno maranhense*, o mais *eloquente e ilustrado* advogado do nosso fôro, pôde levantar o protestantismo dois dedos acima da lama. [229]

Sem dúvida Belarte era Francisco de Paula Belfort Duarte[230] (o mesmo cuja esposa era parte do primeiro grupo de convertidos na igreja de George Butler em 1885). Em 1887, sob esse pseudônimo, ele aparece nas páginas de jornais respondendo aos padres do Maranhão em defesa do protestantismo, porém sua simpatia com os protestantes é de longa data. Desde a década de 1860, tomara posições a favor da liberdade da propaganda. Em 1867, havia defendido a venda e mesmo a veracidade das Bíblias protestantes na Câmara do Império quando fora deputado, quase 20 anos antes da chegada do missionário estadunidense ao Maranhão. (VIEIRA, 1996, p.157, 158)

Também sua simpatia ao protestantismo não foi algo estranho a uma história familiar. Francisco de Paula Belfort Duarte era membro de um "grande clã da província do Maranhão que estava fortemente envolvido com as causas protestantes, mesmo que muitos deles nunca tivessem se filiado à igreja protestante" (VIEIRA, 1996, p.156). David Gueiros Vieira chama esse poderoso clã de "Os Maranhenses":

> Esses maranhenses eram: Deputado Joaquim Gomes de Sousa (Sousinha), Senador Luis Antônio Vieira da Silva e Sousa (Visconde Vieira da Silva), Deputado Francisco

[228] *O Paiz*, 11 de junho de 1887, p. 2
[229] Id. Ibid.
[230] Conforme informa o historiador Matheus Gato de Jesus (2012, p. 134), "Francisco de Paula Belfort Duarte nasceu em 1841 e morreu na primeira década do século XX, em data desconhecida. Bacharelou-se na Faculdade de Direito de São Paulo em 1864 e, regressando à sua província, exerceu as funções de jornalista, advogado, deputado geral pelo Maranhão (1867-1868), deputado provincial (1880-1881). Foi o único membro civil e "republicano histórico" que compôs o primeiro governo provisório republicano no Maranhão (18/11/1889 – 17/12/1889)." Paula Duarte, além de advogado e ex-deputado, era também proprietário e redator do jornal republicano *O Globo*.

> de Paula Belfort Duarte, assim como o Dr. Miguel Vieira Ferreira, e seu irmão Luiz Vieira Ferreira [...]. Além dos Vieiras Ferreiras, três irmãs de Sousinha mais tarde filiaram-se a Igreja Presbiteriana e participaram ativamente nos trabalhos daquela igreja no Maranhão. (VIEIRA, 1996, p.156)

Uma dessas irmãs de Sousinha era Maria Bárbara, que havia se casado com o primo Paula Duarte, e uma das primeiras convertidas por George Butler no Maranhão. É possível que ele esteja se referindo a esta família, no seu primeiro relatório em 1885: "eu encontrei alguns crentes aqui, o resultado da semente lançada no Rio"[231], por se tratar de uma família de deputados e um senador com trânsito pela corte.

Esse clã de políticos que apoiavam demandas *acatólicas* (liberdade de culto, casamento civil, propaganda protestante etc.) teve como um dos seus patriarcas o senador Luís Antônio Vieira da Silva (O Visconde Vieira da Silva). Em 1882, ele foi nomeado ao Conselho de Estado e, como também era maçom, foi eleito Grão Mestre da Loja Brasileira reunida em 1885, ambos os cargos ocupou até sua morte em 1889. (VIEIRA, 1996, p. 159)

Sabemos ainda pouco da relação entre a maçonaria e a Igreja Presbiteriana do Maranhão, mas é bem provável que o envolvimento da família do Visconde Vieira da Silva com o missionário George Butler, justamente na época em que o Visconde era Grão Mestre da Maçonaria e membro do Conselho de Estado, possibilitou o apoio dos franco-maçons de São Luís ao missionário norte-americano[232] e, por conseguinte, para o clérigo católico, a convicção da aliança entre protestantes e maçons na "propaganda anti-catholica".

Dessa forma, a rede de sociabilidade de George Butler compunha-se de agentes econômicos como Henry Airlie e outros comerciantes brasileiros e anglo-saxões; agentes políticos como a família do Visconde Vieira da Silva e o ex-tribuno Paula Duarte; intelectuais-literatos como Sousândrade[233], além do apoio de maçons e anticlericais reunidos no *Pacotilha*.

---

[231] "I found few believers here, the result of seed sown in Rio". *The Missionary*, agosto de 1885, 216.

[232] Não encontrei fontes afirmando que George Butler era maçom, mas certamente ele não via contradição entre ser pastor e maçom, pois mesmo no calor dos debates sobre a compatibilidade da maçonaria com o evangelho, no início de 1903, George Butler, estando já em Canhotinho- Pe, convidou o ex-padre Lino da Costa, que era notório maçom de grau 18, para fazer uma de suas palestras evangelísticas (Lino da Costa foi um dos pastores que fizeram um abaixo-assinado em favor da compatibilidade entre a maçonaria e a fá evangélica n'*O Estandarte* de 31 de janeiro de 1901, p. 1). Ademais, o Cisma Presbiteriano de 1903, cujo estopim foi a questão da maçonaria, e suas repercussões na Igreja Presbiteriana do Maranhão criaram uma cisão e um impasse quanto a posse do templo de São Luís, se pertencia aos "Independentes", anti-maçônicos, ou aos "Sinodais", favoráveis à maçonaria. George Butler foi chamado a opinar para quem deveria ficar o templo, já que estava em seu nome. Sua resposta foi pela entrega da chave à Igreja Presbiteriana do Brasil (portanto com os sinodais), gerando uma certa mágoa em muitos dos seus adeptos que o ajudaram a construir o templo e agora participavam do grupo "independente" que criou a Igreja Presbiteriana Independente do Maranhão. (SOUZA, 2016, p. 87)

[233] Joaquim de Sousa Andrade, o Sousândrade, foi uma figura ímpar no cenário político cultural do Maranhão no final do século XIX. O autor de *O Guesa Errante* viveu alguns anos nos Estados Unidos e retornou "republicano convicto, assimilou os elementos culturais norte-americanos, que tentou transplantar para o Maranhão [...]. Da

Apesar dessa base social, a publicação de artigos anônimos e a inércia de Butler para o debate teológico no ano de 1887 expressa, por um lado, um temor de demonstrar sua fragilidade na argumentação teológica, e por outro, um momento inicial do protestantismo no Maranhão que, apesar de incômodo em razão de seus avanços, ainda se restringia a círculos limitados de indivíduos e bem poucos com algum prestígio social.

Embora o missionário tivesse certa proximidade com indivíduos das elites liberais e anticlericais, a maior parte dos fiéis da Igreja Presbiteriana no Maranhão era de pessoas pobres e sem prestígio social. George Butler conta que por falta de recursos financeiros os membros da Igreja deram sua própria força de trabalho para a construção do templo: "Nossa congregação é muito pobre, mas nossos homens jovens, nos dias santos e feriados (os quais são muitos no Brasil), dão o trabalho de suas mãos, e as mulheres dão um dia a cada semana"[234].

Um caso emblemático entre estes "muito pobres" membros da Igreja Presbiteriana de São Luís é o de João Batista de Jesus, que fez parte do segundo grupo de batizados em 1886. Em 1894, o missionário William M. Thompson, que substituiu George Butler no Maranhão, narra um pouco da história desse fiel; vale a pena reproduzir, alguns trechos:

> Por alguns anos, o Dr. Butler e esta igreja cuidaram juntos de uma família pobre, cujo pai e a mãe são membros da igreja. O pai é um homem que perdeu suas pernas por enfermidade. Com o uso de seus braços, ele vai até bastante bem. Antes de ouvir o Evangelho, esse homem ganhava a vida esmolando nas ruas. Depois de aceitar o Evangelho, ele continuou esmolando, mas muitas vezes com risco para sua vida, como ele foi muito perseguido às vezes por causa de sua religião [...]. O Dr. Butler finalmente resolveu fazer algo por ele. Ele arranjou ou construiu para ele uma pequena casa em seu próprio quintal e deixou o homem e a família morarem ali. A igreja deu-lhes muito a cada semana para seu sustento. Por um longo tempo, Sr. Batista (pois este é o nome dele) desejava ir aos seus parentes, a cerca de 500 milhas a partir daqui, no interior desse Estado.[235]

admiração que nutria pelos Estados Unidos pode ser indício evidente a Bandeira do Maranhão, por ele idealizada, e que nos lembra o pavilhão norte-americano". Sousândrade associou-se também a Paula Duarte, como membro do diretório do partido republicano (28/11/1889) e colunista no jornal *O Globo* fundado, em setembro de 1889, por Paula Duarte e Casimiro Dias Vieira Filho, para propaganda republicana. (WILLIAMS, 2003, 425, 426)

[234] "Our congregation is very poor, but our young men, on all saint days and hollidays, (of which there are many in Brazil,) gave the labor of their own hands, and the women gave one day of each week". *The Missionary*, outubro de 1887, p. 48.

[235] "For some years Dr. Butler and this church together have taken care of a poor Family, the father and the mother of which are booth church members. The father is a man who has lost both his legs by disease. With the use his arms, he gets about quite well. Before hearing the Gospel, this man made a living by begging in the streets. After accepting the Gospel, he continued to beg, but often with danger to his life, as he was very greatly persecuted at times because of his religion […] Dr. Butler at last resolved to do something for him. He arranged or built for him a small house in his own yard and let the man and family live there. The church gave them so much each week for their support. For a long time, Sr. Batista (for this is his name) had desired to go to his kinsfolk, about 500 miles distant from here in the interior of this State". *The Missionary*, junho de 1894, p. 235.

Em dezembro de 1893, João Batista de Jesus deslocou-se até o interior junto aos seus parentes (em Barra do Corda) onde iniciou a evangelização na região, no que levantou contra ele uma "turba" que tomou a sua Bíblia e a queimou em praça pública aos gritos de "vivas a Santa Igreja Católica"[236]. Certamente, este é o mesmo João Batista Pinheiro reconhecido como "bunda de couro" pela história da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil, uma denominação que surgiu no interior do Maranhão na região de Grajaú e Barra do Corda, centro do estado, segundo seus historiadores, a partir do evangelismo do aleijado João Batista. (SILVA, 1997)

Voltando a George Butler, como ele não respondeu por meio de artigos teológicos ao padre Arthur, adotou outras estratégias: a provocação para a "Discussão Pública"[237] e a manipulação da ordem legal, enquanto representante de uma minoria religiosa. Na nota que publica no *Pacotilha* de 16 de março de 1887, Butler reproduz dispositivos da Constituição e do Código Penal. Não parece se tratar de uma simples exposição dos fundamentos legais que garantiam as práticas protestantes. Talvez, a intenção do missionário fosse mais agressiva ou, pelo menos, arriscava-se a ser assim interpretada.

Uma leitura atenta desta publicação e da conjuntura que a gerou – os artigos do padre Arthur –, indicam que o missionário protestante se utiliza das normas vigentes como arma contra o clero católico. É o que se deduz do próprio título da sua publicação, "A favor dos protestantes", e pela exposição de artigos do Código Penal. Chamo atenção para este aspecto: não lhe bastou relembrar ao clero as garantias constitucionais, embora limitadas, da liberdade religiosa existentes desde 1824, foi além, isto é, à norma penal que, vale lembrar, tipifica a conduta delituosa e determina a sanção estatal.

Dessa forma, nos encontramos com George Butler em um daqueles raros momentos em que podemos observar com clareza o espaço de liberdade individual em meio às coerções normativas da sociedade, normas que nunca são unívocas, harmônicas e totalmente conhecidas pelos sujeitos a quem se dirige. Podemos analisar como George Butler movimentou-se dentro desse espaço de liberdade propiciado pelas dissonâncias e ambiguidades do sistema normativo, e entre este e o campo prático, uma abordagem cara aos micro-historiadores.

---

[236] Ibid, p. 236

[237] No dia 16 de março, George Butler fez publicar esta nota provocativa a um dos aliados do Pe. Arthur Rocha, intitulada "O desafio mais uma vez": "Ao Guilherme, defensor do sr. Padre Rocha. O sr. me fará o favor de acceitar o desafio que eu offereci ao sr. padre Rocha? Se não acceitar é porque o sr. *também* tem medo" (*Pacotilha,* 16 de março de 1887, p. 2*)*

O missionário protestante surge aqui como um sujeito que manipula as contradições internas ao sistema normativo e transforma as imposições da norma social em possibilidades. Assim, enquanto o art. 5º da Constituição de 1824 limitava o proselitismo acatólico às casas sem forma exterior de templo[238], outros dispositivos constitucionais e penais permitiam uma interpretação de tolerância da publicidade desse proselitismo. Butler, utilizando-se dessas ambiguidades normativas, aciona o § 5° do art.179: "Ninguem pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não offenda a moral pública", e ainda dois artigos do Código Penal, dentre eles o artigo 277 que proíbe "Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império, por meio de papéis impressos [...], penas de prisão por um a seis mezes e de multa correspondente à metade do tempo"[239].

Portanto, sobre as mesmas leis que várias vezes foram usadas por autoridades católicas para obstaculizar a propaganda protestante, vemos George Butler sugerindo uma interpretação que poderia ser usar contra a Igreja Católica naquele caso. Pois, diante do ataque contra ele e o protestantismo feito semanalmente no jornal católico, poderiam estas normas ser acionadas para reclamar uma ação das autoridades civis sob fundamento do descumprimento legal por parte do clérigo católico.

A resposta do padre Arthur é exatamente a percepção de que o uso das normas por George Butler é uma ameaça que se pode reverter, e com a alegação de ter uma maior autoridade de conhecimento legal contra o missionário protestante:

> E eu como Ministro da Religião do Estado não terei o direito de reclamar dos poderes competentes providencias contra o sr. Butler e seus comparsas, que não observam os artigos que S. S chama suas garantias. Estude melhor a Constituição e o código criminal do Imperio e verá que as suas garantias não são tão amplas quanto S.S. presume. Em primeiro logar está a Religião catholica que o mesmo art. 5º da Constituição que S.S lembrou-se de citar reconhece como Religião do Estado. [240]

Diante da ameaça do missionário protestante de fazer movimentar os "poderes competentes", o padre Arthur ao final ironiza: "Sr. Butler, estarei sempre ao seu lado", pois ele é quem poderia fazê-lo. Assim, o que temos é uma disputa pelos sentidos da norma legal (fundamento do exclusivismo católico ou garantias da tolerância religiosa?), que sempre deixa

---

[238] "A religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a do Império. Todas as outras serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isto destinadas, sem forma exterior de templo"

[239] Outro dispositivo foi o Art. 278 do Código Penal: "Propagar por meio de papeis impressos, lithographados ou gravados, que se distribuem por mais de quinze pessoas, ou por discursos proferidos em publicas reuniões, doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência de Deus e da immortalidade da alma. Penas de prisão por quatro mezes a um anno de multa correspondente à metade do tempo". Pacotilha, 16 de março de 1887, p. 2

[240] *O Paiz*, 19 de março de 1887, p. 3

margens para contradições ou novas interpretações – apesar das considerações de hierarquia normativa aludidas pelo padre Arthur – e não se resolvem exclusivamente no âmbito jurídico, mas sobretudo no político, nas lutas dos grupos sociais e políticos pelos poderes de decisão e intervenção no mundo prático. O próprio padre parece admitir que é na política que se decide a luta: "se os poderes competentes o tomassem na devida consideração, poria em apuros os ministros protestantes que desrespeitam a Religião do Estado"[241]. E certamente, tanto ele quanto George Butler eram cientes de que uma intervenção tão favorável ao catolicismo já não estava disponível naquele contexto da província, especialmente diante do acirramento das disputas políticas e econômicas nos anos finais do Império.

O decênio de 1880 no Maranhão marca o aprofundamento da crise da economia agroexportadora que desencadeou dois aspectos importantes para a presença protestante no Maranhão: 1) facilitou a adesão, ou pelo menos, a não oposição, de setores das elites econômicas às propostas de reorganização sócio-política e econômica do Estado Brasileiro, como o republicanismo, o positivismo, o federalismo e a modernização industrial – sendo o republicanismo, o federalismo e a modernização formas de organização vinculadas às nações protestantes: Inglaterra e Estados Unidos; 2) o acúmulo de capitais nas mãos dos banqueiros e grandes comerciantes de São Luís, em razão do endividamento de grandes proprietários rurais, produziu, desde meados do século, investimentos na urbanização e modernização da cidade, no setor de transportes, de serviços, e expansão de uma pequena burguesia de profissionais liberais. Produziu também o aprofundamento das rivalidades entre o setor comercial-financeiro e o setor agrário-exportador (REIS, 2007). Esses empreendimentos tiveram à frente grandes comerciantes e banqueiros da capital. São esses comerciantes e banqueiros, alguns estrangeiros de origem protestante, ao lado de profissionais liberais urbanos, que constituíram a base social para inserção protestante no Maranhão, como os já citados Henry Airlie e Paula Duarte.

No âmbito político, apesar da liderança de Gomes de Castro nos anos 1870 e 1880, as incertezas da política imperial nos anos 1880 geraram o acirramento das disputas políticas entre facções, superando a lógica partidária entre Liberais e Conservadores. O historiador Flávio Reis (2007, p. 71) descreve o cenário:

> No caso do Maranhão, a crise final do Império comporta duas dimensões: a primeira, política, como foi visto resulta do faccionismo, das dificuldades do núcleo dirigente em absorver o aumento da competitividade intra-oligárquica preservando o jogo

[241] Id. ibid.

> partidário, fator que foi designado como início de um processo de fragmentação interna da oligarquia.

Para nós, interessa perceber que esse cenário de desorganização e instabilidade das relações no interior das elites políticas e econômicas regionais representava uma fissura na ordem política e social da província, dificultando ainda mais a relação entre a Igreja Católica e as autoridades regionais do combalido Estado Imperial. Estes conflitos, nos interstícios da ordem política regional, possibilitaram ao missionário George Butler uma base social de prestígio e um relativo espaço de ação para posturas de afrontamento às autoridades católicas sem que estas pudessem ter certeza da intervenção imediata das autoridades civis (Presidentes da Província, Câmaras Municipais, Chefes de Polícia etc.) para retaliar tais afrontas. É o que ocorre, como veremos mais à frente, no caso do enterramento de uma protestante em cemitério administrado pela Igreja Católica.

Voltando às controvérsias, também no número do *Pacotilha* de 16 de março de 1887, um anônimo que assina S.T. sai em defesa do protestantismo e de George Butler. Diz não ter "conhecimentos suficientes de materias theologicas" mas desafia ao padre Arthur a responder algumas questões sobre a proibição da leitura da Bíblia por parte dos adeptos do catolicismo, do uso da língua latina nas celebrações e o culto das imagens. O texto levanta perguntas retóricas e provocativas sobre as práticas e doutrinas da Igreja Católica, se estas lhe interessam apenas por manterem o povo na ignorância, dando destaque à vida dos santos como "historias da carochinha, que já não são para o espirito do século actual?". Em oposição a isto,

> O sr. Butler não vem entre nós sorrateiramente para arrancar à Igreja Romana os elementos da sua organização, mas sim, abrir os olhos aos que estão na cegueira a que forão condemnados pelos Papas, tornar conhecida a Bíblia e derramar a luz para que possamos conhecer qual a verdadeira fé. [242]

Em outras palavras, para o olhar deste anônimo defensor do missionário estadunidense, o protestantismo está para o catolicismo assim como a luz para as trevas, o conhecimento para a ignorância, o presente para o passado. O sinal, a evidência que ele utiliza para esta comparação estaria nas distintas práticas litúrgicas, com a vedação da Bíblia e dos mistérios em língua latina para os leigos católicos e a ênfase no estudo da Bíblia para os leigos protestantes.

Um mês depois, em 16 de abril, o padre Arthur responde,nas páginas do *Civilisação* a S. T., lamentando não ser o George Butler, e diz ter por todo esse tempo se recusado a discutir com um anônimo sem preparo teológico, mas que agora abria uma exceção em "attenção ao

[242] *Pacotilha*, 16 de março de 1887, p. 2

publico" e estava disposto em "desiludir o Sr. S. T." rebatendo aos questionamentos expostos por este nos seus artigos[243]. Mais tarde, 13 de agosto de 1887, o Pe. Arthur afirma: "terminou o Sr. Butler a transcrição que, dizem, mandara fazer na *Pacotilha*, de um livro de um collega seu" e acusa-o de plagiar o pastor brasileiro Miguel Torres[244]: "Mas, diga-nos o Sr. Butler: por que occultou o nome do seu collega? Queria Ss. fazer passar como próprio o trabalho alheio?" E segue renovando o desafio ao debate pela imprensa:

> A Sociedade Bíblica encontraria sem dúvida a Pacotilha sem precisar mandar um comissário para contractar publicações, transcrições etc. [...]. Será certo que Ss. allega que sua língua não o ajuda? [...]. Faça o mesmo que seus companheiros Blackfort na Bahia, Smith em Pernambuco, Lassag no Ceará etc. Enquanto Ss. não fizer o mesmo dá-nos o direito de affirmar que a sociedade bíblica enviou para esta província apenas um pedreiro para construir uma casa para ensaio de cânticos. [245]

No *Pacotilha* de 17 de abril do mesmo ano, Belarte (Francisco Belfort de Paula Duarte) surge no debate cuja questão era saber qual dos dois ramos do cristianismo, protestantismo ou catolicismo, tinha maior propensão para o socialismo e comunismo:

> transcripto nesta folha, lê-se que os protestantes pregam a intemperança de toda ordem e, sobre o mais, o socialismo e o comunismo [...]. É manifesto que são os Estados Unidos da América, a Inglaterra e outros países da Europa, centros da doutrina protestante, aquelles em que a propriedade, considerada justamente como um prolongamento da personalidade humana, é respeitada no maior grao, nenhuma duvida podendo subsistir sobre a origem e desenvolvimento do socialismo e comunismo entre os povos mais ferventemente catholicos do universo.[246]

A resposta a este artigo foi dada na semana seguinte nas páginas de *O Paiz*, assinada por Lessio, citando desde autores da antiguidade greco-romana aos considerados hereges como os pelagianos e os gnósticos, para os unir aos reformadores protestantes no mesmo propósito:

> Seria demasiado longo citar aqui todos as heresias que continham em si princípios de socialismo e comunismo. É bastante citar os Protestantes, do século XVI até hoje, os quaes, empenhados na guerra contra a Egreja e contra a civilização christã por ella defendida e admitindo com Luthero a *inutilidade das boas obras* e a *necessidade do pecado* e com outros protestantes o *uso das armas para a conversão do mundo,* deram à sociedade o mau exemplo da revolta contra a autoridade legitima; açularam contra a ordem moral christã todas as paixões ruins, tiraram do espirito dos sequazes a ideia

---

[243] *Civilisação*, 16 de abril de 1887, p. 3,4.
[244] O pastor brasileiro Miguel Torres, por volta de 1879, publicou um livro refutando as teses de *Catecismo sobre a Igreja Católica* escrito por D. Antonio de Macedo Costa, Bispo do Pará. (MENDONÇA, 1995, p. 250)
[245] *Civilisação*, 13 de agosto de 1887, p. 4.
[246] *Pacotilha*, 17 de abril de 1887, p. 2

> da *responsabilidade,* abrindo em consequência, largas portas à imoralidade e à revolução.[247]

Poderia estender-me nos exemplos das controvérsias pelos jornais no ano de 1887, mas o fundamental é que podemos extrair deles uma conclusão e um questionamento. A conclusão é que para os que se envolveram na polêmica, protestantismo e catolicismo eram mais do que religiões concorrentes, eram duas forças sociais com distintas e opostas implicações sobre a sociedade. Assim, ainda que concordes sobre a forma de civilizar o povo pela religião, disputavam qual delas estaria mais bem preparada para estar à frente desse processo civilizatório sem que houvesse convulsões contestatórias à ordem social.

Por sua vez, a pergunta que ainda permanece é por que George Butler não se lançou às polêmicas pelos jornais, se tinha simpatizantes e defensores na imprensa local? Ainda mais quando vemos que seus colegas missionários, em outras províncias do Nordeste, como disse o padre Arthur, aceitavam as controvérsias pelos jornais. A resposta, a despeito da alegada dificuldade com o português[248], talvez esteja no fato de que George Butler não se sentia preparado para polemizar questões teológicas com os padres, por isso teria recorrido à literatura protestante polemista de Miguel Torres, mas sem indicar quem era o autor, tal como denuncia o padre Arthur.

Os relatórios de George Butler reforçam essa hipótese, apontando para um sentimento de insegurança quanto a sua capacidade teológica:

> No interior (cinco dias de vapor), em Caxias, preguei dez vezes para um público esplêndido [...]. Comecei esta série de sermões com muito medo e tremor; mas, à medida que as pessoas apresentavam sinais de aprovação, fiquei corajoso e me afastei do costume de evitar controvérsias, para que não fosse apedrejado. E mesmo quando eu estava atacando Roma mais ousadamente, ninguém me ofereceu um insulto, exceto aquele pequeno jornal levantou um grande clamor público.[249]

Neste relatório, ainda no calor dos ataques pelos jornais, por volta de julho de 1887, George Butler viaja a Caxias, interior do Maranhão e deixa-nos entrever em tom quase confessional, seu "muito medo e tremor" por aceitação do público. Apenas quando "as pessoas apresentavam sinais de aprovação", tornou-se ousado, deixando seu "costume de evitar

---

[247] *O Paiz*, 25 de abril de 1887, p. 2 e 3, grifo do autor.
[248] Em artigo no *Civilisação* de 02 de abril de 1887, p.3, o Padre Arthur diz que Butler poderia responder-lhe em inglês, caso desejasse, pois ele e "a parte ilustrada desta capital" entenderia.
[249] "In the interior (five days by steamer), at Caxias, I preached ten times to splendid audiences… I began this series of sermons with much fear and trembling; but as the people showed signs of approbation, I waxed bold and departed from my usual custom of avoiding controversy lest I should be stoned. And even when I was attacking Rome most boldly, no one offered me an insult, except that the little newspaper raised a great hue and cry". *The Missionary*, outubro de 1887, p. 47,48.

controvérsias", com medo de ser apedrejado, e passou a atacar à fé católica. Parece, então, que George Butler não se sentia seguro, nem física nem intelectualmente, para essas controvérsias, elas só vieram quando sentiu que seu discurso estava sendo aprovado pela audiência. Por fim, sentiu que seu sucesso foi completo com a falta de refutação séria pelos jornais locais.

Ao final deste mesmo relatório, George Butler deixa claro sua necessidade de um protestante com conhecimentos teológicos, mesmo que estudante, para trabalhar no Maranhão: "Oferecemos alimento, morada, assistência médica e 80 mil réis (40 dólares) por mês, a qualquer ministro ou estudante de teologia que deseje servir a Deus no trabalho de Missões Estrangeiras. Providenciaremos a passagem"[250]. Nessa oferta irrecusável, é perceptível o comprometimento de Butler em sanar sua fragilidade, pois a proposta de alimento, morada a assistência médica é claramente uma promessa dos seus bens e trabalho, e talvez a passagem e o salário também fossem por sua conta.

Como George Butler não se sentia suficientemente seguro[251], nem física nem teologicamente, para responder ao desafio do padre Arthur, sua reação foi retrair-se e orar: "desde a controvérsia pelo jornal em abril e a perseguição subseqüente, nós temos uma reunião de oração em minha casa toda noite, menos naquelas em que há trabalhos de pregação"[252].

Estas circunstâncias demonstram que no Maranhão de 1887, os avanços e recuos de George Butler são expressões de um protestantismo cuja feição era de um grupo religioso minoritário tendo alguns indivíduos e famílias de prestígio fornecendo uma base social e apoio logístico, mas composto na maioria por gente simples, pobres até, analfabetos ou pouco instruídos para dar importância a querelas teológicas nos jornais, e que buscavam na nova religião, além da satisfação de aspirações espirituais, uma possibilidade de dignificação do seu *status* e uma rede de solidariedades, tal qual ocorreu com a família de João Batista.

Num grupo religioso minoritário, cada indivíduo ganha uma importância muito além da condição de um número a mais na massa de fiéis da Igreja majoritária. O caso da construção do templo, quando todos contribuíram com seus trabalhos e recursos, deixa explícita a

---

[250] "We offer food, lodging, medical attendance, and eighty milreis ($40) per month, to any minister or theological student who may wish to serve God in a Foreign Mission work. The passage will be provided". *The Missionary*, outubro de 1887, p. 47,48.

[251] Seguindo a narrativa de Edijéce Martins Ferreira, o recuo e retraimento de George Butler, nos anos iniciais de seu trabalho no Maranhão, podem ser explicados em razão dele temer por sua integridade física devido uma mudança política em 1886. "O presidente, um homem liberal, foi substituído por um jesuíta de mente estreita", parafraseando Butler. (MARTINS, 2007, p. 45, 46).

[252] "Since the newspaper controversy in April and the consequent persecution, we have a prayer-meeting in my house every night in the week, except the nights of preaching service". *The Missionary*, outubro de 1887, p. 47,48.

importância dessa nova sociabilidade que o estabelecimento da Igreja protestante insere, como se observa pelo relato de Vicente Themudo Lessa (2010, p. 244):

> Foi nos dias do Dr. Butler que se construiu o templo presbiteriano da Praça da Alegria. Com muito sacrifício foi adquirido o prédio, que passou a ser adaptado ao fim a que se destinara. Aplicara o doutor às despesas da adaptação parte considerável de seus vencimentos[253], chegando a alimentar-se parcamente. Trabalhava como operário com Raimundo Honório, Felix, Anastácio, Manoel Carvalho, e outros crentes. Jerônimo Tavares, Airlie, Macdonald e outros concorreram generosamente até que se deu a inauguração oficial em 26 de julho de 1887.

Tem-se os sacrifícios financeiros e físicos, doando a própria mão-de-obra, tanto do missionário quanto dos membros da Igreja, especialmente de jovens e mulheres que não tendo tanto dinheiro deram seu trabalho para a adaptação do prédio em um templo protestante. Não é difícil imaginar que tal envolvimento tenha sido produzido pela adesão convicta aos ensinamentos da nova religião. Por outro lado, observa-se as distinções implícitas na linguagem entre: os quem eram os "crentes", os "nossos" (brasileiros sem projeção, jovens e mulheres) e aqueles que "concorreram generosamente", os cônsules inglês, americano e português, além do mecânico escocês – possivelmente um técnico especializado no maquinário industrial que começava a surgir na capital (MELO, 1990, p. 39); ou seja, os representantes das elites são próximos do grupo de George Butler, mas não seus iguais.[254]

Percebamos também a importância da personalidade de George Butler para compreender tanto suas ousadias como suas omissões e recuos. Ele realizou os batismos dos primeiros maranhenses conversos, os primeiros casamentos protestantes[255], organizou a primeira Igreja evangélica no Maranhão e construiu "o primeiro templo do norte do Brasil" (FERREIRA, 1987, p. 34). O sentido de missão e de pioneirismo motivou-lhe a dar destaque a esses feitos nos seus relatórios, mas sua formação de médico e parca formação teológica não lhe permitiu adentrar nas polêmicas impressas com os padres, nisto foi cauteloso ao expor-se

---

[253] Conforme informações das atas da *North Brazil Mission* (1884-1898), o salário de George Butler em 1887 era de 4:778$365 (quatro contos, setecentos e setenta e oito mil e trezentos e sessenta e cinco mil réis), enquanto, pelos relatos do missionário (*The Missionary*, outubro de 1887, p. 47,48), os custos da obra chegaram a 13:000$000 (treze contos de réis), ou seja, quase o triplo dos seus vencimentos.

[254] Nesse sentido é interessante um testemunho que Lessa (2010, p. 565) deixou à posteridade. Trata-se da primeira conversão de George Butler em terras maranhenses: "D. Maria Barbára foi a primeira convertida pelo Dr. Butler no Maranhão e pertencia à alta sociedade de sua terra. Deixou fama de sua piedade". Ou seja, para o seu olhar retrospectivo, era digno de nota uma pessoa da "alta sociedade" ser também piedosa.

[255] "Em 21 de novembro de 1888 celebrou o casamento de Raymundo Honório da Serra Nogueira e Monica Gayoso. Esse foi o segundo casamento realizado por Butler no Maranhão. Em 31 de dezembro de 1889, ele celebrou também o casamento de 'Bernardino de Senna Ribeiro e d. Joana Franco de Sá, ambos adeptos do culto Protestante'" (SOUZA, 2016, p. 52).

em público. Em vez de se lançar à polêmica, adotou um outro tipo de enfrentamento, dar visibilidade, pela exposição pública, aos ritos evangélicos.

2.4.4. Secularização no enterro

No início de 1888, após quase um ano de embates pelos jornais, o missionário protestante toma uma atitude que, a julgar pelas reações, foi bastante incômoda ao clero: realiza ritos protestantes de sepultamento em cemitério católico. Este acontecimento encontra-se em dois documentos da Arquidiocese do Maranhão[256]. Comecemos pela narrativa do capelão da Santa Casa, a testemunha ocular dos ritos de sepultamento, relatando o acontecimento ao Bispo Antonio Candido de Alvarenga:

> Cópia: Capellania da Santa Casa da Misericordia do Maranhão 26 de março de 1888. Ex^mo^. Rev^mo^. Senr. julgo de meu dever levar ao conhecimento de V. Ex^a^. Rev^ma^. a tristissima ocorrência que se deu no Cemiterio da Santa Casa da Misericordia no dia 24 do corrente mez, de haver o Senr. Jorge Butler, que se diz ministro protestante, acompanhado o cadaver de uma mulher, que se julga ser protestante, e com grande ostentação fez os ritos de sua seita, apesar das minhas advertências, em presença de vários dos seus sequazes. Devo ainda ponderar a V. Ex^a^. Rev^ma^, que é este o segundo facto que se dá; parecendo que há proposito da parte do dito Senr. Butler provocar qualquer conflito ou ao menos desmoralizar-me no exercício do cargo de capellão da Santa Casa da Misericordia.

Este relato acima é anexado a um requerimento de 26 de março de 1888 do Bispo Antonio ao Presidente da Província, Desembargador José Bento de Araújo, para que este tomasse providências contra o Sr. George Butler.

> participando-me que já por duas vezes se tem apresentado no cemiterio sob a administração da mesma Santa Casa um Senhor George Butler, que se diz Ministro de uma seita protestante, para nesta qualidade funccionar nos enterramentos de pessoas que também se diz pertencerem a essa seita, a fim de que V. Ex^a^., como provedor da Santa Casa da Misericordia, se digne providenciar como julgar conveniente, em ordem a fazer cessar este abuso, que constitue uma affronta aos sentimentos religiosos da população desta cidade, visto que o cemiterio à Cargo da Santa Casa é um cemiterio Catholico, e como tal não podem ser nelle sepultados cadaveres de pessoas que tiverem pertencido a seitas hereticas.

Como interpretar este acontecimento? Inicialmente é importante lembrar que se desenrolava à época uma luta encampada por políticos liberais, intelectuais anticlericais, positivistas e maçons pela secularização dos cemitérios, a fim de torná-los públicos,

[256] Correspondências: Bispo Diocesano/Presidente da Província -1878-1901 – APEM

objetivando também desembaraçar a política imigratória dos entraves burocráticos que a vinculação entre Igreja e o Estado Imperial impunha aos imigrantes, muitos destes protestantes; e havia uma legislação que permitia a pessoas acatólicas enterrar seus mortos, mesmo em cemitérios ainda sob controle da Igreja Católica.

A primeira lei foi o decreto de 17 de abril de 1863, constituindo "durante muito tempo o estatuto dos não católicos brasileiros, estabelecia que seus nascimentos e sepultamentos seriam registrados nos cartórios de paz e que os cemitérios públicos comportariam um 'lugar separado' para suas sepulturas" (LEONARD, 1981, p. 54). Em abril de 1870, o governo imperial baixou uma resolução determinando que os bispos providenciassem as "solenidades da Igreja" necessárias "para que nos cemitérios existentes, houvesse espaço para sepultar aqueles a quem ela não concedesse sepultura em sagrado e que, nos cemitérios doravante construídos, fosse reservado espaço para o sepultamento dos *não católicos"* (RODRIGUES, 2008, p.31, grifo do autor).

Todavia a existência das normas não significou a sua implementação. Para a historiadora Cláudia Rodrigues, talvez contribui para isso o fato destas normas não modificarem a jurisdição da Igreja Católica sobre os cemitérios:

> Acredito que justamente pelo fato de esta medida legal não ter interferido na jurisdição eclesiástica sobre as necrópoles, a sua implementação em várias localidades apresentaria dificuldades e até mesmo inviabilização. Isto porque a Igreja via com dificuldades a separação de espaços nos cemitérios públicos para o fim destinado pelo governo sob o argumento de que todo o recinto era bento. (RODRIGUES, 2008, p. 31, 32)

Observando o conflito entre a existência da norma e os obstáculos da prática, e um acontecimento que expunha essas contradições, este evento pareceu-me passível do tipo de abordagem que a Antropologia Política de Max Gluckman denominou como "análise situacional", isto é, "a partir das situações sociais e de suas inter-relações numa sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições, etc. daquela sociedade" (1987, p. 228). Esta abordagem procura "observar e descrever eventos – momentos públicos nos quais as tensões entre grupos de origem étnica diversa se expressam" (MONTERO et. al. 2012, p.12). O que significa considerar os comportamentos dos atores como inserido num repertório padronizado capaz de exprimir os conflitos e tensões advindas das mudanças sistêmicas. Segundo Paula Montero et. al.: "O uso desses repertórios depende do tipo de inserção do personagem nas relações sociológicas e da potencialidade do padrão para expressar conflitos e interesses relativos àquela posição" (MONTERO et. al., 2012, p. 12)

Não era uma novidade que enterramentos de acatólicos fossem momentos de enfrentamento político. Assim ocorreu no caso do sepultamento do General Abreu e Lima, falecido em Pernambuco em março de 1869, suscitando um debate que se manteve aceso por longo tempo e foi um dos motivos da chamada Questão Religiosa (VIEIRA, 1996, p 268-271). Este sepultamento foi proibido pelo Bispo local de ocorrer em cemitério católico, sob argumento do general não ter se arrependido de suas críticas à Igreja e de ter sido defensor da propaganda protestante no Brasil.

Dessa forma, um rito de sepultamento acatólico, neste caso, de um protestante em campo santo católico, era um comportamento padronizado que ressaltava um conflito resultante da pluralização religiosa da sociedade e visibilizava uma reivindicação de reconhecimento de um grupo religioso, de maneira que este rito pode ser entendido como um enfrentamento típico capaz de chamar a atenção pública para os conflitos e tensões gerados pelas mudanças sociais.

Não por acaso, o impacto simbólico dos sepultamentos realizados por George Butler desencadeou ações do capelão e do Bispo para pressionar o Presidente da Província a fim de "fazer cessar este abuso". Porém, tanto o missionário protestante quanto o Presidente da Província sabiam que as leis do Império já não permitiam uma interpretação tão favorável aos administradores católicos da Santa Casa. Ainda assim, George Butler estava ciente dos riscos que continham essa jogada, por isso procurou minimizá-los.

No dia seguinte ao envio do requerimento do Bispo ao Presidente da Província, houve uma reunião da mesa diretora da Santa Casa da Misericórdia dirigida pelo próprio presidente José Bento de Araújo, onde o assunto foi discutido. Depois de um breve relato do ocorrido, basicamente como o conhecemos, surge uma informação que, a julgar pela conclusão do debate, certamente surpreendeu a todos daquela reunião, transcrevemos esse trecho da ata:

> O Exmº Snr. Provedor [o presidente da província], depois de haver comunicado a Meza que o Ministro protestante o procurara para explicar o seu procedimento em relação aquelle facto e reclamar uma area no Cemiterio própria para o enterramento dos cadaveres daqueles que professão a religião protestante apresentou um officio que lhe endereçou o Exmº Snr. Bispo Diocesano acerca da conveniencia de estabelecer-se aquela para as inhumações dos que se finarem fora do grêmio da Religião Catholica. Discutido o assunto pelos senhores presentes foi resolvido que ao Exmº Snr. Bispo se respondesse que a Santa Caza, nos termos de seu compromisso e regulamento do Cemiterio tomava as necessárias providencias no sentido de fazer manter em respeito os preceitos religiosos recomendáveis pelo Snr. Exmº o mesmo Bispo Diocesano.[257]

[257] Sessão Administrativa em 27 de março de 1888 - Livro de Atas da Santa Casa da Misericórdia do Maranhão – Arquivo Público do Estado do Maranhão

Assim, George Butler foi ao Presidente da Província "explicar o seu procedimento em relação aquelle facto e reclamar uma area no Cemiterio", ou seja, pedir nada mais que o cumprimento da lei. Todavia o aspecto decisivo no caso, que lançou a Mesa Administrativa da Santa Casa na indecisão de avançar em qualquer medida impeditiva contra o missionário e os protestantes, foi a informação que já havia o reconhecimento do Bispo sobre a "conveniencia" de se cumprir a lei. O mesmo Bispo que, após o acontecimento, solicita ao presidente da província "a fazer cessar este abuso", certamente não esperava que a concessão legal, a qual havia admitido como conveniente, seria o espaço normativo suficiente para encorajar o missionário norte-americano a realizar seguidamente, e "com ostentação", rituais de sepultamento de protestantes em cemitério católico.

A ousadia do ato de George Butler não é somente forçar a aplicação da lei, mas é sobretudo se utilizar das contradições e ambiguidades normativas para apresentar a sua religião como possível de ser compreendida e adotada pelos brasileiros – um espaço de liberdade possível e conscientemente utilizado, negociado, em prol da mudança social, tal qual nos ensinam os micro-historiadores (LEVI, 1992, 2005; GINZBURG, 1989; GROENDI, 1998).

Não por acaso, ele vai ao Presidente da Província para "explicar o seu procedimento" no enterramento, ainda que tivesse sido advertido dos tais "preceitos religiosos recomendáveis" pelo Bispo Diocesano. Estes são possivelmente uma referência a Provisão do Bispo de 27 de março de 1886 acionada pelo Capelão da Santa Casa no confronto pessoal com George Butler e seus seguidores fazendo-os "scientes que não podião ser toleradas naquele recinto manifestações contrarias ao rito da religião catholica"[258]. Na perspectiva do missionário estadunidense, tais proibições poderiam ser aplicadas às "seitas heréticas", mas não ao protestantismo. Assim, conforme o agenciamento que ele procura fazer dos códigos culturais e normativos, o protestantismo apresentava-se como concorrente legítimo ao catolicismo, exatamente por ser uma religião cristã tal qual seu opositor.

Portanto, inserindo-os numa continuidade discursiva com os debates nos jornais, é plausível compreender esses sepultamentos como uma resposta, não por palavras, mas em atos, aos artigos do padre Arthur Rocha no *Civilisação* questionando o fundamento cristão do protestantismo[259]. Estes documentos nos permitem ver como o missionário soube se aproveitar

[258] Sessão Administrativa em 27 de março de 1888- Livro de Atas da Santa Casa da Misericórdia do Maranhão – Arquivo Público do Estado do Maranhão

[259] Embora o clero não estivesse nem um pouco disponível para aceitar essa identidade cristã dos protestantes, tanto que a primeira reação oficial foi interditar a capela do Cemitério da Santa Casa "em consequência de ter o sr. Butler, ministro evangélico, feito ahi, segundo seu ritual, a encomendação do cadáver de uma mulher". *O Paiz,* 26 de março de 1888, p. 3

das contradições normativas e manipulá-las a seu favor para expor suas práticas rituais como religião legítima, tal qual o catolicismo. Evidentemente com resistências.

É bem provável que o peso do simbolismo deste comportamento ao evidenciar uma demanda de um grupo religioso minoritário por igualdade no espaço público, contribuiu pela opção de George Butler pelo enterramento no cemitério da Santa Casa e não no Cemitério dos Ingleses, uma opção viável pela proximidade da Santa Casa e não conflituosa, pois ali eram enterrados os protestantes estrangeiros.

A narrativa desse evento e de seus desdobramentos também nos permite refletir sobre a "transitoriedade dos laços sociais" (MACAGNO, 2014, p. 178). Aqui, é preciso estar atento para o esforço contínuo dos grupos de reforçarem a coesão através dos pequenos ou grandes ritos de agregação/separação, ante a contínua ameaça da traição.

É importante, então, ter em conta o que um embate pelo sepultamento em cemitério católico poderia significar para a família do morto. Possivelmente, renderia uma gratidão duradoura àquele ministro protestante, já que assim evitava-se de que um convertido à nova religião fosse sepultado distante dos túmulos dos familiares ou mesmo em terreno destinado aos indigentes. Isso é bem apropriado neste caso, por se tratar do cadáver de uma mulher, "rapariga de nome Amália... da casa do sr. dr. Paula Duarte"[260], como vimos, um dos principais líderes políticos deste momento de transição. Portanto, apesar do risco de retaliação, George Butler expressava um gesto a fim de consolidar a fidelidade e o apoio de um importante líder político.

Por outro lado, é necessário está atento para não tomar como universais e atemporais categorias próprias da política moderna (KUSCHNIR, 2007). O embate entre George Butler e o padre capelão aponta para o processo de gestação do domínio público entre o final do século XIX e início do XX, com a gradual passagem de atribuições da Igreja Católica para o Estado (registro de nascimento, óbitos, casamentos etc.). Exatamente por essa tonalidade ainda cinzenta sobre a definição de um espaço público, as ações do missionário não eliminavam o risco de uma reação oposta baseada na moral (valores culturais) de boa parte da população, possivelmente, até mesmo dos seus aliados brasileiros que poderiam estar interessados numa modernização material de tipo americana, mas não necessariamente nas formas políticas dessa modernização (república, democracia, estado laico).

A percepção do frágil apoio desses membros das elites – muitos arvorando-se intelectuais – pode ter contribuído para a omissão de George Butler em responder

[260] *Pacotilha*, 24 de março de 1888, p. 3

teologicamente pelos jornais à polêmica suscitada no *Civilisação*, já que não tinha o preparo suficiente. Se respondesse por escrito, disponibilizaria suas ideias ao sabor da crítica e correria o risco de perder o trunfo da identificação da religião protestante à racionalidade moderna – consequentemente, perder alguns aliados/simpatizantes. Esperou, então, o ano seguinte surgir para responder, não por palavras, mas com ações – através dos ritos de sepultamento em cemitério católico –, em defesa da legitimidade cristã do protestantismo e sua aliança com as forças modernizantes que reivindicavam a secularização dos cemitérios.

Esta, como outras ações do missionário protestante tornaram efetivas a secularização da sociedade maranhense pela apresentação da possibilidade de rompimento com a tradição religiosa. Os atos fúnebres dirigidos por George Butler no cemitério da Santa Casa desestabilizaram uma acomodação local dos poderes civis e eclesiásticos resultante das soluções conciliadoras entre o Estado e a Igreja Católica e/ou da não efetivação das normas de secularização dos cemitérios. Eles visibilizaram a reivindicação de um grupo religioso minoritário pela sua expressão legítima no espaço público e tornou concreta a luta por um espaço público laico, representado pelo direito ao lugar de descanso eterno.

Todavia, o ato audacioso do enterramento em cemitério católico não estava isolado de uma postura mais combativa de George Butler, a partir do início de 1888, utilizando-se mais frequentemente de espaços nos jornais. No mesmo relatório de junho deste ano em que narra o episódio do cemitério, ele apresenta sua estratégia:

> Desde janeiro, nossas publicações semanais no principal jornal diário desta cidade criaram bastante efervescência. Às vezes, a publicação é uma controvérsia com Roma; às vezes, um breve sermão e, às vezes, sugestivos versos da Bíblia ou notas do sucesso do trabalho missionário em outra terra. [261]

Encontrei algumas publicações favoráveis ao protestantismo, no jornal *Pacotilha*, a começar do dia 29 de janeiro, mas não são assinadas por George Butler, as assinaturas são "R." ou "A Reforma". Em fevereiro, tem-se semanalmente a publicação do folheto polemista "Três razões porque deixei a Igreja de Roma", do ex-padre Antonio Teixeira D'Albuquerque. Quem assina a publicação também é "R.". Logo, pelo perfil, periodicidade e cronologia das publicações, compatíveis com as que George Butler se refere no seu relatório, é bem provável que "R." seja seu pseudônimo.

---

[261] "Since January our weekly publications in the principal daily paper of this city have created quite stir. Sometimes the publication is a controversy with Rome; sometimes a short sermon, and sometimes suggestive verses from the Bible or notes of successful missionary work in the other land". *The Missionary*, junho de 1888, p. 227.

Apesar de se utilizar da imprensa, seus artigos não tratam das questões levantadas anteriormente pelo padre Rocha. São basicamente mensagens bíblicas, voltadas para a conversão dos leitores e não como forma de convencimento da superioridade racional da sua religião, tal qual fazia seu adversário desafiando-o a fazer o mesmo. E quando ataca o catolicismo, utiliza-se de textos de teólogos brasileiros como o livro de Miguel Torres, e desta vez, o ex-padre Antonio Teixeira.

Portanto, George Butler não teve inicialmente uma participação ativa na controvérsia religiosa pela imprensa; anônimos o fizeram em seu favor ou utilizou a voz de outros, republicando obras de polemistas protestantes. Todavia, sua presença e ações, sem dúvida, animaram ainda mais o debate local sobre o destino da relação Estado e Igreja e do lugar da religião na nova ordem em gestação. Butler não se lançou às polêmicas desta vez, mas outra será sua atitude após a proclamação da República, ocasião que vale uma análise à parte.

2.5. GEORGE BUTLER E OS SIGNIFICADOS DO "15 DE NOVEMBRO".

A notícia dos fatos ocorridos no dia 15 de novembro de 1889 na corte imperial chegou ao Maranhão provocando perplexidade, inação e conflitos. Não foi uma transição tranquila, nem sem derramamento de sangue. Entre os dias 15 e 18 de novembro, boatos disseminados e informações desencontradas chegavam à distante província do Norte levando à hesitação os grupos políticos e as forças de repressão. Enquanto isso, germinava uma rebelião de negros libertos, ex-escravos, desconfiados que o objetivo do novo regime era invalidar a Lei Áurea.

O alvo preferencial dos rebelados foi a redação do jornal republicano da capital. Então, no dia 17, "um rol de escravos libertos, percorrendo as ruas com a bandeira imperial e dando vivas a Princesa Isabel, tentou atacar o jornal *O Globo*, de Paula Duarte, insuflados pela notícia de que a República reimplantaria a escravidão" (LIMA, 2010a, p. 32). Um destacamento de onze praças do 5º Batalhão de Infantaria foi enviado para guardar a redação do jornal e os redatores Paula Duarte e Casimiro Junior, que ali se refugiavam receosos de uma eminente rebelião popular contra eles.

Desse encontro entre forças policiais e um povo tentando o empastelamento do jornal resultou alguns mortos[262] e muitos feridos. A narrativa que segue é do alferes Antonio Raimundo Bello, encarregado para comandar a guarda do jornal:

[262] A estimativa de mortos varia de dois a quatro entre os diferentes narradores.

> Com efeito, acto continuo uma enorme multidão de homens armados de revolwers, paos, pedras e garrafas, começaram a encher as ruas, proferindo gritos sediciosos que disparando tiros de revolwer arremessavam também projectis contra a força e como tentassem aproximar-se com o fim sem duvida de invadir o edifício do jornal, intimei-os à fazer alto recommendando-lhes prudência e ordem e pedindo que se dispersassem, ao que não obedeceram, dei então ordem às praças que dessem alguns tiros para o ar, com o fim de intimida-los, mas como supposessem os amotinados terem sido os tiros de pólvora secca, como em gritos o declaravam arremessando se contra a força, maltratando as praças e ferindo cinco d'ellas; e convencido de que a pequena força de que dispunha ia ser esmagada pela multidão dos revoltosos que era extraordinariamente grande, ordenei uma descarga à balla, resultando cahirem três mortos e alguns feridos.[263]

O caso entrou na memória popular e na escrita dos historiadores maranhenses como "O Massacre de 17 de Novembro". Entre as diferentes narrativas deste acontecimento, a de cores mais vivas é fornecida pela literatura, na obra *A Nova Aurora*, publicada em 1913 por Astolfo Marques, um literato negro, à época membro e um dos fundadores da Academia Maranhense de Letras (1908). Embora ficcional, a narrativa e os personagens da trama guardam uma notável proximidade com os relatos das fontes históricas.

A dupla dedicatória do livro explicita as contraditórias adesões e engajamentos do autor (entre a elite intelectual republicana e as causas dos ex-excravos), bem como as oposições dos personagens que protagonizaram o acontecimento histórico: "À memoria dos republicanos históricos no movimento adezionista do Maranhão à proclamação da Republica: Paula Duarte, Souzandrade, Izaac Martins e Satyro Farias"; e na página seguinte: "Homenagem à memoria dos populares que tombaram mortos em defesa da cauza monárquica".

É de Astolfo Marques ainda uma singular interpretação, talvez um tanto idealizada pela forte presença dos ex-escravos no movimento, de que a transição para a República no Maranhão, diferentemente do resto do país, não foi feita com o povo simplesmente "bestializado": "Estava feita a implantação do rejimen republicano, sob o batismo lustral do sangue do povo, passando o Maranhão á história como a única província heróica que, dentre as vinte, opusera ternaz rezistencia, pelas armas, ao derruimento súbito da nobre dinastia" (MARQUES, 1913, p. 66).

Um dos alvos da revolta, o advogado Casimiro Júnior, feito depois Chefe da Segurança do governo provisório republicano no Maranhão, em uma narrativa posterior aos distúrbios, publicou vários artigos denunciando a conivência das autoridades monárquicas por trás do povo rebelado, em uma clara demonstração do clima de incertezas, acusações mútuas e conflitos entre as autoridades da província:

---

[263] *O Globo* de 27 de novembro de 1889, p. 3

> Por espaço de dois dias a população foi senhora da cidade. As autoridades policiaes impassiveis assistiam a toda sorte de violencias, sem um protesto ao menos. O chefe de policia mandou até um dos seus empregados – o sr. Aragão Neves – dizer à typographia do Globo que não respondia pela minha vida e pela de Paula Duarte. [264]

O texto expressa a desconfiança dos novos governantes republicanos de que os negros rebelados no dia 17 de novembro teriam sido insuflados por políticos do Partido Liberal ressentidos de terem sido retirados do poder com a Proclamação da República. Após a adesão do Maranhão à República, no dia 18 de novembro, seguiu-se a repressão comandada por Casimiro Junior[265]. Esta justificou-se como reação ao perigo da restauração monárquica, não se restringindo ao esmagamento da revolta popular, de maneira que alcançou também membros das elites políticas de diferentes matizes, monarquistas, liberais e conservadores: "Casimiro Júnior, Chefe de Polícia, promoveu verdadeira caçada aos 'inimigos do regime', submetendo-os a pranchadas e palmatoadas e mandando raspar-lhes as cabeças" (LIMA, 2010a, p. 34).

As perseguições incluíam desde prisões e ameaças de fuzilamento até demissões. A instabilidade era tanta que cerca de 85 cidadãos abaixo-assinaram – arriscando-se a também serem alvo de perseguições – um pedido de anistia pela imprensa ao "cidadão Chefe de Segurança do Estado do Maranhão":

> Existem, porém, entre nós espíritos tímidos que se arreceiam do novo regimen persuadidos de que os tumultos que, infelizmente tiveram logar lhes tiraram as garantias da vida, liberdade e segurança. Havendo talvez no primeiro momento mal acceito a transformação politica que se operou no Brazil, por bem lhe não haverem compreendido o alcance social, tremem de que os actuaes poderes constituídos lhes façam crime d'esse primeiro momento. [...]
> Em todos os paizes onde a revolução convulsiona as massas populares, sempre que a ordem se restabelece, resolvem os poderes publicos constituidos conceder uma geral annistia, afim de sufocar todos os maos intentos que as paixões políticas fazem nascer.[266]

---

[264] A força da Especulação. *O Globo*, 20 de dezembro de 1889, p. 2

[265] No artigo *Tempo e Melancolia: república, modernidade e cidadania negra nos contos de Astolfo Marques (1876-1918)*, Matheus Gato de Jesus (2012, p. 133) narra o episódio da prisão de Prazeres de Freitas, um abolicionista negro preso por fazer críticas à junta provisória no Teatro São Luís, e o diálogo que este teve na prisão com Paula Duarte (diálogo que se tornou anedota popular no início da República no Maranhão). Quando interrogado, Freitas iniciou sua defesa com a frase "Eu pensei...", no que imediatamente Paula Duarte interrompeu dizendo "Já viste negro pensar? És besta, negro, roubaste de autores e vais para a cadeia!... Casimiro [o chefe de polícia], quando ele te definir o que é pensamento, solta-o". Para Matheus Gato (2012, p. 135) "o incidente expunha em primeira hora o modo pelo qual as aspirações de liberdade, igualdade e fraternidade despertadas pela Abolição da Escravidão e o fim da Monarquia foram imediatamente frustradas pela clivagem social e racial da cidadania no país." Com efeito, o episódio deixa claro que os republicanos que chegaram ao poder no Maranhão (entre eles um dos principais aliados do missionário George Butler), eram parte da elite escravocrata que desejava sobretudo manter a maioria da poulação (negros e mestiços) alijadas de direitos civis e de participação na República.

[266] *O Globo*, 26 de novembro de 1889, p. 3

Após a confirmação da Proclamação da República vinda da corte e negados os primeiros boatos de uma contrarrevolução monárquica, deu-se a instalação do governo provisório no dia 18 de novembro. Composta de membros do exército, do partido conservador e de um "republicano histórico", Paula Duarte, a junta do governo provisório, em quase um mês no exercício do poder, tomou medidas que aumentaram as desconfianças, as perseguições e os conflitos no interior das elites políticas. A instabilidade foi a tônica dos primeiros meses da República no Maranhão, e nem a nomeação do novo governador pelo governo central foi capaz de restaurar a tranquilidade. Em meio aos conflitos, a questão da separação da Igreja-Estado tornou-se um dos combustíveis da crise.

Dos sete membros do governo provisório há dois atores políticos fundamentais nesses tempos de transição e crise, o presidente da Junta Governativa, o coronel João Luís Tavares, comandante do 5º Batalhão e Paula Duarte, uma espécie de mentor e orador principal do novo governo. Ambos, como sabemos, tinham suas esposas filiadas à Igreja de George Butler. O governo provisório, no dia 06 de dezembro, decretou a "liberdade de culto no Maranhão", fazendo do Maranhão o primeiro estado a tomar tal medida, quando ainda o governo central estudava como fazê-lo:

> Attendendo, finalmente, a que a liberdade de culto e religiões carece da maior expansão e resume em si uma das mais formaes aspirações da Republica, [a Junta do Governo Provisório] resolve decretar o seguinte: É garantido neste Estado o direito de reunião, e nesta a livre enunciação do pensamento politico ou religioso de cada um, sem outro limite senão a ordem e a moral publica. [267]

O decreto citado acima foi revogado junto com todas as outras medidas da Junta do Governo Provisório, pelo novo mandatário do estado nomeado pelo governo central, Pedro Augusto Tavares Junior. Todavia, cinco dias depois de revogar as medidas do governo anterior, no dia 23 de dezembro, estabeleceu novo decreto determinando a liberdade de culto e a extinção dos subsídios à Igreja Católica:

> Considerando que a liberdade de consciencia é uma das maximas fundamentaes do regimen republicano; Considerando que é da essência desse immortal direito do pensamento e da razão a perfeita e a mais completa igualdade dos diversos cultos; e Considerando que este Estado não pode nem deve demorar a declaração do salutar princípio e a sua sincera aplicação. Resolve: Art. 1º É reconhecido e garantido a todas as seitas e religiões o pleno exercicio dos seus cultos, podendo edificar os seus templos com a forma interior e exterior que bem convier ou parecer aos interessados, salva qualquer futura deliberação dos poderes federaes a respeito. Art. 2º Fica desde já extinctos os subsídios até hoje prestados ao Asylo de Santa Theresa e ao Seminario

[267] *O Globo*, 7 de dezembro de 1889, p. 3.

> [...]. Art 3º Fica igualmente extincta a verba – Culto Publico – e suspensos quaisquer pagamentos [...]. Art. 4º São dispensados dos seus empregos ou comissões os padres e sacerdotes [...]. [268]

A medida do governador gerou rápida reação dos ministros do governo central, Aristide Lobo, ministro do interior, e Rui Barbosa, ministro da fazenda, como se percebe pela troca de telegramas[269]:

> Rio, 24. – Governador do Maranhão. – O governo federal não pode aprovar os vossos últimos decretos sobre matéria religiosa. Deveis sustar imediatamente a execução dos vossos decretos attinentes a este assumpto [...]. Temos interesses geraes que atender n'esta matéria. Aguardai instrucções posteriores. Cumpri o que vos determino. – Ministro do Interior.

> Rio, 24. – Governador. – Com espanto recebemos hoje notícia seu acto decretando separação Egreja estado no Maranhão [...]. Reflita V. Ex. gravidade enorme deste precedente e suas consequências, se outros Estados seguissem exemplo. Liberdade de Cultos estará decretada poucos dias. Mas separação Egreja simples medida interesse politico cuja solução envolve responsabilidade federal [...]. Ruy Barbosa.

Em seguida, vem a enérgica resposta do Marechal Deodoro: "Rio, 24 – governador – Anulle seu decreto negócios eclesiásticos; medida extemporânea, inconveniente; trata-se organisar projecto lei separação igreja estado modo aconselhado prudencia actualidade. – Deodoro."

No dia seguinte, Pedro Tavares justificava-se, respondendo ao Rui Barbosa, não sem uma certa ironia, usando a mesma frase "Com espanto recebi...", que este iniciara seu telegrama:

> S. Luis, 25. – Dr. Ruy Barbosa, ministro das finanças [...]. Com espanto recebi telegrama de V. Ex. no qual diz que separei Igreja do Estado. Queira lêr com atenção o meu decreto em sua integra. Declarei e garanti unicamente a liberdade de cultos. No decreto suspendi subsídios e subvenções onerosas ao orçamento d'este estado [...]. O meu acto foi bem recebido aqui e ainda não ovi uma reclamação contra elle.

Pedro Tavares argumentava que seu ato legislativo não significava a separação Igreja do Estado, apenas a liberdade de cultos e a liberdade para outras religiões construírem seus

---

[268] *O Globo*, 23 de dezembro de 1889, p. 3

[269] Em 28 de janeiro de 1890, na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, o ex-governador do Maranhão Pedro Tavares Junior publicou os telegramas trocados com as autoridades do governo federal entre 23/12/1989 e 08/01/1990, como "methodo novo nas lutas e discussões políticas entre nós", dizendo-se "victimado pelo arbítrio e pela precipitação dos que se assenhorearam dos destinos do paiz e hoje regem esses destinos com as sem ceremonias do primitivo direito dominical romano". As citações a seguir foram retiradas da: *Gazeta de Notícias*, 28 de janeiro de 1890, p. 3.

templos. Afirmava ainda que os artigos da lei relativos às instituições religiosas subvencionadas tratavam de matéria orcamentária de exclusiva competência do governo do estado, cuja carência financeira fazia necessário desonerar os cofres públicos dos subsídios à Igreja Católica. Por sua, vez, os ministros do Marechal Deodoro aconselhavam ao governador para ter prudência e a revogar a medida, alegando tratar-se de matéria de interesses gerais ou de "interesse político de responsabilidade federal", e deixando entrever que o governo estudava a melhor maneira de fazer a separação sem ferir demasiadamente os interesses da Igreja.[270]

Com efeito, não demorou muito a vitória dos partidários da separação, apesar da insistência de Pedro Tavares que não retrocedeu do ato. Quatro dias depois da medida ser considerada "extemporânea" e "inconveniente" pelo Marechal Deodoro, ele ordenou ao ex-presidente da ex-junta governativa, Tenente-coronel João Luiz Tavares, um dos desafetos do novo governador, que anulasse o decreto. Este fez publicar n'*O Globo* a seguinte ordem: "Em virtude de ordem telegráfica do cidadão marechal Manoel Deodoro da Fonseca, n'esta data faço publica a annullação do decreto do Governador d'este Estado, separando a Igreja do Estado."[271]

Antes disso, o governador Pedro Tavares Júnior chegou a telegrafar para Deodoro para explicar sua medida "de acordo com o princípio liberal e democrático da liberdade de cultos", mas não foi atendido, no que terminou por dizer, como tantos outros decepcionados com os rumos da "revolução": que não era esta a República com que sonhara[272]. Desautorizado pelo governo federal, restou-lhe pedir exoneração, deixando o cargo já nos primeiros dias de janeiro de 1890 (LIMA, 2010a, p. 37).

O periódico católico *Civilisação*, no dia 04 de janeiro, saudou a intervenção do Marechal Deodoro anulando o decreto. A posição do jornal foi defender que tal medida só poderia ser tomada por uma Constituinte, também questionou o porquê de tal urgência em decretar a separação e criticou o fato do Maranhão ser "uma excepção sem motivo plausivel", onde se "nivelasse o Catholicismo com as seitas mais extravagantes". Por fim, o editorial, em tom um tanto ameaçador, deixa claro o entendimento da hierarquia católica sobre a matéria: "A boa política aconselha que se mantenha os direitos do Clero, cuja influência no seio da sociedade brazileira é maior do que se pensa". E conclama os católicos a "protestar contra a espoliação dos privilégios, de que justamente gosa a Igreja Catholica"[273].

---

[270] *Gazeta de Notícias*, 28 de janeiro de 1890, p. 3
[271] *O Globo*, 28 de dezembro de 1889, p. 2
[272] Na verdade, a frase de Pedro Tavares foi "a minha República está longe de se parecer com esta", que pode ser entendida como uma paráfrase da famosa frase dos republicanos decepcionados com o novo regime no Brasil. *Gazeta de Notícias*, 28 de janeiro de 1890, p. 3
[273] *Civilisação*, 4 de janeiro de 1890, p. 1

Em artigo de despedida ao ex-governador, Pedro Tavares, no dia 08 de janeiro de 1890, o jornal *O Globo* acrescenta à celeuma com o governo central uma trama de bastidores que trabalhou para a queda do ex-governador: "Tramou-se na sombra contra s. exc; e os tramas iniciados nas sachristias tiveram êxito momentâneo"[274].

Dois dias depois de publicar seus telegramas, no dia 30 de janeiro, Pedro Tavares Júnior deu a sua versão sobre os fatos que o levaram a pedir a exoneração do cargo. Fez publicar um artigo na *Gazeta de Notícias* no qual parece atribuir a trama de sua demissão a outros autores, os membros da ex-junta governativa, especialmente a João Luiz Tavares a quem "incontestavelmente cabe a principal responsabilidade d'esses desmandos"[275], como uma espécie de retaliação pela anulação das medidas da junta.

Entre as medidas anuladas estava o decreto de 06 de dezembro. Quanto a este, Tavares Junior considerou que "decretava a liberdade de cultos e *ilegalmente* a separação da Egreja do Estado, visto como entrava pelo orçamento geral e extinguia as côngruas dos parochos, etc."[276] Todavia, reeditou com nova feição a medida em virtude, não exatamente das suas convicções positivistas ou republicanas, mas das pressões que recebeu:

> No Maranhão, sabe-se, não existe espirito religioso ou clerical. O que existe lá, é uma numerosa communhão protestante, composta em sua grande maioria, segundo ouvi dizer, de brasileiros e estrangeiros distinctos, porque são laboriosos e moralisados. Com a promulgação do meu decreto anulando os actos da junta, nos quaes estava comprehendido esse sobre liberdade de consciencia, eis que se me enche o palácio de comissões protestantes, para inquirirem das minhas intenções, e communicarem-me que as igrejas já haviam feito para os Estados Unidos do Norte encomenda do material para seus templos.[277]

Segundo Pedro Tavares Junior, portanto, havia no Maranhão uma "numerosa communhão protestante" composta de "brasileiros e estrangeiros distinctos" que eram também "laboriosos e moralisados", adjetivos que mostram o quanto o ex-governador os via como operantes na expansão da fé protestante e de comportamento distinto dos demais protestantes imigrantes que talvez tivera conhecido na corte. Estes protestantes foram recebidos no palácio governamental e reivindicaram a manutenção do seu direito de "liberdade de consciência". E por já terem feito encomenda aos Estados Unidos para seus templos, achou, Tavares Junior, por bem "não arrancar a uma comunhão religiosa um direito sagrado, que regular ou irregularmente

---

[274] *O Globo*, 8 de janeiro de 1890.
[275] *Gazeta de Notícias*, 30 de janeiro de 1890, p. 3
[276] Ibid., grifo do autor.
[277] Ibid.

lhe havia sido conferido e em cuja posse ella já se achava!"[278]. Essa foi a justificativa que ele ofereceu ao público por ter reeditado o decreto de "liberdade de cultos" e não ter retrocedido apesar da ordem do imperador; uma justificativa mais vinculada à política local do que à ortodoxia ou fidelidade ideológica.

Essa percepção que têm os observadores contemporâneos a respeito do trabalho da "sombra", ou dos bastidores, de interesses religiosos agindo por trás do palco da política, permite-me afirmar que as idas e vindas da legislação de separação Igreja-Estado no Maranhão tenha sido, em grande parte, resultado das disputas de católicos e protestantes pela influência sobre as autoridades da província.

Há indícios de que a relação estreita dos membros da junta provisória com o protestantismo e os protestantes tenha contribuído para a primazia da medida "extemporânea" (como disse o marechal Deodoro), no Maranhão. Os relatórios de George Butler indicam que ele e outros protestantes estavam diretamente envolvidos com a questão. Escrevendo em Janeiro de 1890, o missionário diz: "Nós temos ficado algo extremamente ansiosos com o projeto de lei da Liberdade de Culto, pois envolve a permanência ou a demissão dos cargos governamentais de um bom número de pessoas da nossa Igreja e amigos"[279]. Portanto, o missionário norte-americano afirma que a questão da "Liberdade de Culto" era o ponto crítico da manutenção ou não nos cargos públicos de um bom número de fiéis da Igreja e amigos, o que denota que eles atuavam no novo governo em defesa dessa matéria, ainda que os colocassem numa posição delicada caso houvesse uma reviravolta nas relações de poder.

A importância da disputa entre católicos e protestantes pela definição da legislação de separação é também uma compreensão compartilhada por George Butler. No mesmo relatório escrito em janeiro de 1890, ele diz ter assegurado $1,500 (mil e quinhentos dólares) para ajudar um amigo do evangelho a comprar uma imprensa e, ao mesmo tempo, evitar que caísse nas mãos do "partido católico". Em seguida diz ter recebido do editor o seguinte telegrama: "Janeiro 10. A igreja foi separada do estado, igualdade de cultos proclamada, e subversão [*sic*] (subsídio) para qualquer religião proibida. Parabéns. Duarte"[280]. Fica claro que o amigo do evangelho era Paula Duarte e que o interesse da ajuda era fazer apologia da separação Igreja-Estado no jornal, daí o esforço de evitar que o maquinário caísse nas mãos do clero.

---

[278] Ibid.

[279] "We have been somewhat sorely anxious about the Liberty of Worship bill, as it involves the permanence in or dismission from government offices of a good number of our church people and friends". *The Missionary*, abril de 1890, p. 151

[280] "January 10. The church was separated from state, equality of worships proclaimed, and subversion (subsidy) to any religion prohibited. Congratulations. Duarte". Ibid.

Mas este telegrama também possibilita alguns questionamentos: por que teria Paula Duarte parabenizado George Butler pelo decreto de separação do governo central? Seria apenas por ter sido ele e o protestantismo beneficiados com a medida? Ou seria o reconhecimento de que George Butler tinha trabalhado pela lei de separação no Maranhão?

O indicativo do grau de seu envolvimento pode estar em outro artigo de George Butler, na mesma edição da revista *The Missionary*, no qual faz uma narrativa e interpretação dos acontecimentos do dia 15 de novembro no Brasil. Ao final, ele dá a entender que esteve envolvido com a promulgação das leis de separação revogadas por Deodoro: "O Estado do Maranhão tentou tomar a frente na separação da igreja e estado, mas o governo central revogou e rescindiu nossa ação"[281].

O decreto nº 119-A do governo central de 07 de janeiro de 1890 foi promulgado garantindo a separação Igreja-Estado, com a igualdade entre as religiões como defendiam os republicanos e positivistas ortodoxos[282], e sem "privilégios" para a Igreja Católica, ou seja, nos moldes da legislação ensaiada primeiramente no Maranhão. É possível interpretar o telegrama de Paula Duarte como reconhecimento de que George Butler, os protestantes ("povo da nossa igreja") e seus aliados ("amigos do evangelho") haviam trabalhado por aquela formatação da legislação. Não por acaso, Paula Duarte vai além da simples informação sobre o decreto de separação Igreja-Estado, descrevendo a forma como se deu, com igualdade de cultos e proibição dos subsídios para qualquer religião, e finaliza parabenizando George Butler.

Tudo isso demonstra que a legislação de separação entre a Igreja e o Estado no Maranhão não foi só resultado da disputa dos republicanos anticlericais e positivistas ortodoxos contra os clérigos católicos, mas há também um importante papel desempenhado pelo grupo protestante, agindo, como atualmente falamos, tal qual um grupo de pressão. Portanto, é também como uma disputa de bastidores entre católicos e protestantes que se deu o processo

---

[281] "The State of Maranham tried to take the lead in separation of church and state, but the central government overruled and rescinded our action*"*. *The Missionary*, abril de 1890, p. 134.

[282] Conforme José Murilo de Carvalho (1990, p. 22), na transição para o novo regime havia três modelos disponíveis de República para os republicanos brasileiros, "dois deles, o americano e o positivista, embora partindo de premissas totalmente distintas, acabavam dando ênfase a aspectos de organização do poder. O terceiro colocava a intervenção popular como fundamento do novo regime, desdenhando os aspectos de institucionalização". Havia entre os próprios positivistas os ortodoxos do grupo de Laffitte "que não aceitavam o parlamentarismo adotado pela Constituição Francesa de 1875 e se impacientavam com a demora no rompimento das relações entre a Igreja e o Estado e com a timidez das politicas educacionais [...], ainda adotavam a ideia da ditadura republicana desenvolvida por Comte"; enquanto os heterodoxos do grupo de Littré "aceitava o parlamentarismo [...], e admitia compromissos em torno de questões importantes, como o das relações entre Estado e Igreja, em nome do oportunismo – isto é, em termos positivistas, em nome da necessidade de aguardar o momento sociológico adequado para intervir". Havia ainda uma variante nessas duas vertentes introduzida por Comte após 1845, onde "os elementos religiosos passaram a predominar sobre os aspectos científicos, o sentimento foi colocado acima da razão, a comunidade foi sobreposta ao indivíduo" (CARVALHO, 1990, p. 20,21).

de formalização da laicização do Estado em suas primeiras tentativas ocorridas no Maranhão. De certa maneira e de forma não planejada, devido a maneira como os principais atores políticos locais se entrelaçavam aos conflitos entre protestantes e católicos, o Maranhão foi uma espécie de balão de ensaio à legislação federal de separação Igreja-Estado[283], publicada apenas dez dias após a revogação dessa lei no Maranhão.

É importante lembrar que não havia uma clareza na forma como se daria a separação da Igreja e do Estado. A formatação da lei de 07 de janeiro de 1890 se deu em menos de dois meses após a proclamação, e as normas maranhenses de dezembro foram as primeiras aparições legislativas cujo formato expressava uma ideologia mais radical do Estado laico (em comparação com as propostas católicas de preservação dos seus privilégios). É certo que foram fundamentais o anticlericalismo de muitos republicanos e a ortodoxia dos positivistas que se instalaram no poder tanto no Maranhão quanto na esfera federal, mas é interessante perceber que essa configuração da laicização – de liberdade religiosa, sem subsídios para a Igreja Católica – era também uma demanda dos protestantes.

Por outro lado, as fontes nos permitem perceber que essa reinvindicação dos protestantes não era exatamente por seu fervor às formas estatais modernas ou amor pela igualdade, liberdade e democracia, mas por interesses bem mais conservadores em relação ao tradicional papel da religião na sociedade, como se vê bem num artigo intitulado *O 15 de novembro* escrito por George Butler para a revista *The Missionary*.

No início de 1890, o missionário resolve, assim como outros colegas seus espalhados pelo Brasil, explicar para os leitores das Igrejas estadunidenses o que havia ocorrido no Brasil. Ele inicia o texto lamentando a notícia da instalação de uma Universidade Católica na capital, Washington D. C., no dia 15 de novembro de 1889: "Plantar bem no coração de uma nação protestante livre, uma universidade Romana, aliás, o símbolo da escravidão mental e política, é algo que não é facilmente esquecido"[284]. E deseja compensar esta notícia com as seguintes observações sobre o mesmo 15 de novembro no Brasil:

> Se os amantes da Liberdade Cristã deploram o avanço do papado em Washington, no Brasil eles se regozijam com grande e excessiva alegria pela queda do poder

[283] É interessante perceber que embora o decreto 119-A (cuja redação deve-se principalmente a Ruy Barbosa) tenha se inspirado na Constituição dos Estados Unidos, a sequência temática dos seus dispositivos se assemelham a estrutura da redação do decreto emitido pelo governador do Maranhão, Pedro Tavares Júnior: iniciando pela garantia da liberdade de consciência; em seguida, estabelece a igualdade de cultos garantindo aos fiéis que não sejam molestados e termina com os dispositivos que expressam o desejo de extinção do padroado. Para uma análise do decreto 119-A, ver Giumbelli, 2002.

[284] "To plant in the very heart of a free Protestant nation a Romish university, *alias*, the symbol of mental and political slavery, is something not easily forgotten". *The Missionary*, abril de 1890, p.134.

> monárquico e papal. Nós estamos plenamente conscientes de que a vitória não é completa, mas é inevitável que virá. [285]

Mas o que seria a inevitável vitória completa? Certamente este texto fora escrito antes do decreto de separação promulgado em 07 de janeiro de 1890, pois ao final do texto George Butler deixa claro o que seria: "Tanto quanto eu percebo, está próximo as notícias de separação da Igreja e do Estado – a igualdade de religiões"[286].

Inicialmente, esse texto me pareceu paradoxal. Como George Butler pode desejar a liberdade religiosa e igualdade de religiões no Brasil, mas rejeitar o mesmo para sua terra natal? Será que isso não lhe parecia francamente contraditório? Todavia para a lógica do missionarismo de Butler, assim como para outros missionários e muitos dos seus leitores protestantes estadunidenses, catolicismo e liberdade eram conceitos antitéticos, o catolicismo era (e tinha que ser representado como) "símbolo da escravidão mental e política". Por isso os "amantes da Liberdade Cristã deploram o avanço do papado" no coração de uma "nação Protestante livre", enquanto se regozijam com a queda da monarquia e do papado no Brasil. Na perspectiva do missionário, a proclamação da República abria caminho para a "vitória completa" das missões protestantes, pois estas, enquanto minoria religiosa, defendiam a igualdade de religiões, e esta conquista se vislumbrava "inevitável".

Contudo se seguimos a linha de raciocínio do missionário, calcada na rejeição à liberdade e igualdade entre católicos e protestantes na sua terra natal, de fato, a igualdade de religiões não poderia ser o objetivo final das missões protestantes. Sua esperança pela igualdade de religiões não era um fim em si, mas um meio para deixar o espaço público livre de restrições legais e possibilitar a realização do projeto protestante de hegemonia sobre a sociedade.

Em outras palavras, o discurso republicano de secularização da esfera pública, de laicização que deveria tornar o Estado neutro em matéria religiosa, e da igualdade das religiões, existente nas disputas pela reconfiguração do espaço público ante a eminente queda da monarquia, foi convenientemente encampado pelos missionários e demais protestantes no Brasil como um meio para obter a realização de um projeto de maioria: sua hegemonia sobre o espaço público na nova ordem política republicana.

---

[285] "If lovers Christian liberty deplore the advances of the papacy in Washington, in Brazil they rejoice with great and exceeding joy over the loss of monarchical and papal power. We are fully aware that the victory is not complete, but it will inevitable come". *The Missionary*, abril de 1890, p.134.

[286] "Just as I close, the news comes of the separation of church and state – the equality of religions". *The Missionary*, abril de 1890, p.135.

Esse projeto de maioria aspirado pela minoria protestante estava bem claro para a Igreja Católica. E este é um aspecto que deve ser considerado quando examinamos o discurso do clero católico nesse momento de indefinições após a proclamação e de conformação do espaço público republicano. Pois se a separação era dada como certa – e há muito até mesmo desejada por setores do clero como uma forma de obter a autonomia perante o regalismo imperial –, os esforços do discurso clerical concentrou-se em salvaguardar a primazia da Igreja Católica sobre a sociedade e o Estado, na condição de religião da "alma nacional", da maioria, dos "costumes" e da "tradição" brasileira, em vista das ambições de seu principal concorrente no campo religioso, o protestantismo.[287]

As fontes deixam claro que a concorrência com o protestantismo não estava ausente das preocupações do clero na formatação que ele procurava dar ao novo regime republicano. É importante perceber que logo após os decretos do Maranhão, as reações do clero local não foram tanto contra a separação do Estado e da Igreja Católica. O principal temor dos primeiros discursos católicos era o perigo do nivelamento "com seitas extravagantes". Contra isso, inclusive, lançou mão de metáforas eloquentes:

> Um catholico, verdadeiramente amigo de sua Religião, e que ama a Igreja como sua mãe, poderá concorrer para vel-a na mesma situação [deteriorado] do protestantismo, do judaísmo, do mahometismo? Perguntamos ainda: um filho que preza sua mãe, que a vê honrada de todos, rodeada de veneração e privilégios, pode querer que ella seja despojada desta veneração e privilegios, e posta no nivel das mulheres perdidas sob pretexto de igualdade entre todas?[288]

A analogia entre as "mulheres perdidas" e a "situação" do protestantismo, do judaísmo e do mahometismo é significativa. Como, dentre estas religiões, era o protestantismo o que tinha maior presença e afã proselitista no Brasil daquele período, deixa-se evidente ser ele o perigo real (ou mais imediato) para que a "mãe" da sociedade brasileira viesse a ser desprestigiada.

Após a promulgação do decreto de separação do governo central, a *Civilisação* saiu com outro editorial, ainda mais contundente na afirmação de que o decreto foi fruto de uma pressão das "seitas enraizadas no Brasil" (uma referência clara ao protestantismo), e de que estava em jogo não uma abstrata ideia de liberdade ou igualdade religiosa, mas uma luta pela hegemonia política e ideológica sobre a sociedade:

---

[287] *Civilisação*, 04 de janeiro de 1890, p. 1
[288] Ibid., p. 2

> Se as seitas, que sitiaram o governo provisório, e dele arrancaram o Decreto de separação da Igreja do Estado, não conseguirem a ruína da Religião Catholica por meio da fome, não se esquecerão de outras medidas opressoras, e fabricarão novas cadeias para tolher-lhe o movimento progressivo. A lucta será então medonha e produzirá nas consciencias delicadas angustias, que a pena é impotente para descrevel-as antecipadamente.[289]

Portanto, se para o olhar da hierarquia católica a proposta dos republicanos e positivistas ortodoxos por um espaço público laicizado (sob a fórmula "religiões livres no estado leigo"), vitoriosa naquele momento, favorecia os protestantes, sendo eles próprios seus articuladores, o clero católico deveria colocar uma alternativa clara a empunhar nas próximas batalhas. Seus discursos propuseram, então, como contraponto, a formação de um espaço público moderadamente laicizado, no qual a Igreja Católica apropriava-se da autonomia perante o poder político e, ao mesmo tempo, deveria manter os seus privilégios perante outras religiões. Em suma, liberdade, mas sem igualdade. Foi essa a tônica da luta do clero católico, liderado pelo agora Bispo Primaz D. Antonio Macedo Costa, nos debates do projeto de Constituição em 1890/1891.

Essa luta da Igreja pela liberdade sem igualdade durante as primeiras definições da constituição republicana já é bastante conhecida na historiografia, só é surpreendente que os analistas não deram muita atenção ao papel dos protestantes[290] – uma vez que era o principal concorrente da religião majoritária e possuía seu projeto de hegemonia sobre a sociedade a ser efetivado após a proclamação da República –, exercendo pressão sobre os agentes do estado republicano recém instalado e reivindicando a adoção de uma fórmula de organização do espaço público republicano de igualdade entre as religiões. Uma fórmula concorde, é verdade, com as convicções de boa parte dos homens que chegaram ao poder em 15 de novembro, nem por isso uma fórmula unânime e incontestável, mas que saiu formalmente vitoriosa[291], restando ainda ao historiador deslindar os caminhos dessa vitória e o modo como efetivamente ocorreu.

---

[289] *Civilisação,*13 janeiro de 1890, p. 2.

[290] Predomina uma interpretação deste processo como uma disputa e negociação entre republicanos, prositivistas ortodoxos, anticlericais e o clero ultramontano, ver Moura e Almeida (1990), Carvalho (1990), Azzi (1976b), Bruneau (1974). Mais recentemente alguns autores tem destacado a importancia dos protestantes na conformação do espaço público republicano nos anos iniciais do novo regime, ver Giumbelli (2002, 2003), Cunha (2017).

[291] Segundo Ducan Reily (2003, p. 224, 225), o decreto nº 119-A estabeleceu a extinção do padroado e a garantia da "plena liberdade religiosa", situação que não foi "aceita passivamente pelos católicos, os quais, de tempos em tempos, pressionavam em seu favor – atitude interpretada pelos protestantes como quebra do princípio de separação entre Igreja e Estado". É conhecido que embora a Igreja Católica não obtivesse privilégios formais pela Constituição de 1891, na prática, as relações com o Estado Republicano tenderam à acomodação dos interesses da Igreja. Em muito contribuiu para isso uma legislação pouco precisa dos limites e do lugar da religião no novo regime. Nesse sentido, mais recetemente, alguns autores (GIUMBELLI, 2002; LEITE, 2011) tem destacado, que o próprio texto constitucional de 1891, no campo doutrinário (do debate entre os juristas da época) permitia interpretações distintas, indefinições e dubiedades quanto a laicidade do Estado brasileiro possibilitando a

Esta pesquisa sobre a vida desse obscuro missionário norte-americano, as suas ações e de seus aliados, nesse momento capital da formação republicana, numa área às margens do centro de decisões do país, poderia parecer alheia a qualquer relação com a definição dos rumos macro-processuais da relação Igreja-Estado. Todavia quando compreendemos essa biografia inserindo-a no contexto de suas relações com agentes políticos que tiveram a primazia de elaborar e tentar uma lei de separação (produzindo uma norma assentada nos mesmos princípios da liberdade e igualdade religiosas em que se daria a separação constitucional da Igreja-Estado no Brasil), ela surge como uma contribuição importante para o entendimento deste processo.

Em outros termos, a vida de George Butler, nesta conjuntura, permitiu-nos vislumbrar elos entre o nível micro e macro, isto é, o papel de um agente religioso e de seus aliados na conformação do espaço público laico, fornecendo uma experiência, um referencial normativo de separação Igreja-Estado e uma mostra da repercussão do clero. Nesse sentido, reencontramo-nos com um dos objetivos gerais dos estudos micro-históricos, o de "discernir [...] o papel ativo do indivíduo que antes parecia simplesmente passivo ou indiferente" (LEVI, 1992, p. 160); reencontramo-nos com a importância do estudo microssociológico e das microrrelações como forma de perceber os indivíduos não apenas como receptores de transformações macrossociológicas, mas como agentes de transformações duradouras na sociedade.

2.6. UM ROSÁRIO DE DORES

Passados os momentos mais agudos da crise pela mudança de regime, George Butler prossegue seus trabalhos missionários. Ao final de janeiro de 1890, viaja para a cidade de Rosário, nas proximidades da Ilha de São Luís, em companhia do colportor, Silvino Neves, para iniciar as pregações naquela cidade. Butler faz uma narrativa para a revista *The Missionary* cujo título "Como nós começamos um trabalho missionário"[292] propõe uma descrição vívida do início de um trabalho missionário, numa localidade do interior do Maranhão.

Depois de falar das possibilidades que os rios do Maranhão forneciam para a evangelização das cidades ribeirinhas, ele começa a narrar as dificuldades iniciais da viagem, como não ter hotel na cidade, o temor de que as pessoas que os hospedavam soubessem que eram protestantes, dificuldades em chegar a uma localidade chamada Mucambo atravessando

conciliação do Estado com a Igreja Católica antes mesmo de qualquer rearticulação do catolicismo como, por exemplo, na publicação da Carta Pastoral de D. Sebastião Leme em 1916. Tal indefinição foi mantida nas constituições posteriores e permanece, em linhas gerais, até hoje legitimando a aproximação entre Estado e religião.

[292] How We Begin Missionary work. *The Missionary*, maio de 1890, p. 193

riachos cheios e florestas, ou das pessoas não irem aos cultos por causa das chuvas tornarem impossível o acesso. Retornando de Mucambo, a dupla se instalou em Rosário.

Silvino Neves, o colportor e companheiro nesta viagem, foi um dos "bons auxiliares" de que se cercou o missionário norte-americano, além de outros nomes como Raimundo Honório e Félix Abreu (LESSA, 2010, p. 244). A atuação desses trabalhadores leigos foi fundamental para a penetração da fé protestante pelo interior do estado, sendo, muitas vezes, os primeiros a chegar nas regiões mais afastadas dos grandes centros. Por isso, expunham-se, mais que os missionários estrangeiros, à perseguições e sevícias das populações locais e achavam-se bem mais privados da proteção dos cônsules estrangeiros e das elites que protegiam os missionários nas capitais do Nordeste. Assim, esses brasileiros leigos foram o alvo principal das populações enfurecidas, insufladas geralmente pelo vigário local, para expulsar os protestantes.

Apesar da importância desses trabalhadores da fé, pouco foi registrado de suas vidas pelos historiadores protestantes que privilegiaram os missionários estrangeiros, mas foi possível encontrar algumas informações sobre Silvino Neves em um dos artigos de Themudo Lessa em 1918, publicados em *O Estandarte* concernente a *Algumas notas sobre a evangelização do Norte*:

> Seviu como colportor catechista e residiu em S. Luiz, no Rozario e em Caxias. No Rozario, permaneceu dois anos mais ou menos. O Dr. Butler, de vez em quando, ia ali também pregar. Silvino foi um dos primeiros a pregar em Therezina. Era membro da egreja de Goyana [PE] e mais tarde presbytero daquela egreja. Foi candidato ao ministério pelo Presbyterio de Pernambuco. Fomos recebidos como candidatos na mesma ocasião por aquelle Presbyterio, no Recife, em 9 de julho de 1894. Cremos que era a segunda vez que era candidato. Não conseguiu, porém, o seu intutito.[293]

Outra informação, muito provavelmente sobre Silvino Neves, é dada pelo missionário norte-americano William M. Thompson em abril de 1891. Ele diz que "um jovem que está pregando em uma das cidades do interior" recebe cinco dólares para seu sustento do que é coletado na igreja. E segue, "Em uma recente reunião congregacional foi decidido enviar o jovem que prega no interior para os Estados Unidos fazer um curso na faculdade e no seminário, e sustentá-lo enquanto estiver lá"[294]. O objetivo é estratégico, pois sendo um "nativo conhecedor da língua e do povo" teria grande vantagem sobre os missionários de outros países. Todavia, não há notícias de que essa decisão e plano foram efetivados, provavelmente não, pois

---

[293] *O Estandarte,* 31 de outubro de 1918, p. 3.

[294] "a young man who is preaching in one of the interior towns"; "At a recente congregational meeting it was decided to send the young man who preaches in the interior to the United States to take a curse at College and Seminary, and to support him while there". *The Missionary*, abril de 1891, p. 157.

em 1894, como diz Lessa, Silvino Neves não foi aceito como ministro protestante pelo Presbitério de Pernambuco (não sabemos o porquê).

Voltando à carta de George Butler, sobre o "Como nós começamos um trabalho missionário", é interessante a descrição do arranjar-se na vida prática cotidiana, as precauções com o olhar e a reação da população à dupla de forasteiros e até preocupações com envenenamentos. Esta é uma dimensão do trabalho missionário protestante que vale a pena conhecer pelas palavras do próprio Butler:

> Nós alugamos uma casa e compramos os seguintes utensílios domésticos: um copo de lata, duas tigelas pequenas, um prato de sopa, três pequenas panelas de barro para o fogo, dois colheres de metal e uma de madeira. Nós somos nossos próprios cozinheiros por medo (1) de que alguém possa nos envenenar, e (2) para não dar lugar a escândalo por ter uma cozinheira na casa, e que o povo possa ver que nós não seguimos os costumes de seus sacerdotes nesta matéria. [295]

É claro que nesse esforço de não parecer seguir o costume dos padres, há a afirmação de uma distinção identitária que os agentes do protestantismo sempre empunharam nos seus embates com o clero católico: o de ser o protestantismo uma religião mais frugal e moralizadora da sexualidade do que o – nem sempre respeitado – celibato dos padres. Mas a narrativa segue sobre a montagem de um salão para os serviços religiosos na própria casa de morada, as andanças convidando as pessoas para os cultos, as rejeições e adesões que recebem, bem como as perseguições principalmente com apedrejamentos sobre a casa durante as reuniões. Por fim, George Butler parece tentar convencer seus leitores nos Estados Unidos (fiéis e autoridades eclesiásticas) sobre a importância do uso da medicina nas regiões interioranas do norte do Brasil: "A arte de curar neste caso fez muitos amigos para o evangelho, e fará com que alguns me defendam, não conhecendo nada do que prego"[296].

Porém, não só por ser uma estratégia para conseguir quem o defendesse das perseguições, mas também porque entendia ser extremas as necessidades médicas e higiênicas daquela população:

> Mendigos quase aglomeraram-se em nossas portas; e devo dizer que nunca vi tanta doença e pobreza antes, mas se espera a doença da grande umidade de seus pisos de

[295] "We rent a house and buy housekeeping utensils as follows: a tin-cup, two small bowls, a soup-plate, three small earthen pots for the fire, two brass-spoons, and wooden one. We are our own cooks for fear (1) that some one might poison us, and (2) so as not to give rise to scandal by having a woman-cook in the house, and that the people may see we do not follow the customs of their priests in this matter". *The Missionary*, maio de 1890, p. 193.

[296] "The healing art in this instance made many friends for the gospel, and will cause some defend me who know nothing of what I preach". Ibid.

> barro [...]. Os leprosos são muito numerosos aqui. Ah, como meu coração anseia por $ 2.000 (dois mil dólares) por ano para estabelecer um hospital para os incuráveis! Isso traria muitos para Cristo nos seus últimos dias. [297]

Esta repentina expressão dos seus anseios, inclusive determinando o valor do sonho, evidentemente não foi casual. Há muito George Butler, nos seus relatórios, diz fazer uso da medicina como meio de proselitismo. Depois de reenviado ao Brasil em 1884, o Comitê de Nashville indicou que não era necessário seu trabalho como médico missionário, mas apenas de "evangelista ordenado", uma vez que considerava já haver muitos médicos no Brasil (VIEIRA, 1960, p. 38). A ida a Rosário, oportunizou a George Butler demonstrar o equívoco desta determinação. Seu relatório procura deixar claro que as condições do interior do estado, são completamente diferentes da capital. Neste contexto, cercado por uma natureza hostil e por uma população com maior intolerância para uma nova religião, a medicina poderia funcionar como um escudo para o missionário e, ao mesmo tempo, minorar as enormes carências que, para os seus padrões modernos de medicina e higiene, eram inaceitáveis.

O projeto que George Butler levanta neste relatório, de dar à medicina e à prática higienista um papel maior no seu trabalho missionário, tem um alvo ambicioso: estabelecer um hospital. Para tanto ele chega a dizer a quantidade necessária, por ano, para a realização desse "anseio", certamente esperando que algum generoso leitor, comovido pelos "numerosos leprosos" existentes ali, ou próprio Comitê de Nashville, viesse a arcar com os custos do projeto.

Embora ele não tenha sido bem-sucedido nesta tentativa, podemos ver neste caso como nosso personagem foi moldando seus objetivos na vida, sua ideia de missão e como ela foi se modificando no contato com as realidades sociais, médicas e higiênicas em suas peregrinações pelo interior do norte do Brasil. Esse propósito do hospital que se verifica nas fontes em 1890, durante sua estadia em Rosário, retornará na terceira década de seu trabalho no Brasil ou, talvez, não vai abandoná-lo, até que em 1916, já no final de sua carreira, inaugura um hospital em Canhotinho-PE.

Dirigindo nosso olhar para o contexto mais amplo, vive-se no primeiro ano da República a tensão dos debates envolvendo o projeto de constituição. Entre os pontos sensíveis, o tema da separação Igreja-Estado mobilizou a Igreja Católica a defender seus interesses junto ao Governo Provisório do Marechal Deodoro, a fim de que as perdas prometidas pelo projeto não

---

[297] "Beggars almost thronged our doors; and I must say that I never saw so much sickness and poverty before, but sickness is to be expected from the great dampness of their dirt floors… Lepers are very numerous here. Oh, how my heart longs for $2,000 a year to establish a hospital for incurables! It would bring many for Christ in their last days". Ibid.

se realizassem na constituição. Tal atitude, liderada pelo recém-empossado Arcebispo Primaz D. Antonio Macedo Costa, foi aos poucos orientando-se pela busca de uma nova conciliação entre os interesses da Igreja Católica e o do novo regime. O resultado normativo, com a recepção de boa parte das reivindicações do clero católico na constituição de 1891[298] (principalmente evitando a secularização de seus bens e mantendo alguns subsídios vigentes) demonstrava, por um lado, a capacidade de rearticulação do clero e, por outro, o reconhecimento do governo republicano da necessidade de acomodar a Igreja Católica como uma das bases morais do novo regime.

No Maranhão, essa rearticulação da Igreja Católica produziu, sob a liderança do Monsenhor João Tolentino Guedelha Mourão, a criação do Partido Católico. A reorganização dos grupos políticos no Estado após a proclamação enfraquecera antigos aliados dos protestantes como Paula Duarte e o Tenente-coronel João Luiz Tavares e fortalecera um dos principais opositores de George Butler, Monsenhor Mourão. Apesar disso, a nova situação legal de igualdade religiosa, desde o Decreto de 07 de janeiro de 1890, certamente forneceu aos protestantes do Maranhão a sensação de terem maiores garantias para a propaganda religiosa, e, em caso de sofrerem perseguições, demandarem publicamente às autoridades republicanas proteção policial aos seus agentes.

Foi o que encontrei pelas páginas dos jornais em agosto de 1890, quando George Butler dirige-se ao Chefe de Polícia do Estado para exigir providências contra perseguições sofridas pelo colportor Silvino Neves e os seus prosélitos em Rosário, e impetradas, segundo os reclamantes, com a omissão do delegado e aval do vigário local: "Será o delegado de polícia do Rosário negligente dos seus deveres? Será o padre do Rosário um desordeiro promovedor de distúrbios? [...]. Pede-se desde já que o nosso chefe de polícia do Maranhão tome providencias sobre isto."[299]

Esta queixa de George Butler publicada no dia 13 de agosto é seguida pela carta que lhe enviou Silvino Neves, narrando os acontecimentos e atribuindo-os não apenas ao delegado e ao vigário, mas também a um outro "chefe que ajunta pedras de dia e as dá aos moleques [...]. Consta-me por algumas pessoas que é o sr. Henrique Rocha"[300]. Quanto a este último, Silvino Neves, dias depois, vai à imprensa retratar-se de o ter citado, mas não exime o padre de

[298] Com efeito não houve uma interpretação consensusal na doutrina jurídica da época se a Constituição de 1891 era pela separação radical entre Igreja e Estado (segundo o modelo francês), ou de forma moderada (segundo o modelo norte-americano). Sobre o tema ver Leite, 2011.
[299] *Diário do Maranhão,* 13 de agosto de 1890, p. 2
[300] Ibid.

responsabilidades. Tais acusações foram respondidas pelo vigário e geraram um certo debate pelos jornais entre este e Silvino Neves, além de outros que saíram em defesa do catolicismo.

As respostas do padre e seus aliados foram, em síntese, dizer não se importar com o "typo insignificante" protestante criticar a moralidade das famílias que assistiam às prédicas, citando-as nominalmente, e afirmar o mau procedimento do evangelista em ofender a religião católica. Um articulista aliado do padre, inclusive, cita uma testemunha, servindo-se do inquérito policial que foi instalado: "consta-lhe não ter o pregador, isto é o actual, se portado e conduzido com aquella prudência precisa, pois ameaça o povo com chicote e rewolver, o que tem produzido represália por parte do mesmo povo, e até ouviu dizer que ameaçarão de atirar pedras na egreja matriz"[301].

Deste inquérito policial, tive acesso a um dos documentos, aparentemente, a conclusão do delegado: "o resultado colhido como verdade foi que lançarão pedras na casa das predicas nas noites de 3, 10 e 17 tudo do corrente apenas moleques negrinhas ex escravisadas". E arremata dizendo que o próprio George Butler estava ali e já tinha se convencido de que "tal apedrejamento não merecia ocupar as autoridades superiores, tanto que me procurou para terminar qualquer diligência a respeito"[302].

Todavia, antes, a situação dos reiterados apedrejamentos à casa de culto protestante em Rosário certamente foi algo inaceitável para George Butler dentro do novo regime republicano. Ainda mais, quando Silvino Neves denuncia certa conivência do delegado. A ida aos jornais em meados de agosto para queixar-se ao chefe de polícia foi antecedida, segundo Butler, por preventivos encontros com o mesmo. Na narrativa que faz do caso, o missionário estadunidense mostra-se indignado não tanto com a perseguição, que ele diz já ser esperada por parte dos padres, mas com certa hesitação das autoridades republicanas em combatê-la.

> Cerca de dois meses atrás, nosso culto em Rosario (conduzido pelo nosso missionário) foi apedrejado três domingos sucessivos, e no terceiro domingo foi completamente arruinado, tão terrível que foi o apedrejamento. O padre foi o causador deste "bom trabalho" e o prefeito foi um cúmplice e, portanto, não deu atenção às ordens vindas da capital, embora eu repetidamente tenha ido ao chefe da polícia avisá-lo de negligência.[303]

---

[301] *Diário do Maranhão,* 20 de setembro de 1890, p. 1

[302] Pasta Secretaria de Polícia. Delegados de Polícia de diversos municípios/ Chefe de Polícia. Delegacia de Polícia de Rosário, 29 de agosto de 1890 – APEM

[303] "About two months ago our worship in Rosario (conduct by our missionary) was stoned three Sundays in succession, and the third Sunday it was broken up entirely, so terrific was the stoning. The priest was the originator of this "good work" and the mayor was an accomplice, and therefore gave no heed to orders from headquarters at

Diante da omissão das autoridades e do que considerava uma grave situação em Rosário, George Butler decide ir àquela cidade "viver a perseguição" por considerar aquele como um momento exemplar para demonstrar, especialmente ao clero, a coragem e determinação dos protestantes: "Bem ciente de que se eles nos botassem para correr da vila, outros fanáticos em outros lugares tentariam uma experiencia similar conosco"[304]. Mas, talvez para sua surpresa, não foi único a querer demonstrar coragem: "Minha esposa não me deixaria ir sozinho, e então levamos o nosso filho mais velho e deixamos nossos dois bebês no Maranhão"[305]. O filho mais velho tinha cerca de seis anos, era George, e os dois bebês do casal que ficaram em São Luís ("Maranham") são a menina Grace, de 2 anos, e o menino Humphrey nascido 4 meses antes.

A ida de George Butler com a esposa e um filho de seis anos para uma área de conflito, onde a integridade física poderia estar em perigo, é um momento novo na carreira deste missionário; até então, seus registros falam de viagens sozinho ou acompanhado dos "seus colportores". Sua narrativa tenta disfarçar que a decisão teria sido dele, mas fica claro a exigência de Dna. Rena em ir com o marido para aquela situação de risco.

Observando o comportamento de Dna. Rena, o caso evidencia que mesmo a necessidade de deixar os filhos menores já não era um empecilho, sentia-se segura o suficiente após cinco anos na nova terra, a ponto de entregá-los aos cuidados, possivelmente, de amigos (até mesmo um bebê quase recém-nascido). Enfim, o certo é que vemos a coragem de Dna. Rena e o peso de seu convencimento nas decisões que o marido tomava, principalmente nos momentos críticos da vida, algo que irá se repetir em outras ocasiões.

Antes de partir em viagem com a esposa e um dos filhos, George Butler conta que foi ao chefe de polícia informá-lo do seu intento de ir a Rosário para responsabilizá-lo e ao "nosso bom governo geral"[306]. A pressão surtiu efeito. O chefe de polícia fretou um barco e foi com a família do missionário para protegê-los, afinal se algo de pior acontecesse com uma família norte-americana por causa de intolerância religiosa isso certamente repercutiria mal para os governantes estaduais nomeados pelo nascente regime republicano. E, claro, seria um fator a mais de instabilidade para o grupo político naquele momento instalado no poder estadual.

A crise da Proclamação da República intensificou as lutas políticas no Maranhão, gerando o que o historiador Flávio Reis chamou de "processo de renovação interna da

---

the capital, though I repeatedly got the chief of police to warn him of negligence". *The Missionary*, janeiro de 1891, p. 33

[304] "...well knowing that if they should run us out of on village, that other fanatics in other places would try a similar experiment with us". Ibid.

[305] "My wife would not let me go alone, and so we took our oldest boy and left our two babies in Maranham". Ibid.

[306] "our general good government". Ibid.

oligarquia" que se fez mediante dois outros processos, 1) disputas pelas heranças das redes de lealdades dos grupos políticos e 2) a instabilidade do governo central "cujas variações alteravam, às vezes de forma decisiva, a relação de forças entre os grupos políticos estaduais" (REIS, 2007, p. 72). De modo que o período de 1890-1892 foi de "auge da fragmentação interna da oligarquia, onde as lutas pela organização de novas correntes políticas entrelaçavam-se às várias interferências do governo central através da nomeação de governadores". (REIS, 2007, p. 72, 73)

Sendo assim, e seguindo a narrativa de George Butler, sua alusão ao governo central no diálogo com o chefe de polícia não deve ser considerada de menor importância. Se Butler a faz é por saber da fragilidade do poder constituído e do poder que o governo do Rio de Janeiro tem de mudar as autoridades no Estado, isso já tinha sido notório nos primeiros meses da República. Ciente das fissuras e instabilidades do grupo político no poder, George Butler utiliza-se da estratégia de procurar o chefe de polícia e ir também à imprensa, como forma de tornar pública sua reivindicação pela garantia da liberdade religiosa aos protestantes e responsabilizar as autoridades locais do momento por suas omissões.

Certamente o fato da esposa e filho do missionário norte-americano estarem na viagem foi – embora de forma não planejada – um fator fundamental de pressão, obrigando o chefe de polícia a se mexer, indo ele próprio viajar com os Butlers. Ele esteve com a família do missionário nos serviços religiosos de domingo, deu ordens às autoridades locais para a segurança deles e, no mesmo dia, ainda tentou convencê-los a retornar no seu barco para São Luís. Porém, George Butler apenas agradeceu e preferiu permanecer em Rosário porque viu pouca ameaça à sua família, somente "duas ou três pedras em cada culto, e um pau jogado em minha esposa na rua"[307], e nenhum outro sinal visível exceto o fato do lugar de culto estar cheio de ouvintes.

A decisão de ficar em Rosário por mais alguns dias, à primeira vista parece arriscada, mas talvez se explique por causa da lembrança de que ele poderia oferecer serviços médicos ali, tal qual fizera na sua primeira estadia no início do ano. Pois foi isto o que George Butler procurou fazer nos dias seguintes, e o que, segundo sua narrativa, possibilitou reverter a hostilidade em hospitalidade e "abrir as portas" para os protestantes naquela cidade do interior maranhense:

> No começo, a atmosfera era tão hostil que eu poderia agradecer a Deus por cada homem que me tirasse o chapéu para desejar-me o seu bom dia ou a boa noite, e por cada oportunidade que tive de dar uma pílula ou uma esmola ou tirar um dente. Nós

[307] "two or three stones at each worship, and a stick thrown at my wife in the street". Ibid.

> estávamos tão sábios como serpentes e inofensivos como pombas. Felizmente, muitas famílias precisavam de mim como médico, pois não havia médico em trinta milhas ao redor do lugar, e estou bastante certo de que o Senhor usou meus medicamentos como meio de desarmar a grande hostilidade ao evangelho ali. [308]

Seguindo atentamente seu relatório, podemos ver o quanto a experiência em Rosário, utilizando a medicina como estratégia para facilitar a introdução do protestantismo numa cidade hostil, renovou-lhe a esperança e o sentido de missão que construía para sua vida, crendo que grandes coisas ainda o esperavam: "Bendito e louvado seja nome do Senhor Jesus, e estou encorajado a esperar até coisas maiores do que estas. Quando falo com Jesus sobre isso, meu coração parece que vai pular da garganta de alegria.[309]

Porém, o futuro não foi tão generoso com George Butler. Quase um ano depois dos acontecimentos em Rosário, em julho de 1891, encontramos esta nota no jornal Pacotilha: "O sr. Butler, ministro protestante, passou pelo desgosto de perder hoje seu filhinho Paton, nascido a poucos dias"[310]. Um dos seus biógrafos aponta o ano de 1889 como o da morte dos filhos gêmeos, Paul e Payton, aos 3 meses de idade (MARTINS, 2007, p. 124), mas nenhuma outra fonte confirma esta data. Em novembro de 1891, George Butler fala sobre a perda de um dos filhos gêmeos: "Depois de escrever-lhes pela última vez [janeiro de 1891], o Senhor nos deu garotinhos gêmeos, mas desde então levou um deles a viver com ele na glória, tendo deixado o pequeno peregrino ficar com a gente apenas o suficiente para entrelaçar-se completamente nos nossos corações"[311].

Uma nota no editorial da *The Missionary* de junho de 1892, refere-se ao ano anterior do casal Butler nestas palavras: "Maranhão – O ano passado tem sido de encorajamento nesta estação, apesar do Dr. Butler e sua esposa terem sido chamados a passar por muita aflição doméstica"[312]. Esta "aflição doméstica", certamente refere-se à morte dos gêmeos recém-nascidos.

---

[308] "At first the atmosphere was so hostile that I could give thanks to God for every man that tipped his hat to me good morning or good evening, and for every opportunity I had of giving a pill or an alms or pulling a tooth. We were as wise as serpents and as harmless as doves. Fortunately very many families need me as physician, as there was no doctor in thirty miles of the place, and I am quite sure that the Lord used my medicines as a means of disarming the great hostility to the gospel there". Ibid.

[309] "I do bless and praise the name of the Lord Jesus, and am encouraged to expect even great things than these. When I talk to Jesus about it, my heart seems to rise up into my throat for my joy". Ibid.

[310] *Pacotilha*, 23 de julho, p. 3

[311] "After I last wrote you [janeiro de 1891] the Lord gave us little twin boys, but has since taken one of them to live with him in glory, having let the little pilgrim tarry with us just enough to thoroughly entwine himself into our hearts". *The Missionary*, novembro de 1891, p. 439

[312] "Maranhão – The past year has been one of encouragement at this station, notwithstanding Dr. Butler and his wife have been called to pass through much domestic affliction". *The Missionary*, junho de 1892, p. 213.

Apesar da discrição das notas editoriais e do relatório escrito por George Butler sobre a morte dos filhos, é possível perceber que esta dupla perda foi vivida com muito pesar e com o "desgosto" do vazio do coração. Esta verdadeira aflição doméstica foi certamente um duro golpe no otimismo do missionário, e ainda que ele tentasse não transmitir sua dor – relatando suscintamente sua perda, em um relatório cujo objetivo era estimular os leitores das igrejas americanas para contribuir com as missões estrangeiras –, não é difícil nos depararmos com ela em suas palavras.

Por fim, o caso dos apedrejamentos em Rosário, a controvérsia que se levantou pela imprensa entre George Butler e Silvino Neves de um lado e o vigário de Rosário com seus aliados do outro, a reclamação pública por parte dos protestantes junto às autoridades republicanas são evidências de um novo momento das relações entre a religião e a política. À primeira vista, trata-se apenas de uma mudança do agente religioso que busca o braço estatal. São os protestantes que agora demandam às autoridades civis providências contra perseguições promovidas pelo clero católico, uma alteração ou ampliação dos grupos religiosos que visam utilizar o poder do Estado. Porém, o fundamental é que esta reivindicação se faz em nome de um princípio laicizante de pluralidade, de tolerância religiosa e não de um princípio de monopólio religioso como vimos nas reações católicas contra as investidas de George Butler e seus aliados durante o período imperial.

Não significa que apenas os protestantes se utilizaram do discurso da tolerância para fazer intervir as autoridades civis ao seu favor. Observando de perto os discursos católicos, percebemos que ambos disputam pela noção de tolerância: protestantes acusam católicos de intolerantes e estes acusam os protestantes e o radicalismo republicano do mesmo crime contra a liberdade de consciência. Portanto, ambos concorrentes religiosos lutam pela apropriação dos discursos e símbolos de um estado laico, mas se no campo do discurso os protestantes poderiam ter uma certa vantagem simbólica para se vincular ao laicismo por ser uma religião minoritária; no campo prático, a Igreja Católica recuperava sua influência política efetiva. A hesitação das autoridades locais de tomar qualquer medida oposta aos clérigos católicos pode ser entendida como expressão de um momento em que a Igreja Católica é vista pelas novas autoridades republicanas como um aliado necessário para assegurar a – sempre ameaçada – manutenção da ordem no novo regime.

Em novembro de 1891, um novo missionário, William McQuown Thompson, chegou em São Luís para cooperar com George Butler na evangelização do Maranhão e do Piauí. A partir de então, será dele os relatórios sobre o trabalho no Maranhão. Eles planejaram um esquema de evangelizar subindo os rios pelo interior estado e começaram a construir uma

embarcação, uma lancha, a que deram o nome de "Boas Novas". O plano foi suspenso quando a família Butler, depois de 8 anos no Brasil, foi para o seu primeiro tempo de férias nos Estados Unidos.

Em abril de 1892, Thompson descreve a cerimônia de despedida e os presentes oferecidos pelos "membros e aderentes" da Igreja Presbiteriana do Maranhão à George e Rena Butler. Na Bíblia que foi presenteada ao casal, uma dedicatória representativa de como o missionário era visto pelos seguidores da Igreja e de como ele foi construindo uma imagem de abnegação que acompanhou sua trajetória, na qual a construção do templo de São Luís será um ponto de origem de sua auto-representação identitária:

> Como sinal do mais alto respeito e estima, e admiração do seu trabalho durante sete anos como Pastor, Professor, e Amigo [...]. Devido a sua ardente Fé e esforço incansável, erigiu-se uma cômoda capela, ao custo de $ 4,500 (quatro mil e quinhentos dólares), ao lado de incontável auto-negação, auto-sacrifício, e trabalho conhecido somente por ele mesmo, sua esposa e seu Deus. [313]

No seu retorno ao Brasil, a família não voltou ao Maranhão, George Butler fora designado pelo Comitê de Nashville para assumir um posto na Igreja de Recife, em Pernambuco, onde também vem a construir um templo. Depois de cerca de dois anos no Recife, Butler, aparentemente por conta própria, inicia uma nova frente em Garanhuns, no interior pernambucano – palco de uma das maiores batalhas do missionário.

2.7. GEORGE BUTLER X FREI CELESTINO: DA CATEDRAL AOS JORNAIS PERNAMBUCANOS

O debate público que George Butler esteve prestes a fazer em 1887, na capital do Maranhão, finalmente ocorre oito anos mais tarde, em 1895, em um novo cenário, a

[313] "As a token of highest respect and esteem, and appreciation of his service during seven years as Pastor, Teacher and Friend (...) Due to his ardent Faith and unwearied exertion there was erected a commodious chapel, at a cost od $4,500, besides anamount [*sic*] self-denial, self-sacrifice, and labor known only to himself, his wife and his God". *The Missionary*, julho de 1892, p. 274

promissora[314] cidade de Garanhuns[315], em Pernambuco. Em maio deste ano, no seu primeiro relato da cidade, George Butler informa que ela tinha três mil habitantes cujo número dobrava aos Sábados por causa da feira, uma vez que ali era um centro comercial da região. Em seguida, descreve aspectos da sociedade, destacando as características de violência[316] e o analfabetismo da população:

> Um típico homem do interior usa grandes botas marrons, calças de couro, casaco e chapéu, e uma faca ou facão, é um cavaleiro esplêndido, gosta de cachaça e conta sangrentas histórias de ousadia e bravura. Ele é hospitaleiro em sua casa, mas 90% deles não podem ler nem escrever e, portanto, grande dificuldade é esperada em trazê-los ao evangelho.[317]

Desta vez, seu adversário será o frade capuchinho Celestino Pedávoli e o público não será só as elites instruídas, e sim uma multidão que se espremia dentro e fora da catedral católica para ver a disputa. Podemos seguir uma das versões do acontecimento feita em junho de 1919 por Antônio Gueiros, na ocasião de uma homenagem póstuma à George Butler no jornal *Norte Evangélico*. É o depoimento de uma das testemunhas que caminhou ao lado de Butler, atravessando a multidão em direção ao debate com o frade:

> Pregava o frade todas as noites, e em suas prelecções usava a frase interjectiva: "Alto lá protestantes! Vinde com as vossas Biblias e eu vos mostrarei sua falsidade". Isto se repetia sempre, até que um dia o sr. Joaquim Vaz, dizendo-se estar autorizado pelo então vigário da freguesia, Padre Pacífico, convidou formalmente o Dr. Butler para conferir a Biblia na matriz da cidade, a certas horas do dia [...]. Acompanhado por uns onze irmãos, de cujos nomes ainda podemos nos lembrar; e são os seguintes: Francisco Furtado; Francisco Gueiros Pae, Francisco Gueiros Filho, João Gueiros, Clarindo Gueiros, Blandino H. de Mello, Aristides Vieira Silva, Odilon Farias,

---

[314] A promessa de prosperidade relacionava-se principalmente com o estabelecimento da estrada de ferro: "O governo provincial ampliou esta linha, sob o nome de Estrada de Ferro do Sul de Pernambuco, em 141 km até Garanhuns, em 1887, [...] pelo início do decênio 1900, a linha já transportava cerca da metade da produção açucareira de Pernambuco (EISENBERG, 1977, p. 72). George Butler dá uma mostra das muitas promessas que a estrada de ferro trouxe para a região: "[Garanhuns], on a splendid railroad, which will eventually become the great highway from Rio de Janeiro to the mouth of the Amazon". [[Garanhuns], localizada sob uma estrada de ferro esplêndida, que acabará por se tornar a grande estrada do Rio de Janeiro até a foz do Amazonas]. *The Missionary*, novembro de 1895, p. 514.

[315] Localizada a 268 km do recife, distância medida pela linha férrea da *Great Western Railroad*, a cidade situa-se em uma das ramificações da cordilheira da Borborema e a cerca de 900 metros acima do nível do mar, produzindo um clima "moderadamente frio", entre 23°C e 19°C, chegando nos meses do inverno a temperaturas abaixo de 10°C. Há um período de estiagem e um período chuvoso com umidade elevada, possibilitando uma vegetação serrana de árvores altas, ainda que não tão altas e grossas quanto a da mata úmida, característica da região que os geógrafos chamam atualmente de Agreste. (VIEIRA, 2008, p. 27-29)

[316] Sobre as representações da violência do sertanejo nordestino ver nota 106.

[317] "A typical countryman wears high, brown boots, leather pants, coat, and hat, and a larger knife or sword, is a splendid horseman, likes whisky, and tells blood curdling stories of daring and bravery. He is hospitable in his home, but 90 per cent. of them can neither read nor write and hence great difficulty is expected in bringing them to the gospel". *The Missionary*, novembro de 1895, p. 514.

> Jeronymo Gueiros, Manoel Gueiros de Carvalho, se não estamos enganados em relação a este, e o subscritor destas linhas. [318]

Há, conforme as versões, variações na quantidade de adeptos protestantes que entraram na Igreja Católica com George Butler. Algumas narrativas contam doze pessoas além do missionário norte-americano. Na versão acima, há doze incluído o missionário. O importante é que não é casual o número de doze pessoas surgir nas narrativas deste acontecimento. É uma clara alusão que carrega um simbolismo bíblico, concernente ao número das tribos israelitas no Antigo Testamento e ao de discípulos de Jesus no Novo Testamento. O número doze pode ser aqui um símbolo usado pela memória destes protestantes, referindo-se a crença de serem os únicos servos de Deus ou seguidores de Jesus, tal qual o "povo eleito" e os apóstolos[319].

Em um outro aspecto, a citação acima deixa claro que o protestantismo em Garanhuns tinha por base social a família Gueiros, sendo sustentado e protegido por vários de seus membros. Seguindo a narrativa, temos uma ideia do ambiente criado pelo debate e os pontos do argumento protestante:

> Eramos olhados por todos [...]. De todas as partes saiam pessoas armadas de facas, pistolas, cacetes, pedras e espetos de ferro. Dada a palavra ao Dr. Butler... começou elle dizendo: Não cremos em outro mediador a não ser Jesus Christo; não cremos em imagem feita pela mão do homem; cremos nas Escrituras Sagradas como palavra de Deus. [320]

Outra testemunha que registrou sua lembrança deste debate foi Francisco Gueiros Filho, fornecendo alguns outros detalhes de dramaticidade da cena:

> Mais de três mil pessoas assistiram a discussão, e em sua maior parte armadas de pedras, cacetes, facas e pistolas, para aniquilarem os *bodes*, como diziam [...]. Vencido o audocioso frade pela argumentação brilhante do dr. Butler, appellou para o fanatismo da multidão ignorante dando um viva à Virgem Maria. Um "mata-bode" echoou dentro da Egreja. [321]

---

[318] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2

[319] É interessante perceber que esse episódio em Garanhuns teve um forte simbolismo nas comunidades protestantes do Nordeste, a ponto de sua narrativa ser replicada por outros missionários como se estes tivessem vivido situações exatamente iguais a que viveu George Butler e seus aliados. É o que vemos na narrativa que faz o missionário e médico Reinald P. Bayard ao Jornal *O Século,* de Natal, em 25 de junho de 1908, sobre um debate que teve com o padre Arimatéia Cisne na matriz católica da cidade de Senador Pompeu, interior do Ceará (SOUZA, 2008, p. 84 e 85). A sequência dos acontecimentos, a quantidade de pessoas que acompanharam em defesa do missionário protestante e até os argumentos levantados por ambos contendentes é igual ao que foi narrado em 1895, por George Butler no *Jornal do Recife* (14 de novembro de 1895, p. 2).

[320] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2.

[321] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 6

Há versões que falam de cinco e até de dez mil pessoas na praça da Igreja Matriz de Garanhuns para assistir ao debate. Os depoimentos das testemunhas protestantes são sempre concordes em dizer que eles eram como ovelhas que são levadas ao matadouro e que a disputa foi vencida por George Butler, enquanto o Frei Celestino se atrapalhou no seu discurso e por fim conclamou vivas à Virgem Maria como se fosse isto um "signal convencionado para a balburdia"[322].

Embora estes protestantes tenham guardado na memória aquele momento como uma armadilha, e um grave perigo de vida que o missionário norte-americano e eles próprios, como aliados, sofreram, esquecem de mencionar que a família Gueiros, que fez a escolta do missionário, gozava de uma reputação de líderes políticos e de pessoas violentas. Os Gueiros estavam envolvidos em episódios de "imposição da república" no interior pernambucano, conspiração contra o governador, caça a cangaceiros etc., sendo um dos patriarcas do clã, Francisco Furtado, e os sobrinhos, Francisco Gueiros Filho e João Gueiros, comissários de polícia nas localidades próximas de Brejão, Canhotinho e Quipapá, respectivamente, possuindo patentes da Guarda Nacional (VIEIRA, 2008, p. 116).

Conforme narrativa do historiador David Gueiros Vieira sobre a história de sua família, os Gueiros, ao final do século XIX, eram proprietários de terras e cafeicultores que se utilizavam da mão-de-obra escrava. A abolição da escravidão teria sido a causa principal de certo rebaixamento da "prosperidade relativa" da família, muitos tendo que se submeterem ao trabalho braçal para sobreviver. Tal perda de *status* provavelmente tornou-os ferrenhos republicanos. (VIEIRA, 2008, p. 115)

É preciso acrescentar que os Gueiros tiveram forte envolvimento com a política local no início da República. Francisco Furtado fora criado pelo tio e chefe político Antonio da Silva Souto. Nas primeiras eleições republicanas para prefeito municipal foi eleito o padre Pacífico, por dois pleitos, mas visando controlar o poder municipal, o governador liberal, Barbosa Lima, anulou os sufrágios. Somente num terceiro sufrágio, com apoio do governador, Antonio Souto elegeu-se prefeito. Os Soutos dominaram a política local, embora com vários reveses, ao longo da Primeira República.

Posteriormente, os irmãos Francisco Gueiros Filho e João Gueiros foram acusados de participar junto com o padre Pedro Pacífico de reuniões de conspiração para derrubar o governador Barbosa Lima em 1892 provavelmente devido às intervenções do governador nas

[322] Ibid.

eleições municipais (VIEIRA, 2008, p.118). Mas como mantiveram seus cargos de comissários de polícia após a pacificação, é mais provável terem atuado em favor do governador[323]. Enfim, poucos anos antes da chegada dos primeiros missionários protestantes, os Gueiros eram parte da parentela de Antonio Souto e estavam na órbita de um situacionismo político comandado, a nível municipal, por este patriarca. Por sua vez, o padre Pacífico, tinha algum peso eleitoral e pelo visto fez parte de uma oposição a esse chefe local.

Foi em 1894 que os primeiros missionários chegaram em Garanhuns. Os escoceses Henry John MacCall e David Law com suas respectivas esposas. MacCall era missionário da *Help for Brazil Mission*[324], e estava no Recife para atuar na Igreja Evangélica Pernambucana. Como ficara enfermo, David Law lhe indicou tentar recuperar a saúde no "clima frio das montanhas de Garanhuns". O casal Law acompanhou o casal MacCall e logo começaram a venda de Bíblias, Novos Testamentos, e outras literaturas evangélicas, bem como pregações públicas em Garanhuns. Tais atitudes provocaram forte oposição, especialmente do padre Pacífico que procurou mobilizar o povo para acabar com as reuniões. (VIEIRA, 2008, p. 128)

As reuniões de pregação dos escoceses duraram uma semana durante o mês de maio de 1894. Compareceram Francisco Gueiros e seus cinco filhos com intuito de perturbar a reunião, mas a começar pelo filho mais novo, Jerônimo Gueiros, foram se convertendo. Quase 50 anos depois dos acontecimentos, Henry MacCall contou sua versão a David Gueiros Vieira. Segundo a narrativa do escocês, em uma dessas reuniões ocorreu a investida de cerca de duzentas pessoas contra os pregadores protestantes. Neste momento, Francisco Gueiros e seus filhos saíram em defesa deles: "antes que façam mal a essas pessoas terão de matar a todos nós", o que arrefeceu o ânimo da multidão. (VIEIRA, 2008, p. 131, 132)

Escreve David Gueiros Vieira (2008, p. 149) que o capitão Francisco "Chico" Furtado "tendo se desentendido politicamente, com o padre Pedro Pacífico [...], por acinte e pirraça àquele sacerdote católico, passou a frequentar os cultos protestantes, vindo então a se converter ao evangelho". É o mesmo Francisco Furtado que surge como primeiro nome da lista dos que,

---

[323] Um indício que fortalece esta hipótese está no *Diário de Pernambuco* de 30 de agosto de 1892. Onde publicou-se um telegrama de 27 de agosto, "Do tenente Comissário de Canhotinho", assinado por João da Silva G. (provavelmente João da Silva Gueiros), pedindo auxilio do governador contra os ataques das tropas comandadas pelo "capitão Camara". Tratava-se de uma rebelião liderada pelo deputado estadual Manoel Câmara em Canhotinho e Água Branca contra a dissolução dos Conselhos Municipais pelo Governador Barbosa Lima e nomeação de novos intendentes, ato considerado pelos oposicionistas uma intervenção na autonomia municipal. (CAVALCANTI, 2014, p. 142)

[324] Era uma sociedade fundada em 1892 por Sarah Poulton Kalley, esposa do médico e missionário escocês, à época já falecido, Robert Reid Kalley. O casal Kalley foi um dos primeiros casais missionários a estabelecer uma Igreja protestante no Brasil. A *Help for Brazil* foi criada para formar e enviar missionários para as Igrejas fundadas pelo casal no Brasil.

mediante o convite do padre Pacífico, acompanharam George Butler ao debate com Frei Celestino.

É possível, então, que o envolvimento dos Gueiros com os missionários protestantes tenha sido, pelo menos em parte, uma retaliação ao padre Pacífico relacionada a conflitos políticos de anos anteriores. Por essa razão os Gueiros protegeram os pregadores escoceses e, no ano seguinte, aos 29 dias de outubro de 1895, foram eles os mesmos que escoltaram George Butler pela multidão. Não há aqui um ato gratuito e imprudente de coragem ou somente de fidelidade à nova fé (ainda que possível), mas um ato político de uma família que era certamente respeitada e temida pela população da cidade e que assim demonstrava publicamente sua oposição ao padre Pacífico.

A aliança que os Gueiros fazem com os protestantes e contra o padre Pacífico não está isenta dessa dimensão política da disputa pelo poder local. E igualmente George Butler não estava alheio a quem eram seus protetores, do significado da demonstração pública de quem eram seus aliados e o peso político que tal disputa com o padre implicava. A aliança dos protestantes com famílias e grupos políticos identificados com as forças que ascenderam ao poder com a proclamação, especialmente no interior nordestino, parece não ter sido exclusividade do caso de George Butler em Garanhuns. Émile Leonard cita outros casos e o propósito que os protestantes enxergavam nestas alianças:

> Mas com o desenvolvimento do protestantismo, formaram-se logo núcleos, numérica e socialmente importantes, que atraíam líderes liberais de primeira linha, como os Nogueira Paranaguá, no Piauí, e que haveriam de defendê-lo com todas as suas forças e em qualquer campo. Dessa forma o protestantismo se tornava também uma força política que não tinha diante de si destino de sua paroquia, mas toda a gama de "chefes políticos", desde os "chefes" da cidade até mesmo os governadores. (LÉONARD, 1981, p. 114)

Como religião minoritária, os missionários protestantes desejavam se mostrar capazes de rivalizar com o catolicismo amparados por chefes locais e projetavam ampliar essa base de apoio sócio-política. É esta estratégia que parece motivar a ação de George Butler em aceitar o desafio do Frei Celestino. Assim, uma das condições colocadas por Butler para o debate era que "A audiência deve ser dos principais cidadãos do lugar, o juiz, o xerife, o prefeito e o conselho da cidade devem estar presentes, outros não"[325].

Em Pernambuco, diz ainda Émile Leonard, que do governador Barbosa Lima, "os protestantes só tiveram que louvar" (LEONARD, 1981, p.114). Uma narrativa feita pela

[325] "the audience must be from the *leading citizens* of the place, the judge, the sheriff, the mayor and the city council *must be present*, no others". *The Missionary*, janeiro de 1896, p. 32.

missionária Eliza M. Reed exemplifica bem essa inclinação favorável aos protestantes do governador. Trata-se de uma carta escrita para a revista *The Missionary* em 05 de novembro de 1895, ou seja, ainda sob o calor dos acontecimentos do debate. A certa altura da narrativa, Eliza Reed e outros missionários de Recife, por saberem da Santa Missão que se realizava em Garanhuns e por não obterem notícias dos protestantes dali, temeram pela vida dos Butlers. Decidiram então procurar o cônsul americano e em seguida foram ao governador pedir ajuda. Este ofereceu-lhes total apoio, dando ordens a sua guarda pessoal para já no próximo trem acompanhar Eliza Reed e Henry MacCall a Garanhuns e proteger os protestantes daquela cidade.

Mas o episódio do debate na catedral não foi contado só pelas testemunhas protestantes. O próprio Frei Celestino, outros padres e aliados anônimos saíram às páginas dos jornais de Recife para dar sua versão dos acontecimentos e continuar o debate teológico que havia sido começado na Igreja Matriz de Garanhuns. Tais artigos foram respondidos por George Butler e outros protestantes como o pastor presbiteriano Juventino Marinho e o pastor batista Entzminger. Foi uma longa polêmica que se estendeu por mais de seis meses em diferentes jornais do Recife. Segundo Themudo Lessa: "Sobre a phase da campanha de frei Celestino em 1895, informa-nos o Rev. Juventino que começou a lucta em novembro de 1895 e terminou em maio de 1896. A *Era Nova*, folha clerical, prosseguiu os ataques até agosto".[326]

Dos seus artigos e de seus defensores, Frei Celestino fez uma coletânea e os publicou, entre 1898 e 1899[327], sob o título "Mais um trunfo do catolicismo sobre o protestantismo". Polêmica religiosa do Frei Celestino de Pedavoli com o sr. Ministro da seita protestante, George Butler. Como se vê, a jactância da vitória também é feita pelo lado católico. Portanto, não nos cabe julgar o vencedor da polêmica, mas extrair dela aspectos que nos ajudem a responder a questão a qual nos propomos nesta pesquisa, a saber: como a disputa entre protestantes e católicos contribuiu para a conformação do espaço público republicano?

A importância desse debate está na conjuntura em que se realiza – um momento inicial da República, de agitação política e ideológica, na qual a controvérsia religiosa põe mais do que a superioridade de confissões em jogo. Trata-se de uma disputa pelo lugar de fundamento espiritual de uma nova ordem republicana, ainda que sob uma linguagem teológica que oculta distintos projetos de sociedade e de ordenação sobre ela. Enfim, a controvérsia entre os dois principais concorrentes religiosos é sobretudo uma luta pela hegemonia sobre as instituições

[326] *O Estandarte* de 05 de setembro de 1918, p. 4.
[327] A cópia que obtive não tem a data da publicação, mas o prólogo do autor é datado de 17 de setembro de 1898.

políticas e sociais, uma disputa pelo poder religioso sobre o espaço público. Nas palavras de João Marcos L. Santos (2012, p. 3):

> A autoridade de que se valia a tradição católica era "religiosa" como citamos, e também o era a protestante, isto é, a legitimação dos seus projetos de sociedade estava ancorada num referente religioso, que se pretendia alheio a questão política, mas sabidamente, como já o disse Biéler (1999) "toda Religião induz a política; toda política oculta uma crença" e o que efetivamente se disputava não eram as almas – apenas – mas o espectro de influência no ordenamento do estado e da sociedade.

O momento inicial da República é de um certo otimismo por parte dos agentes protestantes e de retomada das posições católicas sobre o Estado e a sociedade. Se no primeiro momento os protestantes imaginavam que a República abriria as portas para sua hegemonia, passados alguns anos, a realidade não se mostrou tão favorável. A Igreja Católica já a tempos preparava-se para o fim do padroado e era consciente da inevitabilidade da entrada dos protestantes e da adoção de um pluralismo religioso após a proclamação. Sua estratégia foi minimizar os estragos e barrar o crescimento do protestantismo, que era visto também como um inimigo político.

Dois instrumentos dessa ofensiva católica no Nordeste foram as Santas Missões e a constituição de uma Liga Anti-Protestante em Pernambuco. As Santas Missões já eram adotadas desde meados do século XIX como instrumento de moralização do povo e pacificação das rebeliões que surgiam entre as populações do interior nordestino. A Liga Anti-Protestante foi uma estratégia da Igreja Católica organizada em 1888 como forma de combater mais eficientemente o avanço protestante, utilizando-se da principal arma protestante, a polêmica e a distribuição de literatura religiosa (SANTOS, 2012). Em ambos, o nome do missionário capuchinho, o italiano Frei Celestino Pedávoli merece um destaque a parte. Segundo David Gueiros Vieira (2008, p. 149):

> Frei Celestino estivera em missão no Maranhão, em 1874, onde se envolvera em debates violentos com os liberais maranhenses. Foi então sugerido por ditos liberais, que tão ardoroso defensor da fé fosse enviado aos sertões para evangelizar os índios. Em vez de ir para as matas, como lhe fora sugerido, terminou indo para Pernambuco, onde se dedicou a conduzir as chamadas 'Santas Missões', pelo sertão afora.

Também desde 1879, o missionário capuchinho se envolvera em polêmicas com os protestantes quando escreveu de maneira apócrifa uma série de artigos contra os reformadores, atribuindo-os a um neófito protestante da igreja de John Rockwell Smith em Recife. Os artigos foram publicados em 1880 sob o título "Perguntas respeitosas dirigidas ao senhor ministro da

igreja evangélica nesta província por um Neófito da mesma igreja". Os artigos foram respondidos pelo próprio John R. Smith com "O Neófito desmentido" e por Robert Reid Kalley com o seu "Resposta clara e breve às perguntas de um fingido neófito da igreja evangélica" que teve sua primeira edição na Escócia em 1880.

O opúsculo *Perguntas respeitosas...* foi republicado em vários jornais e diferentes cidades do país pelos padres como arma de combate e desmoralização do protestantismo, mesmo quase vinte anos depois da 1ª edição. Por todos esses anos não se conhecia a autoria do folheto que só foi revelada em meio à polêmica entre Frei Celestino e os protestantes pelos jornais, desencadeada pelo debate em Garanhus.

> Quando, nos últimos dias do século passado e no começo do atual, se levantou em Pernambuco uma campanha sistemática, da qual resultou a fundação da Liga contra o Protestantismo, Frei Celestino foi a alma do movimento. Então o Frade da Penha reclamou para si a glória da autoria do livro. (LESSA, 2010, p. 195)

O protagonismo de Frei Celestino na polêmica pública, tornou-o também "célebre pela sua 'Liga contra os protestantes' e suas fogueiras de Bíblias falsas" (LÉONARD, 1981, p. 113). O ano de 1903 foi o momento em que a liderança de Frei Celestino realizando as queimas de Bíblias "causou grande repercussão jornalística, provocou a denúncia da Liga na Câmara Federal..." (LÉONARD, 1981, p. 117), mas esses verdadeiros autos de fé eram muito tempo antes uma prática das Santas Missões.

Segundo o historiador do catolicismo Frei Hugo Fragoso (1988, p. 12), "fazia parte do ritual de uma 'santa missão' a queima, numa grande fogueira, dos símbolos e objetos de vaidade e de diversos símbolos que podiam arruinar a vida das famílias: as violas, as rebecas [*sic*], os violões, os baralhos, as bonecas, os vestidos 'imorais'...". Especialmente quando conduzidas pelos capuchinhos italianos, que segundo percebe o citado historiador, eram especialistas na arte da oratória emocional e na montagem de um espetáculo: "Parece-me que todo um cenarismo espetacular apelando, ao mesmo tempo, para as emoções fortes, era também mais frequente nos missionários capuchinhos italianos" (FRAGOSO, 1988, p. 23).

É esse o ambiente de efervescência ritual coletiva que a missionária protestante Eliza M. Reed descreve quando das Santas Missões em Garanhuns:

> Esses frades estão em 'santa missão'. Eles vão de um lugar para outro construindo igrejas fracas, mantendo serviços contínuos de missas por vários dias, muitas vezes erigindo novos edifícios de igreja. Eles estão fazendo isso aqui em Garanhuns. Para fazer o trabalho, eles convocam do interior, a quilômetros de distância, todo o povo ignorante e fanático para confissão e missa. As mulheres e os homens vêm descalços a uma grande distância, e carregam pedras e madeira para o lugar onde o novo edifício

> deve ser erguido. A maioria dos homens está armada com facões e grandes pedaços de pau. Eles vêm aos milhares, atravessando as ruas e os largos da cidade - uma multidão excitável e supersticiosa. [328]

Portanto, o que para os protestantes era a demonstração do poder da Igreja Católica sobre um "povo ignorante e fanático", facilmente manipulável para a violência, para os promotores das missões era expressão do reavivamento da fé católica do povo e a reafirmação católica sobre o espaço público da cidade por meio das celebrações e construções de igrejas. Essa percepção de ocupação do largo em frente à Igreja Matriz é fundamental quando sabemos que os protestantes, liderados por George Butler, procuravam instalar sua casa de cultos no mesmo largo, na extremidade oposta à da Igreja Católica[329], o que certamente fora entendido como uma afronta. É isto o que se depreende das palavras do próprio Frei Celestino justificando sua atitude de convocar o debate com o ministro protestante:

> E visto como o Sr. Dr. Butler ousou, na mesma circumstancia e localidade, erguer um *contra altar* aos missionários capuchinhos, procurando distrahir a atenção dos catholicos com prédicas e funções protestantes, até nas mesmas horas da Santa Missão, o convidei e provoquei para uma discussão. [330]

O conflito que se deu no campo teológico, nesse sentido, pode ser entendido como continuidade de uma disputa sobre o espaço público urbano. É nesse cenário de comoção religiosa e de disputa pela ocupação da cidade por diferentes fiéis e discursos que se deu o debate na Igreja Matriz entre Celestino Pedávoli e George Butler. O conteúdo do debate, os argumentos de ambos, podemos saber pela sua repercussão nos jornais.

A primeira notícia do debate surgiu nas folhas *Província* e *Diário de Pernambuco* no dia 06 de novembro de 1895, sob o título "Santa Missão em Garanhuns" assinada por *Um Catholico*, mas cuja data de escrita seria 30 de outubro, ou seja, no dia seguinte dos fatos narrados. Uma síntese dos temas tratados no debate foi dada pelo autor como um ataque do

---

[328] "These friars are on "holy mission". They go from place to place building up weak churches, holding continued services of masses for a number of days, often erecting new church buildings. They are undertaking this here in Garanhuns. In order to get the work done, they have called in from the country, for miles around, all the ignorant, fanatical people to confession and mass. Women and men come barefoot from great distance, and carry stones and wood to the place where the new building is to be erected. Most of the men are armed with long, dagger-like knives and great clubs. They come by thousands, thronging the streets and largos of the city – an excitable, superstitious crowd". *The Missionary*, janeiro de 1896, p. 31.

[329] Durante a pesquisa estive em Garanhuns, e chama atenção do visitante, e mesmo da própria população local, quando caminha pela principal área da cidade (a avenida Santo Antônio), o fato do "Templo Presbiteriano" está localizado na extremidade oposta à "Matriz Católica".

[330] PEDAVOLI, Celestino. *Mais um trunfo do catolicismo*..., [1898?], p. 2

missionário protestante a "vários dogmas e princípios fundamentaes da Egreja Romana"[331]: a confissão sacramental, a primazia de São Pedro, a visibilidade da Igreja, o culto e a veneração das imagens, o purgatório, o celibato católico, o jejum, a abstinência de carne às sextas-feiras do ano e a virgindade perpétua de Maria.

A reação de George Butler a este artigo apareceu no dia 14 de novembro no *Jornal do Recife*, criticando a descrição parcial de *Um Catholico* e propondo-se descrever os fatos. Na versão do missionário norte-americano, o debate tinha um ponto principal: "era para que eu mostrasse que a religião protestante está baseada nas Escrituras Sagradas, e para que Frei Celestino mostrasse o mesmo quanto à religião romana."[332] Depois, lista os pontos em que sustentou sua tese que, bem verdade, parece mais um conjunto de temas recorrentes nos ataques dos protestantes ao catolicismo; todos os pontos são seguidos por referências bíblicas.

> Sustentei pela Biblia aprovada por D. Manoel, arcebispo da Bahia: 1º que nenhum homem podia perdoar os pecados dos seus semelhantes, porque todos sem excepção são pecadores[...]. 2º que os jejuns da egreja romana são signaes de apostasia [...]. 3º que muita das tradições dos padres são condemnadas pelo que se lê em [...].4º que S. Pedro era fallivel, porque foi reprehendido por S. Paulo [...]. 5º que o próprio S. Pedro disse que Christo era a unica cabeça da Egreja [...]. 6º que Thiago V: 16, não ensina a confissão auricular dos padres e, desafiando a Frei Celestino a mostrar um único lugar em toda a Biblia onde algum apostolo tivesse ouvido alguem de confissão e perdoado os seus pecados, sentei-me.[333]

Prosseguiu George Butler fazendo seu resumo dos argumentos do Frei Celestino, não sem ironizá-los:

> E quer o publico saber quaes foram os argumentos 'robustos, sólidos e convincentes' com que o frade respondeu as minhas proposições? Tome nota o publico e admire [...] 1º que o povo selvagem e ignorante, e especialmente as creanças não podiam compreender as escripturas [...] 2º que para fazermos propaganda era preciso termos um vapor para carregar as bíblias [...] 3º a verdadeira regra de nossa fé não é e não pode ser a Bíblia e tão somente a Bíblia.[334]

Este último argumento do Frei, George Butler tomou como demonstração de sua vitória definitiva: "Que confissão! que derrota! que infelicidade para a causa que ele queria advogar!".[335]

---

[331] *Diário de Pernambuco*, 06 de novembro de 1895, p. 3
[332] *Jornal do Recife*, 14 de novembro de 1895, p. 3
[333] Ibid.
[334] Ibid.
[335] Ibid.

Em sua tréplica, George Butler diz ter aproveitado os dez minutos finais para mostrar: "1º que a Bíblia aprovada pelo arcebispo da Bahia, condemna o culto das imagens; 2º que ella não ensina a doutrina do Purgatorio". E, por fim, narra uma série de episódios como apedrejamentos a sua casa, o fato de alguém ter puxado o revólver para matá-lo dentro da igreja após o debate, a retenção de telégrafos enviados a ele pelo cônsul americano, todos seriam a demonstração de intolerância religiosa motivada pelo vigário, Pedro Pacífico, e pelo Frei Celestino. Conclui, Butler:

> Ahi está a decantada tolerância do catholicismo – convidar um homem a um debate religioso, e depois duas mil pessoas armadas investem para matal-o na praça publica ao meio dia 'Hospitalidade' deveras! Conhecemos bem a tolerância da egreja de Roma. Ahi está a historia a testificar. Matar, derramar sangue, queimar vivos os que não leem pela sua cartilha, eis a tolerância da egreja romana.[336]

Outros articulistas intervieram no debate, tanto do lado protestante como do lado católico, mas vou destacar somente a resposta que o próprio Frei Celestino dá ao artigo de George Butler. Pelo que pude acompanhar apenas dia 06 de dezembro, quase um mês após a aparição da narrativa de Butler pela imprensa, que o frade dá a sua versão do debate pelo *Diário de Pernambuco*. Já no início do artigo parece tentar justificar sua demora em responder ao missionário protestante em razão dos "labores apostólicos inherentes à minha missão" e prossegue, "deparei com vários artigos, *pro e contra*, relativos á memorável discussão religiosa que teve comigo o Sr. Dr. Medico George Butler"[337].

De uma forma ou de outra, Frei Celestino teve um bom tempo para refutar a narrativa de Geoge Butler, articular seus argumentos e produzir um longo artigo publicado em duas etapas nos dias 06 e 08 daquele mês. De maneira que essa primeira resposta contem a tese geral do capuchinho que fundamenta os vários artigos seguintes publicados pela imprensa[338]. Decorrentes lógicos dessa tese geral, os demais artigos são defesas contra os pontos levantados pela crítica protestantes às doutrinas católicas, tal qual fez Butler no seu primeiro artigo. Sigamos, então, o aspecto que considero central na argumentação do Frei.

A questão é exatamente aquela tida pelo missionário protestante como expressão clara de sua vitória: a da Bíblia como regra de fé. O Frei reafirma em letras grandes a frase que disse (e que foi reproduzida por Butler): "A UNICA VERDADEIRA REGRA DA NOSSA FÉ NÃO É E NÃO PODE SER A BIBLIA E TÃO SOMENTE A BIBLIA, como querem os

---

[336] Ibid.
[337] PEDAVOLI, Frei Celestino. *Mais um trunfo do catolicismo...*, [1898?] p. 7.
[338] Os quais foram publicados posteriormente no opúsculo, *Mais um trunfo do catolicismo...*, com qual trabalho nesta parte da pesquisa.

protestantes". E emenda com a continuação do argumento que foi, segundo o Frei, ocultada ou distorcida por George Butler: "A única verdadeira regra de fé é aquella que o Divino Mestre instituiu e recomendou a seus discípulos e que estes puzeram em pratica. Ella deve ser UNIVERSAL; deve ser FACIL", no que o frade cita os mandamentos bíblicos de "Ide e ensinai a todas as nações", "pregai o Evangelho a toda a criatura" entre outros e pergunta "Onde está, perguntei ao ministro, a recomendação para ler a Bíblia, para escrever livros?"[339].

Em outras palavras, a regra de fé aceita pelos apóstolos foi ensinar o evangelho, ainda que não mediada pela palavra escrita, pois senão seriam intransponíveis as dificuldades de propagação do cristianismo no mundo antigo. "Deviam encher carros e barcos de livros, traduzindo a Bíblia em todas as línguas existentes; pois só assim annunciariam a eles a palavra de Deus" (este é o tópico que o Frei acha "cahiu no goto e ficou na memoria"[340] de Butler sobre a necessidade de vapor para carregar Bíblias). Da mesma forma deveriam fazer os herdeiros dos apóstolos – mesmo em fins do século XIX, pois a grande maioria da população continuava sendo analfabeta –, ter a Bíblia mas ao lado do ensino da Igreja por regra de fé, como expressão do ensino de Cristo transmitido fielmente entre as gerações dos apóstolos em todos os tempos; segue o Frei:

> Nós os catholicos, queremos a Biblia, amamos e veneramos a Bíblia, mas a Bíblia interpretada, explicada e proposta por uma autoridade viva, por um magistério authentico, oficial, infalível; não queremos, antes repelimos, odiamos e detestamos essa Biblia desfigurada, alterada, mutilada e interpretada pela razão individual dos protestantes [...]. Queremos com a Bíblia a TRADICÇÂO, aquella TRADICÇÃO pela qual, e sómente por ella, se póde provar, e provar-se realmente, a autenticidade e integridade dos livros sagrados.[341]

Termina o Frei respondendo as acusações de ter montado uma armadilha contra o missionário protestante, afirmando que ele mesmo saiu em proteção de George Butler e, na ocasião, dizendo-lhe que estava disposto a derramar seu próprio sangue para defendê-lo[342]. Que tanto ele, Frei Celestino, quanto o seu superior, Frei Caetano de Messina, o teriam acompanhado "até o Cruzeiro, no largo da Egreja matriz, onde, abraçando-nos reciproca e amistosamente, nos despedimos sem lamentar o menor desagradável incidente". Porém, Frei

[339] PEDAVOLI, Frei Celestino. *Mais um trunfo do catolicismo...* [1898?], p. 10
[340] Id. Ibid. p. 12
[341] Id. Ibid. p. 14
[342] Segundo depoimento de uma das testemunhas protestantes, a essa solicitude do frade, Butler redarguiu "Não precisa quem derramou seu sangue por mim foi o Senhor Jesus Christo, estou garantido por ele. Não temo o que me possa fazer o homem". *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 6

Celestino parece admitir que a situação não estava tão sob controle: "e no meio de um povo delirante de justo e santo enthusiasmo vos acompanhamos"[343].

Não desejo prolongar esse debate teológico. Mas vale chamar atenção para a disputa pela ideia de regra de fé que podemos resumir como Bíblia X Tradição. Toda a crítica do protestante George Butler aos dogmas católicos pauta-se numa leitura da Bíblia bastante literalista, enquanto toda a argumentação do Frei Celestino defende os mesmos dogmas, relativizando o literalismo bíblico à luz da tradição da Igreja Católica. Toda essa querela bíblica, todo esse arrazoado teológico pode nos obscurecer a compreensão do que está efetivamente em jogo nessa controvérsia: a (re)definição da autoridade religiosa legítima e legitimadora da nova ordem. Em outras palavras, se a "Tradição" católica ainda seria suficiente para legitimar a ordem social ou se os novos tempos republicanos exigiria uma nova ética religiosa baseada numa suposta razão individual autônoma.

Ao referir-se a George Butler como "Sr. Dr. Medico George Butler", Frei Celestino inicia seu artigo não o reconhecendo como Ministro do Evangelho, tal qual se auto denominavam os missionários protestantes. A acusação era de que eles eram falsos ministros e distribuíam Bíblias falsas. Argumento à primeira vista simplório, que os protestantes tentavam desmontar afirmando estarem usando a Bíblia católica aprovada pelo Arcebispo da Bahia. Mas, de fato, parece que os protestantes ou não compreendiam ou não tinham como compreender a lógica das acusações católicas, exatamente por ser uma outra lógica. E nessa lógica, a Bíblia é regra de fé, infalível, "só nas mãos da Egreja Catholica", "logo, nas mãos dos protestantes ella é falsa"[344].

A falsidade da Bíblia nas mãos dos protestantes, segundo Frei Celestino, não está tanto na materialidade do livro (ainda que isso não se descarte), mas sobretudo na "disposição, tendência para enganar" quando a Bíblia é interpretada pela razão individual dos protestantes. Na lógica católica, a livre interpretação protestante seria a fonte das diversas divisões das seitas protestantes, de inúmeras heresias e de certos novos perigos para a ordem social:

> Não foi, finalmente, fundando-se na Bíblia, que os socialistas atacaram o direito de propriedade, e estabeleceram a lei do *comunismo,* sobre o pretexto de que na primitiva Egreja os fieis traziam seus bens aos Apostolos, para reparti-los com a pobreza? [...] Se a Bíblia não é responsável por esses mil e outros desatinos, o sois vós, sem dúvida, que andais espalhando as vossas bíblias por entre até os analfabetos.[345]

[343] PEDAVOLI, Frei Celestino. *Mais um trunfo do catolicismo...*, [1898?], p. 16
[344] Id. Ibid. p. 24
[345] Id. Ibid. p. 26

O ataque ao princípio protestante da livre interpretação é um ataque à incapacidade do protestantismo de dar solidez e coesão à ordem social, ainda que para convencer o ilustre público leitor dos jornais, seja necessário jogar o fantasma do comunismo nos braços dos protestantes. Dessa forma, na argumentação do frade, o princípio do qual os protestantes empunhavam como símbolo de sua consonância com os tempos modernos, como sua palavra de ordem para atrair as mentes autônomas da época, seria responsável por arrastar a sociedade para a desintegração e para a desordem.

Mas é forçoso reconhecer que o princípio da livre interpretação não passou de um lema dos discursos protestantes, um estandarte, uma retórica para atrair uma intelectualidade anticlerical há muito existente no Brasil e combativa ao poder da Igreja Católica sobre as consciências e o Estado. Ela servia para combater a ideia de "autoridade pela tradição", mas de fato, ela não procurou fundar uma racionalidade laica autônoma, nem comunidades religiosas onde a independência intelectual-teológica era aprovada ou estimulada. O próprio princípio da livre interpretação, ainda que fosse acionado nas discussões com os padres, não existe na ortodoxia luterana ou calvinista, como bem nos lembra Émile Léonard (1981).

Os agentes do protestantismo constituíram comunidades onde a ideia de autoridade baseada na tradição da Igreja Católica foi sendo substituída por uma outra autoridade baseada na ortodoxia denominacional, isto é, de suas instituições de origem. Daí o esforço dos missionários e juntas missionárias estrangeiras de inserir junto à Bíblia, a sua literatura denominacional, além do empreendimento de fundar seminários de suas instituições, onde suas lideranças nacionais seriam formadas na estrita ortodoxia denominacional. No caso em tela, dos presbiterianos, tal qual fez George e Rena Butler ensinando aos seus prosélitos os Catecismos (Maior e Menor) de Westminster, e alguns anos depois desse debate com o Frei Celestino, ajudando a criar um seminário presbiteriano em Garanhuns.

Todos esses esforços não deixam de ser tentativas de compensar a retórica de guerra da livre interpretação, usada como estratégia para alcançar as classes médias intelectualizadas urbanas, ou pelo menos alfabetizadas, e os liberais anticlericais. Surge daí o imperativo de não se abster, nesse momento de indefinições e (re)definições, da polêmica nos jornais a um público apto a julgar qual religião estaria a *pari passu* com as transformações do mundo moderno e com a República nascente. Uma vez alcançados, o investimento dos agentes protestantes (os missionários estrangeiros, os pastores e evangelistas brasileiros etc.) era a doutrinação ortodoxa sobre os novos conversos.

Dessa forma, o discurso da igualdade religiosa reivindicado pelos protestantes nos debates da lei de separação entre Igreja e Estado, como vimos pela ação de George Butler no

Maranhão, assim como o discurso da liberdade de consciência e da defesa da tolerância nos debates com o Frei Celestino, serviam como recursos retóricos para tentar identificar o protestantismo com princípios republicanos e como religião mais bem equipada para infundir sobre a sociedade a base moral requerida pela nova ordem. Em oposição, estava o catolicismo, sempre identificado com um passado das sociedades ocidentais que já não seria mais aceitável.

Paradoxalmente, é relevante perceber que o princípio da livre interpretação funciona como uma faca de dois gumes, podendo ser facilmente usado pelo discurso católico contra os protestantes a fim de convencer os leitores que entre o racionalismo protestante e a tradição católica é mais confiável permanecer com esta para a segurança e a paz da sociedade. A argumentação de Frei Celestino, assim como de outros clérigos, deixa claro que o que está em jogo não é somente qual a religião verdadeira, mas qual religião pode assegurar a ordem social e, portanto, somente o catolicismo, fundado na "autoridade legítima da tradição", poderia ser hegemônico sobre o espaço público.

Podemos concluir que a Igreja Católica e seus agentes compreenderam, pelo senso prático do tradicional papel da religião na sociedade, que a nova religião significava a tentativa de implantação de outra "ordenação política e social" (TROELTSCH, 1958). Dessa forma, embora inicialmente com discurso secularizante, democrático e pluralista (exatamente por ser uma religião alijada do poder político), o protestantismo atuaria de fato pela substituição da ordem católica vigente no Brasil, cujo objetivo último seria dirigir autoritária e doutrinariamente o *corpus* social a partir da perspectiva protestante.

Portanto, as disputas e controvérsias entre católicos e protestantes na transição do Império à República foram expressões de um embate pela redefinição da hegemonia religiosa sobre a ordem social e sobre o espaço público. Uma luta que permanecerá em aberto por muito tempo na Primeira República, mas com uma progressiva imposição do catolicismo sobre os demais concorrentes religiosos, acabando por definir os critérios de legitimidade do religioso para atuar no espaço público republicano.

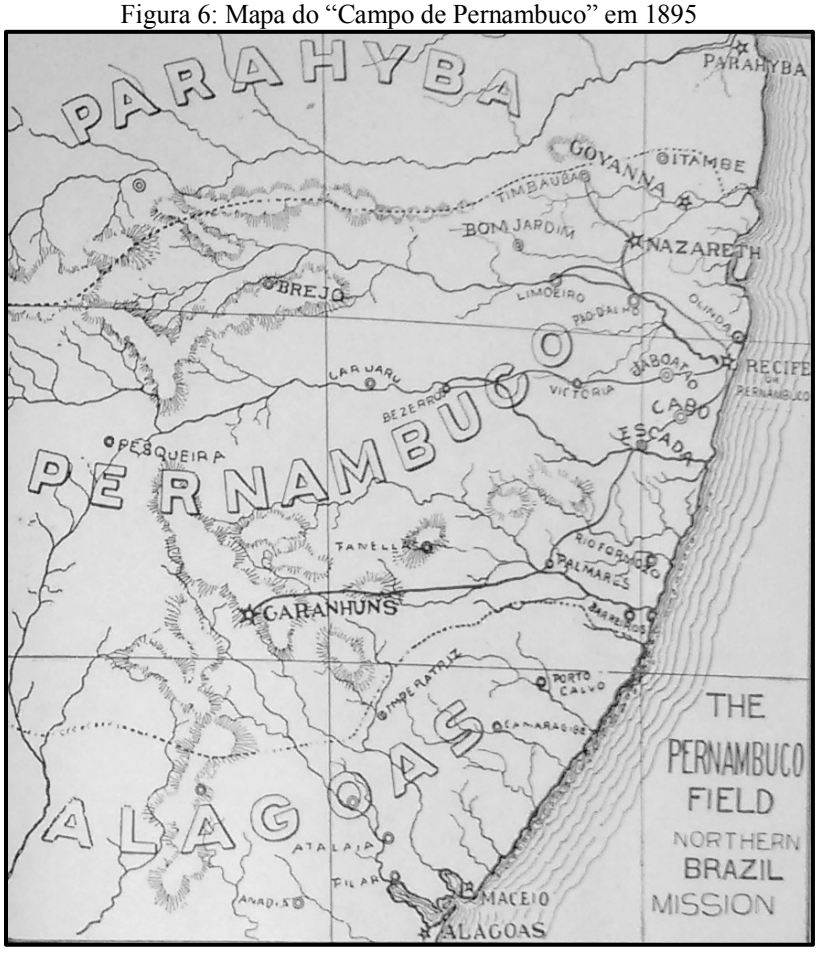
Dentre os critérios acionados nos conflitos pela redefinição do espaço público, a "gramática da caridade" (MONTERO, 2009, p. 15) vai se configurando num dos instrumentos de inserção protestante no jogo da pluralidade religiosa em formação e, igualmente, dos projetos protestantes de conquista da hegemonia sobre a sociedade. Por conseguinte, perceberemos a biografia de George Butler sob esta perspectiva de fundo a fim de compreendermos o uso que ele aos poucos vai encontrando para as suas habilidades médicas, emergindo, assim, uma nova faceta do nosso personagem: o médico-filantropo.

3. UM "MÉDICO AMADO" ENTRE CORONÉIS, JAGUNÇOS E EPIDEMIAS

> *O doutor para a nossa gente não é um profissional desta ou daquela especialidade. É um ser superior, semidivino, de construtura fora do comum, cujo saber não se limita a este ou aquele campo das cogitações intelectuais da humanidade, e cuja autoridade só é valiosa neste ou naquele mister. É onisciente, senão infalível.*
> Uma Outra, Lima Barreto

Setembro de 2015, estive pela primeira vez em Canhotinho. Posso dizer que a cidade respira nostalgia. Saudades dos tempos gloriosos de promissora cidade, rota da estrada de ferro da companhia inglesa *Great Western Railroad Company*, ponto de ligação entre o sertão semiárido e o porto do Recife, por onde afluía um intenso comércio. Os grandes e suntuosos sobrados da avenida central da cidade nos dão uma ideia do passado de um vigoroso comércio. A desativação da ferrovia e da estação, em meados dos anos 1960, deu início ao declínio econômico da cidade.

Figura 6: Mapa do "Campo de Pernambuco" em 1895



Fonte: *The Missionary*, novembro de 1895, p. 515.

Era um domingo de manhã, subi o morro do Alto da Parasita como passageiro de uma vã (transporte alternativo), vindo de Garanhuns. Fui até a Igreja Presbiteriana na esperança de encontrar alguém com quem pudesse conversar sobre George Butler. Sabia que àquela hora estaria ocorrendo a Escola Bíblica Dominical. Entrei timidamente no templo. Imediatamente percebi que pelo menos metade dos olhares se voltaram para mim. Cerca de 40 pessoas, entre jovens e adultos, ouviam e debatiam um texto bíblico. Procurei um dos últimos bancos, ao lado de jovens que pareciam também não estar tão interessados na lição e esperei pelo seu fim, tentando não chamar mais atenção.

Terminado o serviço religioso, fui recebido (e interrogado) por duas senhoras idosas que estavam no outro banco ao lado: "Graça e Paz...; Seja bem-vindo... Quem é você? Você é do seminário de Recife? O que faz aqui?" Ainda deu tempo de dizer que estava ali por causa do Dr. Butler. Fui, infelizmente, salvo do interrogatório por um seminarista que havia conhecido no Seminário Presbiteriano do Recife (SPN)[346], quando estive pesquisando ali. Como já havíamos conversado sobre o Dr. Butler, ele se apressou em levar-me até o pastor, mas antes apresentou-me ao senhor que ministrava a lição daquela manhã, o presbítero Adenoã.

Irei, mais adiante, descrever a sequência da minha visita. Agora, interessa apresentar este senhor que se tornou um importante parceiro desta pesquisa. Graças ao presbítero Adenoã pude conhecer, mesmo no calor do meio-dia sob o sol sertanejo, o hospital construído por George Butler, que passava por uma reforma interna e restauração da fachada. O hospital localiza-se quase em frente à igreja, apenas alguns metros à esquerda do templo. Enquanto tirava fotos, conversávamos um pouco sobre os planos da Igreja com a reforma do "Hospital do Dr. Butler" e o significado desse personagem. Ele ainda me arranjou uma entrevista com Dna. Nadir, uma senhora da família Vidal, antiga família de prestígio na cidade e apoiadora do missionário norte-americano. Mesmo bastante adoentada, ela me recebeu (certamente devido ao pedido do sr. Adenoã) e falou-me um pouco do patriarca "Caetano Grande", dizia ela, ou Caetano Vidal, foi ele quem primeiro acolheu os missionários protestantes em Canhotinho.

Por fim, conheci a casa onde George Butler morou, bem ao lado da casa do sr. Adenoã e quase em frente a da família Vidal, todas bem próximas da Igreja Presbiteriana e do hospital. A casa que foi dos Butlers dava impressão de abandono, mas soube que havia um morador, era um senhor idoso, viajava muito para tratar da saúde, vivia sozinho a muitos anos e orgulhava-se de não ter modificado nada da fachada original da casa.

---

[346] Seminário Presbiteriano do Norte – SPN.

Parece provável. Uma foto de 1913, publicada no *The Missionary Survey*[347] e outra dos anos 1970, publicada por David Gueiros (VIEIRA, 2008, p. 181), mostram a casa do doutor Butler muito semelhante a que encontrei. Mas as fotos não mostram um detalhe que só pude ver pessoalmente. Na fachada frontal, entre duas janelas, um azulejo de aparência antiga, nele escrito a palavra "*Dreams*".

Figura 7: Fachada da casa do Dr. Butler



Fonte: Rogério Veras, set. 2015

Se aquilo era um legado de George Butler, meu informante não soube dizer. Mas afinal, isso mostrou-se pouco relevante, importa dizer que aquilo tocou-me de uma forma inesperada. Foi como o *puctum* do qual nos fala Roland Barthes (1984, p. 76), onde "o detalhe que me interessa não é, ou pelo menos não é rigorosamente, intencional". Esse "acaso que me punge" (BARTHES, 1984, p. 46) trouxe a mim imediata sensação de ter encontrado algo, não do mito, mas do homem. Algo compatível à personalidade que aparece nas fontes. Descobri um George Butler sonhador.

Seus próximos[348] diziam que era um homem de fé[349]. Às vezes, a sua fé excessiva contrariava a própria esposa que lembra com certo amargor do seu papel nada heroico de tentar

[347] *The Missionary Survey*, dezembro de 1913, p. 1117.

[348] Refiro-me ao que Paul Ricouer percebeu como plano intermediário entre a memória coletiva e a memória individual. A memória daqueles que compartilham o "envelhecer junto". "Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos [...]. Entrementes, meus próximos são aqueles que me aprovam por existir e cuja existência aprovo na reciprocidade e na igualdade da estima... Por minha parte, incluo entre os meus próximos os que desaprovam minhas ações, mas não minha existência" (RICOUER, 2007, p. 141-142)

[349] CORTEZ, Nathanael. A Faithful Missionary Doctor. *The Missionary Survey*, fevereiro de 1917, p. 130

fazer o marido pôr os pés no chão: "Sua grande alegria era poder dar remédio aos muito pobres [...]. Eu com minha pequena fé, disse: Tudo bem, desde que a firma não quebre"[350].

Construir uma igreja, uma escola e um hospital no Alto da Parasita, talvez fosse a realização dos seus sonhos. Mas antes de tornar os sonhos em pedra e cal, foi necessário fazer da medicina a estratégia central de sua prática proselitista. Algo que não era, como somos tendentes a pensar, uma simples consequência de sua formação, havia obstáculos para exercê-la no trabalho missionário. Dedicar-se à prática da medicina no Brasil, deu-se, de fato, num processo de luta e de conquista pela identidade de médico-missionário.

Neste capítulo, o objetivo é acompanhar este *projeto* identitário de George Butler ante o *campo de possibilidades*[351] existente na sociedade brasileira não somente para um indivíduo médico – representante de uma medicina científica, que passa a assumir a tarefa de agente modernizador e civilizador dos costumes e dos padrões higiênicos-sanitários brasileiros –, como também para as missões protestantes que, a partir da segunda década do século XX, passaram a servir-se de profissionais da medicina como uma estratégia útil à legitimação social do protestantismo perante as autoridades do estado republicano.

3.1. O QUE SIGNIFICAVA SER UM "MEDICAL MISSIONARY"?

São muitos os autores acadêmicos que apontam o compromisso das missões protestantes norte-americanas com a ideologia do destino manifesto[352]. A ênfase das análises recai sobre o vínculo estreito entre empresa missionária norte-americana e a abertura propiciada pelas missões à expansão política e econômica dos Estados Unidos sobre diferentes áreas do globo, especialmente a América Latina. Assim, manteve-se nas produções acadêmicas a acusação que

---

[350] "His great joy was in being able to give medicine to the very poor [...] I with my little faith, said, 'That is all right so long as the firm does not break'". Dr. George Butler by Mrs. Butler, s/d, p. 3. Arquivo da PHS (Presbyterian Historical Society), RG 360, series III .

[351] Inspirado nas categorias utilizadas por Gilberto Velho para análise de trajetórias individuais: "*Projeto*, nos termos deste autor [Alfred Schutz], é a conduta organizada para atingir finalidades específicas. Para lidar com o possível viés racionalista, com ênfase na consciência individual, auxilia-nos a noção de *campo de possibilidades* como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de *projetos*. Assim, evitando um voluntarismo individualista agonístico ou um determinismo sociocultural rígido, as noções de *projeto* e *campo de possibilidades* podem ajudar a análise de trajetórias e biografias enquanto expressão de um quadro sócio-histórico, sem esvaziá-las arbitrariamente de suas peculiaridades e singularidades" (VELHO, 2003, p. 40, grifo do autor).

[352] Foi o corolário calcado na convicção, sustentada e reforçada durante a Guerra de Secessão, de que os estados Unidos eram uma nação escolhida por Deus para uma missão universal. Dentre as várias idéias que nutriram essa convicção, os americanos partiram também do darwinismo social: compreenderam que pela seleção natural os Estados Unidos tinham se tornado uma nação superior destinada a dirigir os povos mais frágeis nos rumos do progresso (conforme a interpretação da história vigente). Os americanos se sentiram "naturalmente" preparados e "divinamente" chamados para essa missão de estender as bênçãos de Deus – a civilização cristã e as formas democráticas – abrindo caminho para o expansionismo político e econômico. (MENDONÇA, 1995, 59-62)

emergiu das polêmicas entre padres e pastores desde o início do século XX: de que as missões protestantes, ainda que inconscientemente, estavam a serviço do imperialismo estadunidense.[353]

Embora esse tipo de interpretação corresponda ainda a uma corrente importante na historiografia acadêmica sobre o protestantismo [354], ela não faz jus a forma como os agentes da empresa missionária, os missionários, construíram sua identidade e seu sentido de missão enquanto engajavam-se na tarefa a que dedicaram suas vidas. Para tal, parece-me mais útil recorrermos a perspectiva dos próprios missionários e especialmente às suas concepções teológicas, entre elas uma bastante difundida entre os protestantes estadunidenses e impulsionadora de muitas vocações ao trabalho missionário entre os "pagãos": a doutrina da "bondade desinteressada".

Atribuída ao teólogo congregacional da Nova Inglaterra, Samuel Hopkins (1721-1803), a doutrina postulava que o "verdadeiro cristão, com maiores motivos, devia sacrificar seus interesses pessoais em favor do interesse de seus semelhantes" (MENDONÇA, 1995, p. 65).

> Igualmente influente foi a teoria da benevolência desinteressada do Congregacionalista Samuel Hopkins da Nova Inglaterra. Ele acreditava que, como Deus deseja o maior bem para o maior número de pessoas, o verdadeiro cristão sacrificará seus interesses pessoais pelo bem maior do todo. Para muitas pessoas isso constituiu um chamado para dedicar suas vidas a um trabalho missionário entre os 'pagãos'. Quando essas ideias foram saturadas da excitação elétrica do Segundo Avivamento, o movimento missionário americano emergiu.[355] (OLMSTEAD, 1965, p. 68, tradução nossa)

De fato, a chamada Era da Bondade Desinteressada produzida pelo missionarismo protestante não se contrapôs ao destino manifesto, mas lhe imprimiu um colorido mais humanitário e uma conotação mais liberal, tanto na subjetividade do missionário quanto para as populações alvo da missão que passaram a compreender a ação missionária como um processo de persuasão pautado na benevolência, não na imposição do mais forte.

---

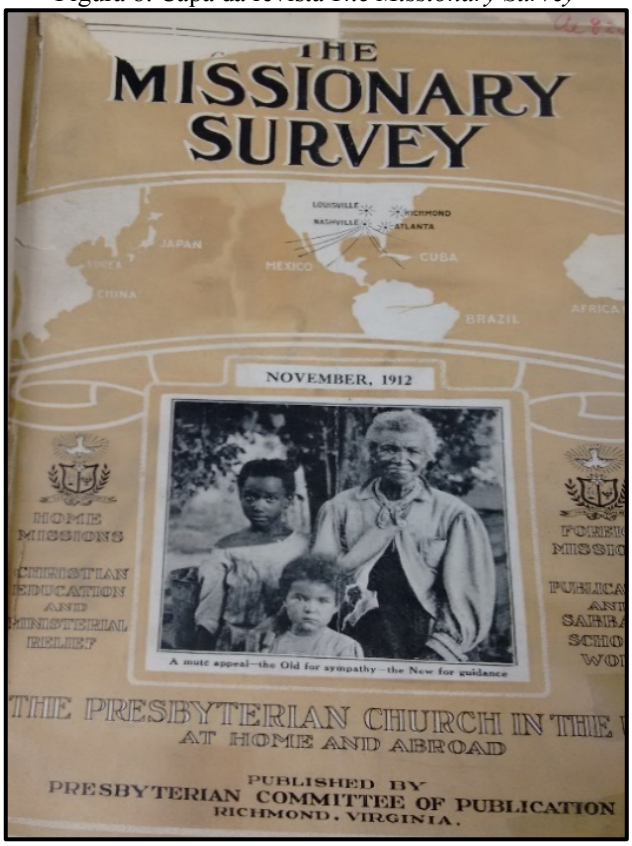
[353] A tese de David Gueiros Vieira questiona e acaba por negar a asserção levantada por lideranças eclesiásticas e intelectuais católicas como Dom Antônio Macedo Costa e do Arcebispo da Bahia, Dom Manuel Joaquim da Silveira, "de que os grupos religiosos americanos... formavam a vanguarda treinada e consciente do imperialismo americano, em seu plano de conquista e rapina das terras brasileiras" (VIEIRA, 1996, p. 11). Para compreender o desenvolvimento desta tese na historiografia protestante, ver: Watanabe, 2011, p. 267, 268.

[354] O exemplo clássico dessa historiografia é: *Protestantismo e Imperialismo na América Latina,* de Waldo César (1968). Além de outros autores que dialogam com essa interpretação, como Mendonça (1995), Mendonça e Velasques Filho (2002) e Mesquida (1994).

[355] "Equally influential was the disinterested benevolence theory of New England Congregationalist Samuel Hopkins. He believed that since God wills the greatest good for the greatest number, the true Christian will sacrifice his personal interests for the greater good of the whole. To many persons this constituted a call to dedicate their lives to a mission work among the "heathen". When these ideas were charged with the electric excitement of Second Awakening, the American missionary movement sprang to live"

Esta conjugação ideológica do destino manifesto com a bondade desinteressada, presente no empreendimento missionário norte-americano, pode ser percebida pelas imagens que as revistas missionárias do Comitê de Nashville apresentavam aos seus leitores, como se observa nesta capa de 1912:

Figura 8: Capa da revista *The Missionary Survey*



Fonte: *The Missionary Survey*, nov. 1912

Na parte superior da imagem, um recorte do mapa-mundi com os Estados Unidos no centro e setas irradiando da cidade de Nashville para diferentes partes do mundo. São identificados Cuba, México, Brasil, África, China, Coréia, Japão, países e continente onde o Comitê de Nashville mantinha missionários. Abaixo, uma fotografia de pessoas negras, uma idosa e duas crianças, cujas roupas e expressões faciais parecem denotar pobreza, sofrimento e submissão. Não por acaso, os dizeres abaixo "Um apelo mudo – o Velho por compaixão – o Novo por orientação".

Os serviços missionários dos leigos foram uma das consequências mais importantes da bondade desinteressada. Primeiramente, envolvendo as tarefas educacionais ao longo do século XIX e início do XX, ampliou-se para outras áreas profissionais: médicos, enfermeiros, agrônomos, engenheiros, entre outros profissionais dispostos a dedicar seus conhecimentos e habilidades em prol do "progresso dos povos atrasados".

A doutrina da bondade desinteressada foi, portanto, a face simpática da ideologia civilizadora de que era imbuída a empresa missionária protestante. Ambas se harmonizavam nas concepções, valores e práticas dos missionários. Mas quem eram os missionários?

"Geralmente tinham se formado nos grandes centros teológicos do Norte dos Estados Unidos ou do Sul" (NASCIMENTO, 2007, p. 60), viam-se como portadores de um protestantismo civilizador e divulgadores de um modelo de sociedade que se cria como superior, mais adiantado e mais civilizado que os povos com os quais trabalhava. "O indivíduo podia ser um pastor, um médico, um enfermeiro, um professor, ou também, uma missionária, uma enfermeira ou uma professora" (NASCIMENTO, 2007, p. 60), todos estavam convencidos que sobre si carregavam "o fardo do homem branco", o de propagar a luz da civilização aos que estavam na escuridão da barbárie. Ao mesmo tempo, o missionário era uma via de acesso, para sua sociedade de origem, de informações da realidade e da cultura dos lugares onde trabalhava – era um intermediário entre dois mundos.

O idealismo que a bondade desinteressada infundiu sobre muitos jovens norte-americanos que dedicaram suas vidas às missões estrangeiras não deixou de ser oportuno para as Juntas de Missões das Igrejas protestantes. Um idealismo que desconhecia obstáculos e que por isso muitas vezes acabava em frustração. As dificuldades de viver num clima diferente, sob constantes ameaças de doenças conhecidas e desconhecidas, sofrer rejeição e hostilidades das populações, o desconhecimento efetivo sobre as condições políticas e de tolerância religiosa locais eram realidades que obrigaram muitos missionários a retroceder nos seus planos. Mas, não foram raras as situações em que a principal fonte de frustração era a própria organização missionária que os enviava.

Quando olhamos para a vida do nosso missionário, George Butler, não podemos desconsiderar que seu idealismo era confrontado com os limites impostos pela sua organização missionária nos Estados Unidos, o Comitê de Nashville. Por várias vezes em seus relatórios queixa-se das grandes distâncias territoriais que lhe foram atribuídas, da falta de novos missionários e dos poucos recursos financeiros para expandir ou mesmo manter o trabalho. No seu desejo de servir em missões estrangeiras chegou mesmo a passar seis meses no Brasil sem saber o quanto receberia de salário, uma mostra do grau de negligência do Comitê com seus representantes no estrangeiro.[356]

[356] Já no final da sua carreira, George Butler lembrava o início descuidado de sua missão: "So little skilled was our Executive Committee of those days in its affairs that I went to Northern Brazil as a medical worker and did not know for six months what salary I was to have. I did not ask and no one told me." [Tão pouco hábil foi o nosso Comitê Executivo daqueles dias em seus assuntos que eu fui ao Norte do Brasil como um médico obreiro e não

Outro ponto de tensão estava no uso ou não da medicina no seu trabalho missionário no Brasil. Se durante o primeiro ano de treinamento seu envio justificou-se por sua dupla capacidade de médico e de professor, no ano seguinte, em 1884, no segundo envio já como "ministro ordenado", o mesmo Comitê considerava desnecessário o uso da medicina em razão do Brasil já ter médicos suficientes.

Apesar disso, durante seu primeiro trabalho no Maranhão (1885-1892), o missionário vai inserindo gradualmente nos seus relatórios os serviços médicos que prestava ainda na capital da província. E quando começa suas incursões pelo interior, defende claramente uso da medicina para conquistar simpatias e para própria proteção nessas áreas onde há menor tolerância religiosa, onde o suporte a estrangeiros, das elites liberais e das autoridades consulares e imperiais, tardava chegar.

Para o Comitê de Nashville o trabalho de "medical missionary" era ainda nos anos 1880 um tanto desconhecido[357]. Dos missionários do Comitê que estavam espalhados por 7 países, George Butler era o único médico até 1887. Neste ano, surge um editorial da revista *The Missionary* sobre "*Medical Missions*" tratando do envio de um médico recém-formado para colaborar com o irmão missionário na China. Junto ao informe, o editorial traz as bases do que o Comitê considerava os requisitos do trabalho médico-missionário: "O missionário médico não é simplesmente um médico ou cirurgião qualificado. As plenas qualificações médicas e a habilidade prática são, de fato, essenciais, mas essenciais como o equipamento de um homem cujo principal objetivo é levar seus semelhantes que sofrem a Cristo"[358].

Fica claro que a atividade médica deve estar subordinada aos objetivos religiosos. O médico-missionário é entendido como alguém que tem o dom de cura o que substituiria o dom de milagres de eras anteriores. Mais do que uma capacitação técnica, o médico missionário deve ser alguém que recebeu um dom do Espírito Santo: "Não é esta uma garantia de que o Espírito Santo agora qualifica especialmente alguns homens para o serviço médico, e através deles realiza o trabalho de cura?"[359]. De maneira que as qualificações de "força espiritual" são indispensáveis para quem se propõe a este tipo de serviço.

---

sabia por seis meses qual o salário que eu deveria ter. Não perguntei e ninguém me disse]. *The Missionary Survey*, novembro de 1918, p. 662.

[357] Mesmo se ampliarmos o quadro, uma estatística de 1900 aponta apenas 6 médicos-missionários para toda a América do Sul (BEACH et. al. 1900, p.225-227).

[358] "The medical missionary is not simply a qualified physician or surgeon. Full medical qualifications and practical skill are indeed essential, but essential as the equipament of a man whose highest aim is to lead his suffering fellow-men to Christ". *The Missionary*, novembro de 1887, p. 86-88

[359] "Is not this an assurance that the Holy Spirit does now specially qualify some men for medical service, and through them effect the work of healing?" *The Missionary*, novembro de 1887, p. 86-88.

Esse cuidado com o perfil do médico-missionário deixa claro que mais do que curar o corpo ele deve fazer conversos para a instituição. E nesse sentido a vantagem da atividade médica em relação ao trabalho dos demais clérigos é substancial: "Um missionário clerical eles podem, e frequentemente o fazem, recusarem-se a receber, mas suas portas estão sempre abertas para o médico e seus assistentes; e é seu privilégio, não só de ministrar a seus corpos doentes, mas também de falar para eles as palavras da vida". Apesar disso, ao final, o editorial explicita o maior problema deste tipo de estratégia: "Médico missionário é necessariamente caro" [360] – o que pode explicar a evidente contradição do Comitê em apressar a ordenação de George Butler por ser ele um médico para, em seguida, definir sua atuação como um "evangelista ordenado" (VIEIRA, 1960, p. 38).

O editorial segue apelando para que os "amigos de nosso trabalho missionário" enviem suas contribuições ao início do serviço médico na China. Pelo que pude averiguar, este é o primeiro esforço do Comitê de Nashville em levantar recursos a um trabalho médico-missionário; uma evidência de que, neste momento, embora já estivesse atuando no Brasil a alguns anos, o trabalho médico de George Butler não era uma prioridade e nem era reconhecido como parte da estratégia de *Medical Missions*.

A ideia do alto custo do trabalho médico-missionário, por outro lado, pressupõe certa influência de uma concepção mais moderna do trabalho médico, necessitando de equipamentos tecnológicos, destinação de espaço hospitalares racionalizados, e atuação de diferentes conhecimentos e profissionais especializados. Essa concepção ainda levaria algumas décadas para se consolidar. Para George Butler, a mensagem do editorial não deixava de ser uma espécie de interdito. Se o investimento em uma missão médica era alto, esse investimento institucional estava sendo feito no trabalho missionário da China, enquanto no Brasil, mesmo já havendo ali um médico, isto não aconteceria tão cedo[361]. Ele deveria então focar em seu trabalho evangelístico e caso desejasse continuar prestando atendimento médico, estaria sozinho nesta

[360] "A clerical missionary they may, and often do, refuse to receive, but their doors are always open to the doctor and his assistants; and it is his privilege, not only to minister to their sick bodies, but also to speak to them the words of life"; "Medical missionary is necessarily expensive". *The Missionary*, novembro de 1887, p. 86-88

[361] A partir de 1886, com a chegada do Dr. Matthew Hale Houston ao cargo de secretário do Comitê de Nashville, maior atenção passa a ser dada aos novos campos abertos da China e do Japão. Houston tinha sido missionário na China e numa mensagem à Assembleia Geral da PCUS (Presbyterian Church in the United States), em 1887, ele não somente defende a abertura dos novos campos no Oriente, quanto o faz em detrimento aos "antigos" campos do norte do Brasil: "It is the judgment of the Committe that it would be unwise at this time to send more missionaries to the northern part of Brazil; it is the belief that our church would accomplish the best results by sending fresh forces to China and Japan". [É o julgamento da Comissão que, neste momento, seria imprudente enviar mais missionários para a parte norte do Brasil; é a crença de que nossa igreja realizaria os melhores resultados enviando novas forças para a China e o Japão.] (apud BEAR, 1961, p, 42).

empresa, deveria arcar com os custos de sua atividade e não comprometer o trabalho de evangelização.

Ser preterido poderia ser um problema, mas conciliar a medicina e a evangelização, para George Butler, possivelmente, não era. Pelo menos de início, as suas práticas e concepções da medicina não se distanciavam muito da imagem que o século XIX consagrou: a representação do médico solícito, sentado ao lado da cama do moribundo, como no quadro de Pablo Picasso, "Ciência e Caridade" de 1897.

Figura 9: Ciência e Caridade, Pablo Picasso, 1897



Fonte: Disponível em: <http://medicineisart.blogspot.com.br/2011/08/ciencia-e-caridade-de-pablo-picasso.html>. Acesso em ago 2017

Este quadro tão bem analisado por Pereira Neto (2001) levou-me a pensar na carreira médica de George Butler, em como o poder do médico para designar os procedimentos e remédios necessários a cura do corpo poderia entremear-se com o poder do pastor-missionário recomendando os remédios para a salvação da alma. Um poder duplo, que concedia a ele uma força onde exatamente estava a fraqueza dos demais médicos, ou seja, a vulnerabilidade ao fracasso de suas recomendações e procedimentos e, consequentemente, de sua reputação, podendo até ser punido (PEREIRA NETO, 2001). No caso de nosso médico-missionário, suas falhas e fracassos poderiam ser postos sob a responsabilidade da (falta de) fé do enfermo (ou de sua fé equivocada no catolicismo) ou mesmo serem sublimados (ou minimizados) pela conquista mais importante, na perspectiva dos crentes – a salvação da alma.

Assim, além de um "produtor individual de serviços de saúde" (PEREIRA NETO, 2001, p. 20), George Butler agiria como um agente de intermediação com o sagrado. Não por acaso, esforçou-se por construir-se numa identidade síntese de médico-sacerdote. Nas expressões de sua personalidade buscou mostrar-se a feição humana da união dos valores da ciência e da caridade (representados no quadro de Picasso pelo médico e pela freira em diferentes lados da cama). Tal esforço de construção identitária não deixou de enfrentar barreiras, mas foi parcialmente bem-sucedido, como veremos.

3.2. A LUTA PELA IDENTIDADE

Em agosto de 1884, o Comitê de Nashville definiu o trabalho de George Butler como de um "evangelista ordenado" e não como de um "missionário médico" argumentando que no Brasil a profissão médica era bem suprida e que não havia "uma necessidade especial para o trabalho missionário nesta linha"[362]. George Butler tinha sido ordenado ministro em março de 1884. Em maio desembarcava, com sua esposa Rena Butler, no Recife e parece não ter se conformado muito com essa determinação do Comitê.

Após quase um ano sem dar notícias, surge sua primeira carta-relatório, publicada em abril de 1885. O primeiro tema de que trata é do seu trabalho médico. George Butler afirma que durante seus quase dezoito meses em Pernambuco "fez e recebeu em torno de 1.200 visitas médicas", a maioria na sua própria congregação e estendido também para a congregação dos Batistas de Recife, além de, "tempos em tempos", ter atendido "pessoas que nunca estiveram em nosso culto". Em seguida, faz questão de dizer que "recusa dinheiro" dos seus pacientes e arremata: "Eu nunca estive em algum lugar onde alguém não precisasse de serviços médicos, e eu estou muito feliz de ser capaz de ministrá-los" [363].

No Maranhão, para onde fora deslocado a fim de abrir um novo trabalho, também em seu primeiro relato diz que "Eu ainda tenho que praticar um pouco de medicina, da qual eu esperava me aliviar quando eu vim para cá, já que o brilho do sol é muito irritante para meus

---

[362] "The doctor's work now will be that of an ordained evangelist, not of a medical missionary. In Brazil the medical profession is well furnished, and there is no special need for mission work in this line" [O trabalho do doutor agora será o de um evangelista ordenado, não de um missionário médico. No Brasil, a profissão médica está bem suprida e não há necessidade especial de trabalho missionário nesta linha]. *The Missionary*, agosto de 1884, p. 22

[363] "have made and received together about twelve hundred medical visits"; "people who have never been to our worship"; "I have never been in any place where someone did not need medical attention, and I am so glad to be able to give it". *The Missionary*, abril de 1885, p. 151

olhos"[364]. Este relato pode indicar o problema nos olhos de George Butler como uma das possíveis causas para o Comitê de Nashville não o designar como médico ao Brasil. Todavia, o uso que ele faz da expressão "eu ainda tenho" indica a tentativa do missionário de se justificar por continuar exercendo a medicina (opondo-se as recomendações que recebeu e apesar de suas limitações físicas), uma vez que, ao contrário do que dizia o Comitê, havia sim uma demanda por seus serviços médicos no Brasil.

Em março de 1886, apresenta as estatísticas do seu trabalho no Maranhão de maio a dezembro do ano anterior. Após os dados das vendas de Bíblias e literatura evangélica, coloca o tópico "Pacientes e visitas para doentes – 180"[365]. Ou seja, em cerca de seis meses na nova estação missionária, ele deixava claro, por meio de uma estatística aparentemente fria, que a medicina faria parte do seu trabalho missionário.

Depois disto, volta a relatar sobre seu trabalho médico, dessa vez, no interior do Maranhão, dando destaque ao fato de que conseguia conciliar uma intensa agenda de pregação do evangelho com os atendimentos médicos:

> Não tenho tempo para contar a vocês sobre as maneiras pelas quais Deus nos abençoou na nossa viagem ao interior. Preguei quinze vezes durante esta viagem, e nunca, exceto uma vez, a menos de cento e cinquenta pessoas, e muitas vezes a uma audiência de trezentos; além disso, fiz um bom uso do meu conhecimento médico para ganhar amigos para os "Protestantes" e convencer os homens da sinceridade da religião evangélica.[366]

Nessa ocasião, George Butler apresenta o exercício gratuito da medicina não apenas como uma estratégia de "ganhar amigos", mas também como forma de se distinguir do catolicismo. A "sinceridade da religião evangélica" estaria no valor da caridade, que seria diferente do "procedimento dos padres" naquelas regiões: "Alguns dias atrás, apareceu um elogio em um dos jornais diários desta cidade escrito de 'Arary', descrevendo, nossa pregação e caridade em medicina, contrastando o nosso Evangelho com a avareza do procedimento de seus padres[367]. Este relato surge na mesma edição de novembro de 1887, onde, poucas páginas atrás, há o editorial informando sobre o envio de um médico missionário para a China.

---

[364] "I still have to practice a little medicine, from which I hoped to get relieved when I came here, as the glare of the sun is very trying to my eyes". *The Missionary*, agosto de 1885, p. 216

[365] *The Missionary*, março de 1886, p. 124.

[366] "I have not now time to tell you of the ways in which God blessed us in our trip to interior. I preached fifteen times during this voyage, and never but once to less than one hundred and fifty persons, and often to an audience of three hundred; besides, I made good use of my medical knewledge to gain friends for the "Protestantes" and convince men of sincerity of the Gospel religion". *The Missionary*, novembro de 1887, p. 94

[367] "A few days ago there appeared a eulogy in one of the daily papers of this city written from 'Arary', describing, our preaching and charity in medicine, contrasting our Gospel with the avaricious procedure of their priests". Ibid.

De tempos em tempos, nos seus relatórios, George Butler vai dando mais espaço para apresentar sua prática médica, especialmente no interior maranhense. Na cidade de Rosário em 1890, como vimos no capítulo anterior, a medicina foi um meio de fazer cessar a perseguição: "Felizmente, muitas famílias precisaram de mim como médico, como não havia médico a trinta milhas do lugar, e tenho certeza de que o Senhor usou meus medicamentos como um meio de desarmar a grande hostilidade para o evangelho ali"[368].

Nessas regiões desassistidas de médicos e de cuidados básicos de higiene, George Butler esforça-se em demonstrar o equívoco de considerar o Brasil suprido de médicos e apresenta-se como possibilidade de investimento para estabelecer uma *Medical Mission* no interior do norte brasileiro. Sua proposta é a construção de um hospital, chegando a estimar valor de $2,000.00 (dois mil dólares) anuais como o necessário para manter o atendimento médico-hospitalar para leprosos em Rosário[369].

Ele não explica como chegou a este valor, mas é menos de um terço do valor que tinha sido levantado para a construção do templo em São Luís, $6,500.00 (seis mil e quinhentos dólares), alguns anos antes. E isto com apenas $500,00 (quinhentos dólares) enviados dos Estados Unidos. É possível que, ao definir este valor, George Butler esteja sutilmente refutando a consideração do Comitê de Nashville de que manter uma "missão médica é necessariamente cara". De certo, não era barata, mas não seria impossível para o Comitê assumir o seu projeto.

Não foi o que aconteceu. Mas, se não era tão onerosa, por que o Comitê não assumiu o trabalho de George Butler tornando-o uma *Medical Mission*? Uma outra hipótese está na necessidade do Comitê de Nashville em assegurar o controle sobre os poucos missionários que mantinha no Brasil. Observando os conflitos de outros missionários com o Comitê, podemos perceber sinais de que a organização não se dava bem com certa autonomia financeira e de deslocamentos dos seus agentes em campo missionário no Brasil.

O pivô dos conflitos com os missionários era o secretário da missão Dr. Matthew Hale Houston[370]. O Dr. Houston parece ter tentado controlar de modo mais rígido as funções e deslocamentos dos missionários no Brasil. Foi o que se deu em 1895 com Calvin Porter (FERREIRA, 1959, p. 449, 450) desejoso de ser transferido de Fortaleza para Natal e mais tarde com o missionário no Ceará, DeLacey Wardlaw. Este último caso ilustra bem o tipo de tensão

---

[368] "Fortunaly very many families needed me as physicians, as there was no doctor in thirty miles of the place, and I am sure that the Lord used my medicines as a means of disarming great hostility to the gospel there". *The Missionary*, janeiro de 1891, p. 33

[369] *The Missionary*, maio de 1890, p. 193

[370] Ocupou este cargo de 1886-1897. Este é o mesmo que nos referimos em nota anterior, como defensor das missões no Oriente em detrimento das missões no norte do Brasil (ver nota 361).

e punição a que se expunham os missionários caso atuassem fora de suas funções designadas, ainda que visando complementar sua renda familiar.

Por volta de 1897, DeLacey Wardlaw fora desligado da Missão "por causa de suas atividades comerciais" (FERREIRA, 1959, p. 454). Ele teria aberto uma livraria, ao mesmo tempo em que era pastor da Igreja Presbiteriana de Fortaleza[371] e designado para cobrir a missão no estado do Ceará. Segundo Calvin Porter, "o Sr. Wardlaw [foi] demitido do posto de missionário por um rompimento com o Dr. M. Houston". A gravidade do conflito entre ambos foi tal que o Dr. Houston estando em viagem ao Ceará preferiu hospedar-se num hotel a ficar na casa do Sr. Wardlaw (FERREIRA, 1959, p. 298).

Possivelmente, a política mais restritiva do sr. Houston foi um dos limites para atuação de George Butler como médico. Se com outros missionários do Nordeste do Brasil, suas aspirações de relativa autonomia (de deslocamento ou de segurança financeira) tinham sido censuradas e mesmo punidas com o desligamento, não poderia o mesmo ocorrer com ele caso resolvesse dedicar-se mais ao atendimento médico do que à evangelização? Sua atuação como médico não corria o risco de ser entendida como um desejo de independência em relação às ordens e aos recursos financeiros enviados pelo Comitê nos Estados Unidos? Talvez fossem essas as dúvidas que povoavam a cabeça de Butler enquanto escrevia seus relatórios, mas o certo é que havia riscos bem claros caso se envolvesse mais com o exercício da medicina do que com a evangelização, sem que isto tivesse sido permitido pelo Comitê.

Aparentemente, a tentativa de maior controle sobre os missionários arrefeceu com a substituição do sr. Houston pelo sr. Chester ainda em 1897. É nesse contexto de transição da política interna do Comitê que George Butler vai assumindo uma nova feição para seu trabalho no Brasil: o de médico-missionário. Depois de um tempo de férias nos Estados Unidos entre 1892-1893, Butler é designado para substituir John Rockwell Smith no pastorado da Igreja Presbiteriana do Recife onde fica até 1895. Neste ínterim, não se tem notícia se atuou como médico, essa característica do seu trabalho irá se sobressair a partir de sua transferência para Garanhuns.

---

[371] O historiador Robério Américo do Carmo Souza (2008, p. 112 s.) analisa o "caso Wardlaw" como um conflito entre a rigidez moral norte-americana e o desejo de flexibilidade dos brasileiros da Igreja Presbiteriana de Fortaleza, ou seja, como uma crise local motivada pelo rigor do missionário Wardlaw considerado excessivo por parte dos fiéis. Todavia, ainda que seja este um componente importante, ele por si só não explica o desligamento da missão, já que, sendo apenas um problema com a Igreja local, bastava transferi-lo para outro campo. É bem provável que o aumento da tensão entre Wardlaw e sua comunidade em Fortaleza, coincidiram com as desavenças com o Dr. Houston e o Comitê relativos às suas atividades comerciais, tornando-se oportuno para que a direção do Comitê de Nasville o demitisse.

Um depoimento de Antônio Gueiros, um dos convertidos por meio de George Butler em Garanhus, revela que a identidade de médico-missionário ainda não havia se vinculado a ele quando ali chegou por volta de 1895: "Ninguem conhecia a sua capacidade medica. Era somente conhecido como prégador do Evangelho"[372].

No entanto, pouco tempo depois, durante o famoso debate com Frei Celestino pelos jornais, este referia-se a George Butler como o "Sr. Dr. Medico George Butler". Isto evidencia que o missionário protestante, ao estabelecer-se no interior pernambucano, procurou demonstrar publicamente sua atuação médica, já que seus inimigos assim o reconheciam e certamente utilizaram-se dessa identificação a fim de desqualificar sua pretensão de ministro do evangelho. Ademais, sua maior atuação como médico em Garanhuns poderia melhor justificar-se junto ao Comitê como parte essencial à missão protestante numa região carente de tais profissionais, o que na perspectiva desta organização missionária não ocorria nas capitais.

Dois eventos marcaram a mutação identitária de George Butler: a ida para a Bahia buscar o "diploma brasileiro" de médico em 1896 e a epidemia de febre amarela em Garanhuns no ano de 1897. Numa carta datada de 22 de fevereiro de 1896, escrita de Canhotinho, George Butler notifica ao Comitê sobre seus planos de conseguir o reconhecimento de seu diploma no Brasil e justifica:

> Eu escrevo-lhes esta nota para informá-los da minha intenção de viajar para a cidade da Bahia, para obter um diploma de medicina brasileiro. Ultimamente, eu entrei numa forte rivalidade com médicos brasileiros, e a lei da terra exige que eu tenha um diploma brasileiro para prescrever. Quando eu estava na cidade, prestei muito pouca atenção aos pacientes, mas quando cheguei ao interior, encontrei na medicina uma poderosa aliada, pois há muito poucos médicos e muitos pobres.[373]

Essa resolução surge em meio à polêmica com Frei Celestino Pedavoli pela imprensa. Durante esse período, a hostilidade contra os protestantes em Garanhuns se intensificou. Um relato da missionária Eliza Reed conta de frequentes apedrejamentos às casas dos protestantes e dos Butlers a tal ponto que uma das pedras quase acertou um de seus filhos: "que as casas foram frequentemente apedrejadas e que tiveram que ser guardadas pelos soldados; que em uma

---

[372] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2

[373] "I write you this note to inform you of my intend trip to the city of Bahia, to get a Brazilian medical diploma. Lately I have come into sharp competition with Brazilian doctors, and the law of the land requires me to have a Brazilian diploma in order to prescribe. When I was in the city, I paid very little attention to patients, but when I came to the interior I found medicine a powerful ally, as there are very few physicians, and very poor ones". *The Missionary*, maio de 1896, p. 224.

noite uma grande pedra atravessou o telhado e caiu no quarto, por pouco acerta a cabeça do filho de cinco anos do Dr. Butler"[374].

Talvez a situação mais perigosa aos protestantes na região tenha sido um dos motivos não confessados de mudar-se para Bahia a fim de obter um diploma médico brasileiro. Para George Butler ficava claro de que ele e sua família eram alvos da hostilidade. Na mesma carta em que informa da sua decisão, relata sobre sua notoriedade potencialmente perigosa: "Desde a perseguição e a prolongada discussão nos jornais, nos tornamos bem conhecidos, de modo que nós somos saldados gentilmente ou vaiados por toda parte"[375].

Não por acaso o texto é uma notificação e não um pedido de permissão. A decisão de transferir-se com toda a família, a esposa e quatro filhos[376], para a Bahia é indicativa da necessidade de sair do epicentro de um conflito religioso, ao menos durante aquele ano. Todavia, em vez de admitir um temor ou um recuo, ele argumenta que o diploma lhe daria mais instrumentos para defender-se das perseguições e conseguir aliados no interior nordestino:

> Mas eu consegui, sem buscá-la, uma boa reputação de ter habilidades cirúrgicas e médicas, e isso excita a inveja por parte dos médicos e dos sacerdotes, e, mais cedo ou mais tarde, eles vão me processar, se eu continuar atendendo pessoas como médico. Eu não posso trabalhar no interior sem a medicina, e de tal forma que ela me dá uma espécie de proteção e prestígio.[377]

Por outro lado, sua preocupação em ser "processado" era razoável. Ao final do século XIX, a profissão médica no Brasil constituía-se especialmente pela definição do monopólio sobre as práticas de cura por parte da corporação médica, que começava a obter o prestígio junto as autoridades do estado em virtude de uma ideologia higienista em prol da civilização do país[378]. Essa constituição da medicina oficial ocorreu gradualmente em oposição às outras

---

[374] "that the houses have been frequently stoned, and have had to be guarded by soldiers; that on one night a large stone came through the roof and fell into room, just missing the head of Dr. Butler's five-year old son". *The Missionary*, janeiro de 1896, p. 34.

[375] "Since the persecution and prolonged discussion through the papers, we have become well known, so that we are saluted kindly or hooted everywhere." *The Missionary*, maio de 1896, p. 224

[376] Os filhos do casal Butler tinham entre 4 e 12 anos.

[377] "But I have gotten, without seeking it, quite a reputation for surgical and medical skill, and this excites envy on the part of the doctors and the priests, and, sooner or late, they will prosecute me, if I keep on doctoring people. I cannot work in the interior without medicine, and, as it gives me a kind of protection and prestige". *The Missionary*, maio de 1896, p. 224.

[378] Acompanho a discussão de Sidney Chalhoub sobre o surgimento de uma ideologia da higiene na segunda metade do século XIX, voltada principalmente para combater as moradias das populações mais pobres do Rio de Janeiro, embora disfarçadas sob um discurso técnico: "...um conjunto de princípios que, estando destinados a conduzir o país ao 'verdadeiro', à 'civilização', implicam a despolitização da realidade histórica, a legitimação apriorística das decisões quanto às políticas públicas a serem aplicadas no meio urbano. Esses princípios gerais se traduzem em técnicas específicas, e somente a submissão da política à técnica poderia colocar o Brasil no 'caminho da civilização'. Em suma, tornava-se possível imaginar que haveria uma forma científica – isto é, 'neutra',

"artes de cura" praticadas pelas populações no Brasil desde nossa formação colonial, isto é, as práticas de curandeirismo, feitiçarias, uso de ervas medicinais e todo tipo de prática designada como charlatanismo pela medicina oficial.

> Esta categoria abrangente [charlatanismo] era utilizada por intelectuais médicos para qualificar toda e qualquer medicina diferente da sua, desde curandeiros, espíritas e boticários até homeopatas e médicos estrangeiros cujos diplomas não tinham sido convalidados pelas faculdades de medicina do país. (SAMPAIO, 2001, p. 25)

Dessa maneira, até mesmo setores da profissão médica eram contados entre os charlatões expressando os conflitos internos à própria corporação, tais quais os que envolviam médicos alopatas e homeopatas, as constantes críticas públicas quanto aos procedimentos entre diferentes médicos e ainda a desconfiança com relação a médicos estrangeiros.

A forte rivalidade da qual George Butler diz sofrer expressa a desconfiança atribuída a sua prática médica por parte dos médicos brasileiros, não somente por ser ele um concorrente a mais no disputado mercado de cura do corpo, como também por seus procedimentos misturarem perigosamente os limites entre a ciência e a religião.

Vale notar que ele diz ter sua reputação despertado "inveja da parte dos doutores e dos padres". Várias testemunhas de seus procedimentos médicos descrevem suas cirurgias como milagrosas e sua prática de fazer orações antes e durante os procedimentos tornava fluída a fronteira entre ciência e religião aos olhos dos seus contemporâneos. Uma dessas testemunhas foi Cícero Siqueira que era ajudante do Dr. Butler na igreja e nas cirurgias em Canhotinho. O depoimento que ele nos deixou sobre as práticas médicas do Dr. Butler é, nesse sentido, bastante significativo:

> Pelo sertão as suas curas tornavam-se aspectos de lenda, por que eram quasi milagrosas. Era destemido, ousado. Nunca ouve operação que não fizesse. Vi cousas pavorosas. Desafio que a sciencia mande fazer o que ele fazia. Fazia o que lhe convinha e achava acertado e triumphava sempre, porque não tinha só os recursos da sciencia: confiava em suas orações. "Cícero, dizia-me elle muitas vezes, hoje temos cinco operações, quero que ores comigo". E a sós pedíamos a bençam de Deus sobre o trabalho que íamos fazer. E ainda no correr de qualquer operação orava.[379]

As curas realizadas eram tidas por milagres e sua fama de milagreiro espalhou-se pelos sertões nordestinos. Outras fontes afirmam que os seus pacientes ouviam prédicas enquanto

---

supostamente acima dos interesses particulares e dos conflitos sociais em geral – de gestão dos problemas da cidade e das diferenças sociais nela existentes" (CHALHOUB, 1996, p. 35).

[379] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 1

esperavam atendimento e eram convidados a assistir os cultos protestantes. Com essas práticas, George Butler subordinava a cultura médica à cultura religiosa[380] e acabava provocando a concorrência nas duas pontas: no mercado da cura do corpo e no mercado da cura da alma; ele tornava-se um alvo certo de ataques.

Com sua ida para a Bahia, poderia afastar-se de maior perseguição e voltar a Pernambuco com o diploma de médico reconhecido em uma das tradicionais faculdades de medicina no Brasil. Um depoimento de Dna. Rena sobre esse tempo na Bahia guardou a memória dos sacrifícios passados pela família e, ao mesmo tempo, permite-nos ver os ressentimentos com relação à ausência de ajuda financeira por parte do Comitê a esta empreitada de George Butler:

> Logo ele achou que deveria ir para a Bahia pelo seu diploma brasileiro. Eu acredito que esse foi o maior sacrifício de sua vida. Isso significava deixar seu trabalho, levando sua família com todas as despesas extras envolvidas e estudando em uma atmosfera hostil. Eles o chamaram de "chefe dos protestantes" e todos os seus amigos lhe disseram que nunca conseguiria passar. Ele me disse que em seus quatro anos de medicina nunca se dedicou tanto ao trabalho como ele fez nesses nove meses. Ele não pediu nenhuma verba extra, e nós estivemos tão necessitados de dinheiro que ele ensinou inglês a uma classe de Drs., advogados e homens de negócios à noite. Afinal, foi uma vantagem, porque o colocou em contato com os homens influentes da cidade.[381]

O maior sacrifício da vida de George Butler, segundo relembra Dna. Rena, foi ainda mais penoso pela falta de ajuda financeira do Comitê. Na verdade, Butler não pediu tal complemento do seu salário. O que o teria levado a nem tentar tal pedido? Dez anos antes de sua ida para a Bahia, em uma das sua cartas-relatórios, ele escreve: "Então, surge o pensamento do débito no tesouro das Missões Estrangeiras e o alto custo do trabalho missionário no Brasil, e eu posso jamais esperar por qualquer ajuda nos meus dias, pelo menos" [382].

De fato, parece não "esperar por qualquer ajuda" do Comitê de modo que os seus projetos foram tocados praticamente por sua conta e risco. Foi assim com a construção da igreja

---

[380] Tomo o termo no seu sentido consagrado pela antropologia como conjunto de práticas, ideias e valores que orientam o comportamento humano em sociedade. No caso específico, como subcultura de uma corporação profissional e de um grupo religioso.

[381] "Soon he found he must go to Bahia for his Brazilian diploma. I believe that was the greatest sacrifice of his life. It meant leaving his work, taking his family with all the extra expense it involved and studying in a hostile atmosphere. They called him "chief of the protestants" and all his friends told him he would never get through. He told me that in his four years of medicine he had never put in as much work as he did in those nine months. He would not ask for any extra appropriation, and we were so in need of money that he taught English to a class of Drs., lawyers and business men at night. This after all, was an advantage, because it brought him in touch with the influencial men of the city". Dr. George Butler by Mrs. Butler, s/d, p. 3. Arquivo da PHS, RG 360, series III.

[382] "Then comes the thought of debit on the Foreign Missions treasury and the expensiveness of mission work in Brazil, and I can never hope any help in my day at least." *The Misionary*, agosto de 1886, p. 120.

em São Luís, a construção de uma lancha para a evangelização nos rios do Maranhão e, nesse momento, não seria diferente com a sua transferência para a Bahia a fim de obter seu "diploma brasileiro" de medicina. Por isso, nem se deu trabalho de solicitar ajuda ao Comitê, mas também parece não fazer questão de ser autorizado por sua organização missionária, apenas informa a sua decisão de obter o diploma na Bahia, abandonando, por noves meses, o seu trabalho missionário.

George Butler enfrentou o risco de ser punido pelo Comitê como foram outros missionários, mas o risco mais imediato era à sua integridade física e da sua família. Butler, então, considerou mais vantajoso estar liberado para exercer a medicina e fazer dela uma forma de obter "proteção e prestígio". Seu argumento era que a medicina seria imprescindível agora que residia no interior pernambucano, onde há "poucos médicos e muitos pobres", como também maior perseguição.

Apesar do sacrifício, Dna. Rena reconheceu o benefício que o novo foco na medicina começou a produzir para o trabalho do marido. Ela não diz por quem, mas dá a entender que George Butler passou a ser chamado de "chefe dos protestantes" pelos mesmos homens influentes (médicos, advogados e homens de negócio) com os quais conviveu enquanto ensinava inglês à noite, durante sua estadia em Salvador.

Vale notar que a experiência na Bahia antecipava uma nova maneira de George Butler colocar-se em relação com as elites locais. Não mais como um agente propagador de uma religião considerada moderna, mas como um médico cujos serviços poderiam ser úteis em regiões desassistidas desses profissionais. Dessa forma, Butler esperava obter alguma influência perante os chefes políticos da região. Por fim, "Ele passou em seus exames com louvor – e toda a igreja no Norte se alegrou"[383]. Sua tese foi apresentada no dia 14 de novembro de 1896 com o título: *Do emprego do Cloroformio na cirurgia*.

O objeto da sua tese vincula-se a uma das marcas do seu trabalho médico: a realização de cirurgias e amputações que outros médicos consideravam impossíveis. Depoimentos dos seus contemporâneos (missionários e seguidores) creditam boa parte do sucesso médico de George Butler ao fato dele ter aprendido medicina nos Estados Unidos.

Fui, então, investigar seus conhecimentos médicos. Solicitei à Biblioteca da Faculdade de Medicina da Bahia e eles me enviaram prontamente a tese de George Butler. Pude notar que ele se mostra atento às pesquisas médicas da época sobre o uso correto e os riscos da utilização do clorofórmio como anestésico. Em vários momentos cita publicações de revistas médicas

[383] "he did pass his exams and with honor – and the whole church in the North rejoiced." Dr. George Butler by Mrs. Butler, s/d, p. 3. Arquivo da PHS, RG 360, series III

estrangeiras como *Britsh Medical Journal*, *American Journal of Medical Science* e determinações procedimentais da *Royal Medical and Chirurgical Society* demonstrando certa atualização na sua área de estudo. Ademais, a sua escrita revela que conhecia pelo menos um dos hospitais da Bahia. Dissertando sobre a utilidade ou não da aplicação de aparelhos para a ministração do anestésico, ele escreve: "O aparelho de Skiner, usado no Hospital de Santa Isabel na Bahia é talvez o mais conveniente" (BUTLER, 1896, p. 22).

Todavia, como a citação acima nos permite deduzir, o uso do clorofórmio em cirurgias não era desconhecido no Brasil, nem no Nordeste. Segundo o historiador da medicina em Pernambuco, Veloso Costa (1981, p. 42), desde os anos 1840 surgem, pelos jornais, médicos brasileiros defendendo o uso do novo anestésico (utilizado pela primeira vez em cirurgia em 1847, pelo médico escocês James Young Simpson). Mas também outros médicos se levantaram contra este método anestésico. As controvérsias comparavam a mortalidade do clorofórmio à do éter, este de uso mais comum até então, com uma tônica negativa para aquele. O certo é que o debate em torno do uso do clorofórmio "tomou de assalto o Brasil", segundo um outro historiador da medicina pernambucana, Leduar de Assis Rocha (apud COSTA, 1981, p. 42).

Já em 1848, em Recife "O Dr. Manoel Feliciano, em 18 de fevereiro daquele ano, no Hospital da Misericórdia, aplicou a inalação do clorofórmio [...]. Deyle Goulart, revendo o segundo volume dos boletins de anestesia, 1904-1905, observa que o agente anestésico mais usado foi, realmente, o clorofórmio" (COSTA, 1981, p. 43). Portanto, a tese de George Butler tratava de um assunto ainda bastante controverso para a medicina da época, porém a defesa que ele faz desta técnica anestésica surgia num momento oportuno, quando ela ganhava cada vez mais adeptos na corporação médica ao caminhar-se para o fim do século XIX.

Retornando à Garanhuns, George Butler deparou-se com uma epidemia de febre amarela que desde então o consagrou como médico. Nosso protagonista passava de pastor-pregador a médico-missionário. Essa mutação identitária rendeu-lhe ganhos e perdas. Entre os ganhos, como previu, angariou prestígio e amizades tanto com o povo como entre poderosos da região; entre as perdas, sua maior dedicação à medicina parece ter implicado num maior distanciamento em relação ao Comitê de Nashville e, por conseguinte, num reconhecimento tardio e pouco efetivo de sua missão médica no interior nordestino.

3.3. CORONÉIS, JAGUNÇOS E EPIDEMIAS

A epidemia de febre amarela que assolou a cidade de Garanhuns no ano de 1897 é narrada pelos biógrafos de George Butler como um marco divisor no seu reconhecimento

público: "Depois dela, ele seria visto mais como médico, incansável no afã de fazer o bem, do que como pregador" (MARTINS, 2007, p. 76). Para Butler e outras testemunhas protestantes, a epidemia era expressão de uma ação divina contra a cidade que tanto perseguia os protestantes:

> O trabalho começou no campo de Garanhuns com apedrejamentos e ameaças de morte, que finalmente se tornaram realidade ... Após esses pequenos aborrecimentos surgiu uma epidemia de febre amarela, durando cinco meses, e embora o Senhor salvasse todos os crentes, ainda diariamente se ouvia as aflições dos outros, e vendo seus mortos, nos fizeram sentir que estávamos bem no meio das pragas do Egito.[384]

A narrativa de Dna. Rena sobre a epidemia carrega igualmente na dramaticidade da situação. Escrita como carta para a missionária Eliza Reed, quase no calor do momento, ela nos mostra como em meio ao flagelo o grupo protestante buscou dar sentido ao sofrimento evocando imagens fornecidas pelos textos bíblicos:

> Nós fomos e estamos no meio da mais assustadora epidemia de febre amarela. Durante três meses, a taxa de mortalidade tem sido de quatro a dez por dia. Eles morreram diante de nós, de cada lado de nós, e ao nosso redor. A cidade está abandonada, ruas inteiras com apenas uma ou duas casas abertas, quase todos os comércios fechados. Cinquenta de nossos membros da igreja tiveram a febre e ninguém morreu. O Dr. Butler tratava os crentes e os incrédulos, e estava ocupado dia e noite entrando e saindo entre eles.[385]

O quadro desenhado por essas narrativas é claro: a população da cidade não deixava o trabalho protestante prosperar, em seguida, vem a epidemia de febre amarela, nenhum dos crentes morre, são todos "salvos pelo Senhor", enquanto centenas de pessoas morrem nas vizinhanças e "suas aflições são ouvidas diariamente". As imagens bíblicas de que "nós estávamos bem no meio das pragas do Egito", ou de que "eles morriam em frente, em cada lado e envolta de nós", ao mesmo tempo que constitui uma identidade protestante – o "nós", pela ideia de estarem divinamente protegidos, em oposição ao "eles" (católicos e perseguidores dos protestantes) –, é uma referência explicativa que serve à autolegitimação daquele grupo como povo de Deus, povo eleito, tal qual o Israel do Antigo Testamento.

---

[384] "The work began in the Garanhuns field with stonings and threats of death, which at last came true... Following these petty annoyances came an epidemic of yellow fever, lasting five months, and although the Lord saved all the believers, still the daily hearing of woes of others, and seeing their dead, made us all feel that we were in the very midst of the plagues of Egypt." (apud BEAR, 1961, p. 52).

[385] "We have been from and are in the midst of most frightful epidemic of yellow fever. For three months the death rate has been from four to ten per day. They have died in front of us, on each side of us, and all around us. The city is depopulated, whole streets with only one or two houses open, nearly all business stopped. Fifty of our church members have had the fever, and not one die. Dr. Butler treated believers and unbelievers alike, and was busy day and night going in and out among them". *The Missionary*, setembro de 1897, p. 406.

Essas representações do outro e de si certamente produziram naquela comunidade protestante de Garanhuns a coragem para permanecer ali e agir em prol dos doentes da cidade no primeiro momento; mas, não é difícil imaginar que tenderiam a se tornar potencialmente conflituosas, como se pode entrever por esta declaração aberta: "A fé cresceu a um nível tão ousado entre os nossos irmãos que eles abertamente se declaravam a seus inimigos: 'Você terá a febre e morrerá disso; nós também a teremos, mas vamos ficar bem, porque confiamos no Senhor Jesus Cristo'"[386]. Ademais, segundo George Butler, este privilégio dos protestantes não passou despercebido por seus opositores: "Este fato tornou-se conhecido para a maioria de nossos opositores e causou muito comentário amargurado"[387].

Outra memória que se construiu desse episódio nos depoimentos e histórias dos protestantes, foi a total dedicação de George Butler. Enquanto até mesmo o vigário da cidade, o padre Pacífico, fugiu temendo a epidemia, Butler acabou socorrendo a todos, crentes e não crentes, mesmo seus perseguidores, alimentando os doentes com seus próprios recursos, distribuindo seus remédios, criando turmas de visitação aos doentes etc. Se a epidemia surgiu como "um juízo de Deus para os desprezadores do Evangelho e um signal para o frade [Frei Celestino] humilhar-se e compreender que a sua vinda a esta cidade, em vez de ser uma bençam, foi uma maldição"[388], por outro lado, nela, " O Dr. Butler, o herege, transformou-se em 'anjo', naquele contexto de sofrimento" (MARTINS, 2007, p. 75).

Ao enfrentar a epidemia, ele construiu sua imagem de bondade e caridade perante os que atendia e seu grupo religioso. Decerto, correu o risco de não sobreviver, ou mesmo perder a esposa ou um dos seus cinco filhos ainda muito jovens. O próprio George Butler conta que três membros de sua família "caíram doentes de febre e todos se recuperaram"[389]. Apesar disso, permaneceu em Garanhuns, prestando assistência gratuita aos doentes, e "aos crentes pedia que orassem uns pelos outros, por que só desta forma poderiam os seus remédios dar o resultado esperado"[390].

Novo período epidêmico ocorreu em Garanhuns e Canhotinho de janeiro a março de 1915[391]. Desta vez, foi uma epidemia de peste bubônica. Os testemunhos que consegui colher

---

[386] "Faith grew to such a bold pitch among our brethren that they openly avowed to their enemies, 'You will take this fever and will die of it; we will take it too, but we will get well, because we trust in the Lord Jesus Christ'". *The Missionary*, novembro de 1897, p. 518.
[387] "This fact was know to most of our opposers and caused much bitter comment". Ibid., p. 517.
[388] Gueiros, Antonio. "Notas sobre a vida do Dr. Butler em Garanhuns". *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2
[389] "fell ill of the fever and every one recovered". *The Missionary*, novembro de 1897, p. 517. O filho mais velho do casal tinha por volta de 13 anos enquanto o mais novo ainda não tinha completado seu primeiro ano.
[390] GUEIROS, Antonio. "Notas sobre a vida do Dr. Butler em Garanhuns". *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2.
[391] *The Missionary Survey*, novembro de 1915, p. 838.

sobre esse período são novamente de exaltação à atuação do médico-missionário e parecem, na memória, unir as duas epidemias numa só:

> Quem jamais esquecerá a sua caridade derramada a mãos largas durante o agudíssimo período de febre amarela naquela mesma cidade? No meio do flagelo, quando a peste negra ceifava impiedosamente considerável número dos seus habitantes, o incansável dr. Butler, além dos serviços médicos que eram gratuitamente oferecidos pessoalmente a todos sem distinção, convidava os irmãos que podiam para se reunirem ao meio dia, afim de levar ao throno da misericórdia de Deus uma prece em favor dos seus próprios algozes que morriam sem o conhecimento das doutrinas salvadoras do Evangelho.[392]

Ou, como nas memórias de infância de Eraldo Gueiros Leite, à época deste depoimento, governador de Pernambuco, George Butler surge com uma atuação mais próxima a de um agente público de saúde do município de Canhotinho:

> Eu era menino quando aconteceu a peste bubônica em Canhotinho. O Município, grande produtor de cereais, teve que se debater com os inúmeros casos de peste, que era transmitida pela pulga dos ratos. O Dr. Butler, como se fosse um Secretário de Saúde, ia em pessoa isolar os depósitos de algodão, visando impedir a propagação da doença, instruía a população para que queimasse os ratos assim que os vissem cair, evitando que as pulgas saíssem do corpo dos roedores ainda com vida. (LEITE, 2007, p. 145)

As memórias do tipo de atuação são distintas, mas a tônica de ambas é que George Butler coadunava perfeitamente sua habilitação médica à sua ação religiosa: "seria o médico com alma de pastor, que amava intensamente as almas, e o pastor, com alma de médico, que sentia a aflição do corpo enfermo" (LEITE, 2007, p. 144). Todavia, convém destacar que a prática médica de Butler foi assumindo uma aura de mistério e extraordinariedade. Talvez, justamente em razão de sua imbricação com as práticas religiosas. Religião e medicina andavam juntos na vida de Butler não só por foça de uma dupla vocação, mas sobretudo porque tanto nas crenças do médico quanto na dos seus enfermos, ambas não se descolavam.

3.3.1. Ser médico no Brasil, entre a ciência e a magia

Após validado seu diploma, George Butler estava liberado da inibição que outros médicos poderiam impor à sua prática médico-religiosa. A crise de febre amarela em Garanhuns foi um marco na mudança de sua relação com a população e elites locais. Por meio da medicina conquistou simpatias e apoiadores poderosos na região; por outro lado, acirrou os ânimos de

[392] MARINHO, Benjamin. "Rev. dr. George William Butler". *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 4.

clérigos que viam seus párocos serem atraídos por aquele médico-protestante "dos pobres e dos deserdados da sorte"[393], e de muitos católicos por terem seus brios religiosos abertamente ofendidos.

O Dr. Butler fez da medicina o meio de garantir prestígio e proteção, além de sua principal forma de atrair as populações sertanejas. Todavia, o processo de conquista da credibilidade não foi tão simples como se pode imaginar. Uma das razões deu-se pela própria condição ainda bastante controversa da medicina oficial perante a população que recorria a outras formas de cura há muito conhecidas. Ao final do século XIX, a medicina oficial ainda procurava se firmar contra seus concorrentes:

> Estes praticantes das mais variadas formas de medicina, todas consideradas ilegais, acabaram se tornando alvo de uma verdadeira "cruzada anticharlatanismo", isto é, uma perseguição generalizada a todos os que exercem alguma arte de cura e não fossem formados ou autorizados pelas faculdades de medicina do Império. Esta perseguição, acentuada nas últimas décadas do século XIX, era, entretanto, bem antiga." (SAMPAIO, 2001, p. 24)

No interior nordestino, as "artes de cura" são igualmente bastante plurais e de difícil classificação. Para tentar demonstrar a precariedade e o atraso científico das práticas médicas no sertão nordestino, contrastando-a com a importância da medicina trazida por George Butler, David Gueiros Vieira, um dos biógrafos de George Butler, fez uma interessante caracterização da medicina popular sertaneja.

Citando a obra de Eduardo Campos, *Medicina Popular* de 1951, David Gueiros aponta três tipos de agentes: o curandeiro, o rezador e o raizeiro. O curandeiro trata seus pacientes por meio de misturas com álcool; o rezador, trata pelo poder de suas orações, às vezes aliando algum tipo de remédio junto a suas práticas mágicas; o raizeiro é aquele que trata os doentes com ervas, raízes e folhas. Todavia, na prática desses agentes de cura as técnicas desses três grupos se misturam. (VIEIRA, 1960, p. 60)

[393] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 5.

Figura 10: “Vendedor de ervas", também chamado de "Raizero",
tipo comum nas feiras de Garanhuns.



Fonte: Vitalino e Rainaux, 1999, p. 124.

David Gueiros Vieira ainda sobrecarrega nas linhas para caracterizar o que considera absurdo anticientífico e supersticioso dessa medicina popular. Assim, baseado em Eduardo Campos, o autor oferece uma descrição dos principais ingredientes que são usados nas misturas usadas nos tratamentos dos doentes:

> Fezes de seres humanos, vacas, cavalos, cabras, cachorros, gatos ou outros animais; urina de humanos e vários animais; os pelos de diferentes animais (eles fazem um "chá" de pêlo de gato ou de cabelo do rabo de um burro); o chocalho de cobras cascavel; baratas (assadas e depois preparadas como um caldo); lagartas (ou suas fezes ou o animal assado – bom para a garganta) escarro (geralmente usado como lavagem de olhos) e muitos outros ingredientes igualmente revoltantes.[394] (VIEIRA, 1960, p. 60, tradução nossa)

É claro que o olhar do biógrafo sobre a medicina popular do interior nordestino visa contrapor estas práticas de cura da medicina popular à medicina trazida por George Butler, a fim de dar ênfase a “sua ação civilizadora” por estas regiões onde fez sua fama. Esta ação civilizadora, unindo educação, religião e medicina para transformação moral, intelectual daqueles que foram afetados por sua influência é a tônica da construção biográfica de Vieira sobre Butler. Todavia, ela desconsidera que o próprio sucesso do médico não estava distante da

[394] “Feces of either humans, cows, horses, goats, dogs, cats or other animals; urine of humans and various animals; the fur of different animals (they make a “tea” of cat’s fur or of hair from a donkey’s tail); the rattler of rattler-snakes; cockroaches (roasted and then prepared as a broth); caterpillar (either it’s feces or the roasted animal – good for the throat) sputum (generally used as an eye-wash) and many other ingredients equally revolting.”

crença na possibilidade da cura por meios nada racionais. Em outras palavras, se George Butler ganhou fama de milagreiro, e "romarias" afluíam a Canhotinho para consultar com ele, em parte isso se deve ao fato de que suas práticas médicas, pelo menos aos olhos de seus "clientes", não se distanciavam das tradicionais práticas mágicas.

Algumas anedotas sempre repetidas por depoentes e biógrafos, nos permitem entrever essa fusão dos códigos médico e mágico na prática de George Butler. A história que sempre vem à tona quando algum entrevistado se propunha a contar-me sobre as lendas de George Butler é a que vou chamar aqui de "A mulher da calçada". Ela tem pelo menos duas versões.

A primeira, é bem presente nas biografias, uma espécie de versão oficial. Ela fala de uma mulher residente em Canhotinho que tinha tanta aversão aos evangélicos que não permitia ao Dr. Butler sequer pisar em sua calçada. Aconteceu que ela adoeceu e depois de tentar todos os "recursos caseiros e práticos" teve de apelar ao Dr. Butler, "único médico em toda a região". Ele tratou a mulher que, depois de restabelecida e não tendo mais o "ódio no coração", perguntou ao doutor quanto lhe devia, ao que ele respondeu: "Minha senhora, eu quero apenas uma coisa em pagamento: que a senhora me deixe passar pela sua calçada" (MARTINS, 2007, p. 103, 104).

A outra versão foi-me contada por uma senhora residente em Canhotinho cuja sogra fora batizada por George Butler. Segundo ela, a sogra contava muitas histórias do Dr. Butler, a que ela lembrava no momento era a da mulher que cuspiu no Dr. Butler e "ele pegando o cuspe, viu que ela estava tuberculosa". Então, tratou da mulher. Depois que ela ficou curada, perguntou quanto era o tratamento e ele apenas pediu para passar na porta dela. Essa pode ter sido a versão que se espalhou na oralidade do povo de Canhotinho.

Há algumas características que chamam atenção nesta história e suas versões. A primeira é que apesar de ser o único médico na região, muitos permaneceram hostis ao médico e a seu protestantismo. Para estas pessoas, outras artes e práticas de cura estavam disponíveis e concorriam (e até negavam) com a "medicina religiosa" do médico protestante.

O segundo aspecto é o ponto em comum nas narrativas, o fato de apenas pedir àquela senhora o direito de passar por sua calçada (ou por sua porta, na versão da oralidade popular). A ênfase aqui é o fato de ele não exigir retribuição financeira, nem mesmo que seus pacientes se tornassem protestantes. Talvez, nesta ênfase, resida uma distinção implícita a outros agentes de cura considerados charlatões por cobrarem contrapartidas religiosas ou financeiras. O objetivo é caracterizar a sua caridade, como ideia-valor distinta daqueles médicos (oficiais ou não) que cobravam a seus pacientes.

Por fim, o aspecto que se preservou somente na versão oral, a cena do Dr. Butler recebendo uma cusparada da mulher e vendo no cuspe que ela estava doente de tuberculose. Nesta versão da oralidade, a descoberta da causa da doença da mulher aparece como resultado de um poder quase mágico ou, o que dá no mesmo, de um conhecimento inacessível.

É certo que a relação entre o escarro e o diagnóstico da tuberculose tenha longa data. Porém, foi somente após a descoberta do bacilo de Koch em 1882, considerado o agente transmissor, que houve uma histeria contra o escarro (ROSEMBERG, 1999, p. 21). Convém lembrar que ao final do século XIX e início do XX, apenas se iniciavam as descobertas sobre o agente biológico da tuberculose. A tuberculose ainda matava a muitos e o diagnóstico e o tratamento eram bastante desconhecidos e controversos (BERTOLLI FILHO, 2001, p.81).

A narrativa de que o Dr. Butler "pegando o cuspe viu que ela estava tuberculosa" não permaneceu na memória popular por acaso. Ela pode ser indicativa não tanto do conhecimento popular sobre a tuberculose e seu diagnóstico, ou da convicção sobre os altos conhecimentos médicos adquiridos pelo doutor nos Estados Unidos, mas sobretudo da crença que se difundiu entre o povo de que George Butler possuía certos poderes, sensibilidades e habilidades extraordinárias, ou mesmo sobrenaturais.

Outra história contada por uma das filhas de George Butler, Rena Butler Latham, ao biógrafo Edijéce Martins expressa sua memória sobre a reputação do pai, ou seja, a crença que as pessoas tinham nos seus poderes mágicos:

> Um incidente incomum contribuiu para a reputação do Pai. Uma noite de quarta-feira, enquanto o Pai estava pregando, um paciente com ombro deslocado chegou para tratamento. Enquanto esperava no consultório pelo Pai, ele se deitou na mesa de operação. O ombro dele voltou ao lugar. Nós ouvimos que ele havia dito a todos os seus amigos que o Pai era um homem tão santo que até sua mesa tinha poderes milagrosos.[395]

O biógrafo Edijéce Martins, no penúltimo capítulo de seu livro intitulado *Pacientes*, narra essa e outras histórias de curas do Dr. Butler e atribui a fama de milagreiro que ele recebeu à "ingenuidade cultural e mística do povo":

> Muitas pessoas pensavam que o Dr. Butler tinha poderes miraculosos. A ingenuidade cultural e mística do povo, sempre muito explorada pelos falsos profetas, criava

[395] "A somewhat unusual incident contributed to Father's reputation. One Wednesday night while Father was preaching, a patient with a dislocated shoulder arrived for treatment. While waiting in the office for Father, he happened to lean on the operation table. His shoulder slipped back into place. We heard that he had told all his friends that Father was such a sainted man that even his table had miraculous powers." Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS.

> interpretações fantásticas de fatos que poderiam ser explicados com facilidade. Houve até quem dissesse que assim que ele entrava no quarto dos doentes, males desapareciam misteriosamente. (MARTINS, 2007, p. 105)

O trecho é significativo de uma memória institucional que visa moldar uma vida do passado, tomada como exemplar, à luz de uma ortodoxia posterior. Em outras palavras, o compromisso da memória institucional é fazer caber numa visão de mundo e numa crença do presente uma realidade histórica e uma historicidade do sujeito bem mais complexa e contraditória. Dessa forma, oculta que este indivíduo do passado orientasse sua ação por uma outra cultura e por outros códigos, talvez bem distintos dos códigos ortodoxos.

Atribuir exclusivamente ao povo e ao seu misticismo religioso a fama de milagreiro reputada à George Butler é coagir a memória ao esquecimento de que as práticas médicas do Dr. Butler estavam embebidas em religiosidade. As artes de cura e as práticas religiosas eram aos olhos de grande parte da população da época inseparáveis. Realizar procedimentos de cura, juntamente com orações e/ou invocações da divindade para auxiliar o agente humano eram práticas reconhecidas tradicionalmente como ações de "homens santos", "curandeiros" ou "milagreiros". E George Butler ao agir em suas cirurgias e no espaço-tempo da ação médica utilizando-se de ritos religioso, aceitava jogar o jogo da crença no milagre (e, por conseguinte, no milagreiro), certamente por ser essa uma crença que ele partilhava, embora num outro código cultural.

Nesse sentido, é interessante retomarmos o editorial da revista *The Missionary* de 1887, citado em páginas anteriores, onde se coloca as bases na qual a organização missionária de George Butler concebe o trabalho do médico-missionário. Nele se advoga a ideia de dom de cura como um dom do Espírito Santo, uma forma atualizada do dom de milagres, mas distinto deste; e que para além da capacidade técnica e prática, esses agraciados com o dom de cura não poderiam negligenciar sua força espiritual[396]. Possivelmente, esse conjunto de princípios para o uso da medicina no campo missionário inspirava a prática médica de George Butler e sua necessidade de mostrar-se espiritualmente bem habilitado para realizar os procedimentos médicos.

Não por acaso, depoimentos de pessoas próximas a ele sempre lembram de sua piedade como a de um "homem santo":

> Contou-me o Rev. Bejamim Marinho, de saudosa memória que, indo visitar o Dr. Butler, como costumava fazer, aquele santo varão de Deus – missionário e médico – coincidiu chegar exatamente na hora do culto doméstico. Toda a família ajoelhada e

[396] *The Missionary*, novembro de 1887, p. 86-88

> Dr. Butler estava conversando com Deus em oração... O Dr. Butler, ainda de olhos fechados, pronunciou estas palavras: "Senhor Jesus, até amanhã. Boa noite". De fato o nobre Missionário vivia, como atualmente vive na glória eterna, em comunhão santa e íntima com o Altíssimo como um filho que fala com liberdade com seu pai. [397]

E vários relatos dos seus colegas missionários são recorrentes em ressaltar ao Comitê de Nashville o fato de ele manter os serviços médicos sem descuidar das tarefas propriamente religiosas: "Por medo que alguém possa pensar que o Dr. Butler dá todo seu tempo ao trabalho médico. Desejo afirmar que ele faz quase tantas pregações quanto o resto de nós, e pode ser que ele o faça mais eficientemente"[398].

Essa aura de sacralidade envolvendo a vida religiosa e médica de George Butler produziu um tipo de relação com o povo muito próxima ao que Weber designa como a de um líder carismático:

> Denominamos "carisma" uma qualidade pessoal considerada extracotidiana [...], e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos, ou, pelo menos, extracotidianos específicos ou então se a toma como enviada por Deus, como exemplar e, portanto, como "líder". (WEBER, 1999, p. 158, 159)

Ressalte-se na definição weberiana que a auto-avaliação do líder (ou qualquer outra avaliação externa) sobre seus dons não importa, "o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados – os adeptos". E não faltam depoimentos dos adeptos do Dr. Butler sobre a crença de sua abertura para a divindade; cito um que considero emblemático:

> Há mais de dois anos não chuvia em Canhotinho. A sêca era verdadeiramente calamitosa. Já o povo começava a angustiar-se por falta de água [...]. O Dr. Butler resolveu apelar para Deus em oração e, em um dia de domingo, convocou os crentes a reunir-se, em dia marcado, no templo presbiteriano a fim de apelar para Deus [...]. No dia marcado, dizem, uma família crente preparava-se para dirigir-se à Igreja, já prestes à rua, um dos filhos pequenos... exclamou: "Papai, e os guarda-chuvas?" – "Que guarda-chuvas, filho" – perguntou o pai – "sim, o Dr. Butler não vai orar a Deus, pedindo chuva?" O velho sorriu, tomando a palavra infantil em pouca monta, todavia,

---

[397] Depoimento de autor desconhecido existente em: Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS. Themudo Lessa, noticiando a morte do médico-missionário, revela um cântico composto por George Butler que expressa essa piedade, de íntima amizade com Deus, a qual George Butler buscava se mostrar. O título é *Senhor, eu sei que te amo mais*. Uma das estrofes diz: *"De mim, mais perto eu sei que estás/ Que amigo algum dos meus/ Mais suave soa a tua voz/ Que outra aquem dos Ceus". O Estandarte*, 12 de junho de 1919, p. 10.

[398] "For fear some one may think that Dr. Butler gives all his time to medical work I wish to state that he does nearly as much preaching as the rest of us do, and it may be that he does it more efficient". *The Missionary Survey*, dezembro de 1913, p. 1117.

> após o culto, aquela família, como as demais, voltou à casa debaixo de uma chuva torrencial.[399]

Esse tipo de magnetismo atraía muitos para dirigirem-se a Canhotinho em busca de cura para o corpo e para a alma. A quantidade de migrantes era tal que a comparação com outro líder carismático da época surgia entre os seus pacientes e talvez entre os próprios missionários. A missionária Eliza Reed, em 1908, num artigo em homenagem aos 25 anos do trabalho de George Butler, conta-nos dessa comparação:

> A membresia da igreja é de 300; o prédio está lotado, muitos permanecem ao longo do serviço e muitas vezes dez a quinze pessoas estão lá pela primeira vez. Alguns disseram que existem apenas dois homens famosos nessas partes – Padre Cícero, que faz milagres, e o Dr. Butler, que cura e corta por milagres.[400]

Certamente, a missionária filtra o discurso desses "alguns" que comparam Padre Cícero e George Butler, de maneira que a forma de ambos realizarem a cura se distingui. Enquanto Padre Cícero opera milagres, George Butler opera – "cura e corta" – por meio de milagres. É difícil crer que os pacientes do Dr. Butler fazissem uma separação tão cristalina, uma vez que seus procedimentos de cura nem sempre passavam por uma cirurgia e muitos eram envoltos no mistério dos seus conhecimentos médicos e farmacêuticos. Além do mais, havia uma conotação religiosa nos seus gestos e práticas de cura.

A distinção oferecida parece muito mais reproduzir a doutrina da organização missionária – como vimos no editorial da revista *The Missionary*, distinguindo dom de milagres (dado por Deus a alguns no passado) do dom de cura (dado aos médicos modernos) –, do que o discurso dos pacientes de George Butler. Em outras palavras, a missionária atribuiu aos clientes do Dr. Butler uma concepção do trabalho médico pertencente ao grupo missionário (de que o médico se utiliza de meios racionais para obter a cura, enquanto os métodos do milagreiro não o são), não à população atendida pelo médico-missionário.

Por outro lado, a narrativa evidencia que independente dos seus métodos serem científicos, a fama de que realizava milagres impôs uma pedagogia da distinção: o esforço de ensinar ao povo que George Butler seguia procedimentos médicos e científicos, bastante

---

[399] Depoimento de autor desconhecido existente em: Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS

[400] "The church membership is 300; the building is crowded, many standing all through the service, and often ten to fifteen people who are there for the first time. Some one has said that there are but two famous men in these parts – Padre Cícero, who works miracles, and Dr. Butler, who cures and cuts by miracles". *The Missionary*, agosto de 1908, p. 390.

distantes de outros milagreiros famosos na região. Também a memória histórica se esforçou pela distinção, mas aqui estabeleceu outro signo distintivo: a religião do médico. Outro missionário norte-americano, W. G. Neville, apenas dez anos após a morte de George Butler escreveu: "Temos dito e acreditamos que se ele fosse católico romano, ele teria sido canonizado"[401].

Evidentemente, essa comparação serve aos autores protestantes como forma de distinguir-se do catolicismo, ou à sua forma popular. Para Edijéce Martins, o mais conhecido biógrafo de George Butler, ele tinha tudo para ser idolatrado como um Padre Cícero, mas o fato de ser protestante não permitiu o culto a sua pessoa.

> Como o protestantismo não cria devotos, as consequências do trabalho de cada um tomaram rumos diferentes. Em Canhotinho, ficou apenas o túmulo de um homem talentoso e dedicado a Deus, que deixou seu nome gravado na História; em Juazeiro do Norte, no Ceará, por outro lado, criou-se um semideus, fruto da religiosidade popular junto ao seu túmulo e sua estátua, que muitos acreditam jamais ter morrido. São dois nomes, dois símbolos, duas bandeiras. (MARTINS, 2007, p. 13)

Todavia, ainda que a religião protestante tenha sido um obstáculo para o estabelecimento de um culto à sua personalidade, ela não impediu de que as pessoas contemporâneas ao médico e missionário, especialmente seus adeptos, o compreendessem a partir de sua cultura, atribuindo à sua pessoa dons divinos inacessíveis aos demais humanos. Mas quem eram essas pessoas? Convém agora deter-me um pouco mais, nesses seguidores.

Tive acesso às fichas de membros da Igreja Presbiteriana de Canhotinho[402] que correspondem à filiação de pessoas entre as décadas de 1910 a 1940. Elas contêm dados como nascimento, modo de entrada na Igreja (por batismo, profissão de fé ou transferência de uma outra Igreja protestante), profissão, estado civil, alfabetização e lugar de residência. Nem todas as fichas têm os dados completos, mas, na medida do possível, elas permitiram compor um perfil dos participantes da Igreja. Considerando apenas as pessoas que se filiaram à Igreja entre as décadas de 1910 e 1920, temos 83 fichas.

---

[401] "We are told and we believe that if he had been a Roman Catholic he would been canonized". Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS. W.G. Neville escreveu este artigo para estimular novos médicos a se dedicarem à Missão no Nordeste do Brasil, certamente a ser publicado na Revista The Missionary ou outra publicação da PCUS. Encontrei um recorte desse artigo já publicado, todavia o mesmo não contém as referências editoriais.

[402] Essas fichas estão disponibilizadas aos pesquisadores no prédio do "Hospital do Dr. Butler" em Canhotinho, reformado recentemente para funcionamento de uma unidade da Escola XV de Novembro, de Garanhuns. As fichas, atas da Igreja Presbiteriana de Canhotinho, fotos e objetos do médico-missionário estão expostos em uma das salas destinada a um "Memorial Dr. Butler".

Quadro 2: Gênero, estado civil e escolarização dos membros da Igreja Presbiteriana de Canhotinho (1910-1920)

Gênero								Alfabetizados		
Homens				Mulheres				Sim	Não	ND
Casados	Solteiros	Viúvos	ND	Casadas	Solteiras	Viúvas	ND			
14	14	3	5	19	17	4	7	64	3	16

* ND – Não Declarado. Corresponde às fichas cujas informações não foram preenchidas ou foram omitidas.
Fonte: elaborado pelo autor, 2018.

Quadro 3: Local de residência e origem religiosa dos membros da Igreja Presbiteriana de Canhotinho (1910-1920)

Local de residência			Origem Religiosa		
Canhotinho	Proximidades	ND	Católica	Evangélica (família ou outras igrejas)	ND
27	17	39	27	15	41

* ND – Não Declarado. Corresponde às fichas cujas informações não foram preenchidas ou foram omitidas.
Fonte: elaborado pelo autor, 2018.

Quadro 4: Profissões dos membros da Igreja Presbiteriana de Canhotinho (1910-1920)

Profissão								
Serviços domésticos	Agricultor	Fazendeiro	Cirurgião dentista	Artista	Auxiliar de comércio	Marceneiro	Costureira	ND
45	17	2	1	1	1	1	1	14

* ND – Não Declarado. Corresponde às fichas cujas informações não foram preenchidas ou foram omitidas.
Fonte: elaborado pelo autor, 2018.

A partir dos quadros elaborados acima, percebemos uma membresia formada em sua maioria por mulheres, um número expressivo de alfabetizados e, dos que informaram a origem religiosa, a grande parte era advinda do catolicismo. Das 44 fichas que contém o local de residência, 27 registraram serem moradores de Canhotinho (supõem-se na zona urbana do município) e 16 em sítios ou fazendas da região e 1 no distrito de Lagedo. Quanto à profissão, prevalece trabalhadores de serviços domésticos e agricultores.

Algumas fontes informam que a Igreja Presbiteriana de Canhotinho tinha cerca de 300 "comungantes", ou seja, pessoas que já tinham sido incorporadas como fiéis da Igreja seja pelo rito do batismo ou da profissão de fé. Mesmo se considerarmos estes números superestimados pelos relatórios dos missionários a fim de transmitir a ideia de sucesso do empreendimento, as 83 fichas são apenas uma amostra dessa membresia, compondo cerca de 30% do total. Este é um limite claro do uso desta fonte.

Por outro lado, fichas de membro são uma fonte rara e privilegiada de informação sobre as pessoas que compunham uma Igreja protestante no interior do Nordeste no início do século XX. Geralmente, os historiadores só puderam ter acesso a esse tipo de informação através das cartas dos missionários, com os filtros e interesses deles em transmitir às suas Igrejas e organizações missionárias uma ideia de sucesso da missão, principalmente na conquista das elites locais. As fichas, por sua vez, nos dão uma dimensão mais empírica das pessoas que aderiram de fato à Igreja.

Tendo em conta estas considerações, a imagem que se vislumbra dos fiéis da Igreja Presbiteriana de Canhotinho é de uma comunidade feminina, urbana, mas com uma importante parcela de moradores de sítios, certamente trabalhadores rurais. Cruzando os dados, observa-se que todos os homens moradores de sítios têm sua profissão informada como "agricultor", e as mulheres como serviços domésticos. Um detalhe importante: parece que a categoria "agricultor" serve tanto para o trabalhador rural, morador da terra de um outro dono ou pequeno sitiante, quanto para os donos de terra e engenhos. Pois, pelo menos dois indivíduos identifiquei por meio de outras fontes como donos de engenho e proprietários de terra, e que foram designados nas fichas como "agricultor". E quanto aos dois informados como "fazendeiros", outras fontes confirmam que eram proprietários de terra.

Em resumo, dos homens que declararam suas profissões nas fichas (23), a maioria tinha como sua principal ocupação o trato com a terra (19). Como a divisão da terra em Pernambuco manteve-se extremamente desigual nesse período (EISENBERG, 1977), certamente tem-se alguns poucos proprietários e uma maioria de moradores e sitiantes dependentes dos donos da terra ou de engenhos.

As relações de desigualdade e dependência predominantes no interior pernambucano foi bem descrito por Eisenberg (1977, p. 203):

> Tradicionalmente, um dos sistemas mais comuns tinha sido a agregação. Os agregados (moradores, também chamados de camumbembes) constituíam 95% da população livre na zona da mata, segundo estimativa de Tollenare. O proprietário concedia um lote de terra inferior ao agregado para que ele construísse sua cabana de folhas de palmeira ou de barro e plantasse um produto alimentício como mandioca, feijão, milho ou bananas. O dono da terra protegia o agregado, seguidamente em dificuldade com as autoridades ou com outros fazendeiros. Em troca de tais favores o morador pagava uma parcela, talvez um décimo de sua colheita, servia de guarda contra intrusos e alinhava-se com o fazendeiro em suas lutas contra o governo e os vizinhos. As vezes os agregados trabalhavam um número específico de dias da semana para o dono das terras, situação conhecida por morador de condição e que prevalecia na mata seca onde as plantações e a força escrava de trabalho eram menores.

Isto nos permite considerar que pode ter sido comum que esses protestantes proprietários tivessem alguns dos seus moradores e dependentes frequentando a mesma igreja dirigida por George Butler. De modo que o mesmo indivíduo que poderia ser chamado de "irmão" no domingo, seria o "coronel", "senhor", "padrinho" ou "cumpadre" no restante da semana.

Quanto às mulheres, tanto do campo quanto da cidade, a despeito da informação de estarem envolvidas apenas nos serviços domésticos, o dado possivelmente não correspondia ao conjunto de atividades efetivas dessas mulheres, principalmente na zona rural; ele se explica em virtude do lugar socialmente designado como o apropriado para as mulheres nesta sociedade.

Se o perfil vislumbrado acima for correto, os adeptos do Dr. Butler são majoritariamente de mulheres, pessoas pobres mas alfabetizadas (uma evidência do peso da educação e da liturgia protestante), com grande participação de trabalhadores rurais enredados em relações de dependência com um proprietário. Uma grande maioria de homens e mulheres originários do catolicismo, um catolicismo rural com pouca presença da ortodoxia oficial.

Formados numa cultura e religiosidades de um catolicismo popular e sertanejo, onde natureza e magia fazem parte de um mesmo sistema, realizar uma distinção clara entre poderes sobrenaturais e técnicas médicas não era uma questão, uma vez que os conhecimentos médicos lhes estavam ocultos. A confusão entre medicina e milagre/magia é recorrente nos depoimentos à posteridade.

Um caso interessante, narrado pelo missionário George E. Henderlite, é emblemático tanto das relações de dependência que havia entre os seguidores da Igreja de George Butler, quanto das crenças contraditórias que permeavam o cotidiano dos trabalhadores rurais e seus patrões de um lado e dos missionários protestantes de outro. Ele transcreve uma carta que recebeu de Thereza Vidal dos Santos pedindo que o missionário fosse a Canhotinho "expulsar o Satanás que estava naquele homem". Ela escrevia sobre um "irmão", um dos "nossos trabalhadores" do Engenho e morador de Palha (uma localidade cerca de 10 km de Canhotinho):

> É, sem dúvida, um demônio, pois hoje vieram de lá forte Maria, Antonio Felez, Sarvelina e Bernadina. Todos vieram horríveis. Há no homem dois espíritos que falam. Um é manso, mas o outro assusta alguém até a morte, e resiste poderosamente a Palavra de Deus. O homem diz que, quando os demônios entram nele, sente uma

> sensação de ardor e uma grande luta. O que ele diz é horrível. Quatro dos irmãos oraram a noite toda, e o Espírito só falou da meia-noite até o amanhecer.[403]

A narrativa do missionário segue dizendo que Palha era campo do Dr. Butler e que o homem possuído era um dos membros da Igreja Presbiteriana em Canhotinho, por isso, "Se o doutor estivesse aqui, ele teria expulsado o demônio com brometo de potássio ou algum outro medicamento"[404]. Claramente, o missionário Henderlite ironiza a partir de sua visão de mundo desencantada, própria de um teólogo racionalista norte-americano.

Porém, interessa perceber que os membros da Igreja de Canhotinho, os seguidores de George Butler, não consideraram aquilo um problema médico. Por isso, empregaram os meios rituais e religiosos para resolvê-lo, como orações, vigílias noturnas e por fim, com a ausência de Butler na cidade, solicitaram a vinda de um "reverendo" – meios que lhes eram conhecidos. Possivelmente, porque o próprio George Butler em casos anteriores não tinha descartado tais meios rituais, ainda que os conjugando com medicamentos. Portanto, aos olhos dos seus pacientes e seguidores, poderia não haver uma distinção clara – como havia para Henderlite – entre causalidades biológicas e espirituais, bem como entre práticas terapêuticas médicas e rituais mágico-religiosos administrados por Butler.

Mesmo os pacientes mais escolarizados do doutor parecem não fazer questão de distinguir uma coisa da outra. Dez anos após a morte do médico-missionário, W. G. Neville visita a Canhotinho e conta o depoimento do seu guia pela cidade, um Coletor Federal que ainda lembrava como se deu sua cura e de mais dois irmãos no hospital de Butler. Um testemunho eloquente de que mais do que uma "Casa de Saúde", os doentes se destinavam para lá crendo que poderes sobrenaturais atuavam naquele recinto por meio do médico-missionário:

> O Coletor Federal nos mostrava o prédio, ele disse: "meus dois irmãos e eu tivemos a peste bubônica aqui. O Dr. Butler entrou no quarto, segurou ambas as mãos e conversava com Deus. Eu senti que nós ficaríamos bem e nós ficamos. Todos nós três fomos curados enquanto centenas estavam morrendo entorno de nós"[405].

---

[403] "It is undoubtedly a demon, for today there came from there stout Mary, Antonio Felez, Sarvelina, and Bernadina. All came horrified. There are in the man two spirits that speak. One is tame, but the other frightens one to death, and mightily resists the Word of God. The man says that when the demons enter him he feels a burning sensation and a great struggling. What he says is horrible. Four of the brethren prayed all night, and the Spirit only talked from midnight until morning". *The Missionary*, novembro de 1905, p. 537.

[404] "If the doctor were here, he would doutbless cast out the devil with bromide of potassium or some other drug". Ibid.

[405] "The Federal Collector was showing us the building, he said, "my two brothers and I had the Bubonic plague here. Dr. Butler would come in the room, hold up both hands and talk with God. I felt that we would get well and we did. All three of us were cured while hundreds were dying about us." Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS

Por fim, dois aspectos importantes se depreendem das fontes quando comparamos a medicina exercida por George Butler e os outros concorrentes nas artes de cura, ou entre ele e outros líderes messiânicos da época: o tema da caridade e do poder. Por caridade refiro-me a constante afirmação de que Butler não cobrava seus pacientes mais pobres e nem exigia a seus clientes que aderissem à sua Igreja, apenas praticava a filantropia e que isso era sua forma de evangelizar.

Já com o poder refiro-me ao fato de que George Butler e o protestantismo são sempre colocados ao lado da manutenção da ordem social, pelo respeito às autoridades e fazendo alianças com os poderosos proprietários e chefes políticos da região, os coronéis. Diferentemente de líderes como Antônio Conselheiro que, direta ou indiretamente desafiaram os coronéis e mesmo o governo central, não identifiquei sequer um episódio na qual Butler e a sua comunidade protestante levantem algum protesto de rebelião às forças político-econômicas da região. Ao contrário, recorrentemente se diz da importância dessas alianças para a sobrevivência do protestantismo no interior do Nordeste.

3.3.2. Ser médico no Brasil, entre a caridade e o poder

George Butler era descrito pelos seus companheiros de missão como um benfeitor, um médico-humanitário, ou mesmo que "Ele é um anjo de misericórdia para milhares de pessoas em todo este estado e no estado vizinho. Ele trata cerca de 6.000 pessoas por ano"[406]. Um "anjo de misericórdia" tratando milhares de doentes que o procuravam em Canhotinho, vindos dos estados vizinhos, de distâncias de até 500 km. E ainda, um destemido médico-missionário indo em lombos de cavalos pelos sertões, ou no trem por onde houvessem linhas, seja em peregrinações evangelísticas ou em atendimento de socorro a seus pacientes que o chamavam em urgências.

Não é difícil reconhecer que esses elogios tinham como alvo convencer o Comitê de Nashville da necessidade de investimento no estabelecimento de uma *medical mission* no norte do Brasil, o que significava a construção de um hospital. Esse antigo sonho de George Butler, talvez fosse alimentado desde os tempos do Maranhão. No final de 1913, um amigo desses tempos, William M. Thompson, já transferido para Garanhuns, e estando novamente perto do trabalho do médico-missionário, resolve advogar a causa do amigo de forma bastante incisiva:

[406] "He is an angel of mercy to thousands all through this and the neighboring State. He treats about 6.000 a year". *The Missionary Survey*, dezembro de 1913, p, 1116-1117.

> Deixe-me dizer que ele não recebeu nada por medicamentos ou por um hospital do Comitê Executivo, mas acredito que ele tenha pedido a eles apenas uma vez, e que então eles não estavam em condições de ajudá-lo. Eu não sei exatamente o quanto seria necessário para construir um hospital como ele precisa, mas estou certo de que o Dr. Butler poderia fazer maravilhas com cinco mil dólares.[407]

A afirmação de que George Butler pediu "apenas uma vez" e recebeu um "sem condições" em resposta revela a impaciência e a sua descrença de que pudesse esperar alguma ajuda da organização missionária. Em contrapartida, a negligência do Comitê com relação ao seu trabalho médico, talvez fosse a causa de longas ausências por vários anos sem que Butler, ou Dna Rena, escrevessem cartas-relatórios para a *The Missionary*.

Entre 1902 e 1912, identifiquei apenas uma carta de 1905. Nesse ínterim, outros missionários tomaram para si o encargo de descrever o trabalho de George Butler. A justificativa era sempre de que ele estava bastante ocupado sendo médico e pregador do evangelho, na tentativa de ocultar o fato de que ele não se sentia mais obrigado a prestar seus relatórios para sua instituição, seja nos Estados Unidos ou no Brasil.

Até que um artigo do também companheiro de missão em Pernambuco, George E. Henderlite, quebra a tônica protocolar e elogiosa ao médico-missionário. Nele, Henderlite explicitamente denuncia a sua falta de cumprimento das obrigações burocrático-institucionais, embora tentando disfarçar a queixa entremeando-a com elogios:

> Canhotinho é o lugar onde *nosso* Dr. Butler mora. Ele não guarda anotações de seu trabalho, não tem livro de atas na sua igreja e nunca dá relatório por escrito ao Presbitério. Quando o Presbitério insiste sobre uma estatística de finanças e batismos, ele responde que Paulo não lembrava quantos batismos ele fez em Corinto, e ele não é melhor que o Apóstolo Paulo.[408]

O desentendimento de George Butler com o Comitê de Nashville fica ainda mais claro numa resposta editorial da revista *The Missionary Survey* em dezembro de 1913:

> O artigo sobre o Dr. Butler, escrito por seu colega missionário, o Rev. W. M. Thompson, é publicado sobre o que sabemos ser um vigoroso protesto do próprio Dr. Butler. Esperamos que ele nos perdoe. Não procuramos glorificá-lo ou explorá-lo. A Igreja, no entanto, é a titular do campo estrangeiro e qual retorno eles estão dando

---

[407] "Let me say he has not received anything for medicines or for a hospital from Executive Committee but I believe he has asked them but once, and then they were in no condition to help him. I don't know just how much would be required to build such a hospital as he needs, but I am sure Dr. Butler could do wonders with five thousand dollars". Ibid.

[408] "Canhotinho is the place where *our* Dr. Butler lives. He keeps no notes of his work, has no session book in his chuch and never gives in a written report to Presbitery. When the Presbitery insists on a statistical report of finances e baptisms, he replies that Paul did not remember how many baptisms he made in Corinth, and he is no better than the Apostle Paul". "Our work in North Brazil". *The Missionary Survey*, Novembro, 1913, p.1048, grifo do autor.

> para o interesse e o sacrifício pessoal investido neles por aqueles que fornecem seu sustento. Se o Dr. Butler somente tivesse um hospital, sua utilidade seria pelo menos dupla.[409]

Então, George Butler fez um "vigoroso protesto" contra o artigo de Thompson que pedia em seu favor, e silenciou à crítica de Henderlite. Essa aparente contradição talvez se explique pelo fato de que ele não queria mais o envolvimento do Comitê nos seus planos, nem queria parecer estar pedindo dinheiro novamente. Todavia, para o Comitê o problema principal era a falta de retorno do missionário para aqueles que investiam no seu sustento. Ainda mais, a última frase desta resposta possibilita a uma interpretação ambígua (a palavra usada no original, *doubled*, pode conotar "enganosa") sobre a utilidade de George Butler caso ele tivesse "somente" um hospital.

Esses confrontos e críticas entre George Butler e sua organização missionária revelam que, por volta de 1913, o sonho do hospital tornou-se uma prioridade para o médico-missionário, enquanto a resposta do Comitê deixava claro que ele deveria ter mais comprometimento com as atividades propriamente eclesiásticas.

Uma evidência de que não havia um reconhecimento do Comitê de Nashville de que George Butler realizava uma *medical mission*, e nem fazia parte do projeto institucional dar esse caráter àquele trabalho, é um editorial sobre este tema na revista *The Missionary Survey* em agosto de 1913. Logo no início, o editorial apresenta suas classificações: "Os únicos países onde realizamos missões médicas são na China, Coréia e África, embora alguns dos nossos trabalhadores mais efetivos no Brasil têm sido aqueles que combinaram o conhecimento e o uso da medicina com seu trabalho evangelístico" [410]. Em seguida, o artigo fornece uma lista dos trabalhos médicos da organização (na verdade, os médicos enviados pela organização missionária), porém os médicos no Brasil nem sequer têm seus nomes citados, ainda que efetivamente houvessem dois médicos-missionários do Comitê de Nashville no Brasil, o Dr. Butler e o Dr. Horace Selden Allyn.

Todos os exemplos do editorial falavam de trabalhos em hospitais com equipes de profissionais, médicos e enfermeiras, em ambientes adequados e bem equipados para atender

---

[409] "The article about Dr. Butler written by his fellow-missionary, Rev. W. M. Thompson, is published over what we know be the strenuous protest of Dr. Butler himself. We hope he will forgive us. We are not seeking to glorify or exploit him. The Church, however, is entitled foreign field and what return they are giving for the interest and the personal sacrifice invested in them by those who provide their support. If Dr. Butler only had a hospital his usefulness would be at least doubled". *The Missionary*, dezembro de 1913, p. 1114.

[410] "The only countries in which we conduct medical missions are in China, Korea and Africa, although some of our most effective workers in Brazil have been those who combined the knowledge and use of medicine with their evangelistic work". *The Missionary Survey*, agosto de 1913, p. 741.

os pacientes: "todas as conveniências de um hospital moderno"[411]. O editorial explicitava que somente com a construção de um hospital adequado a uma nova concepção do exercício da medicina, com maior racionalização e tecnificação, é que uma missão médica seria reconhecida perante o Comitê. A partir de então, seria possível obter ajuda institucional no levantamento de recursos para compra de equipamentos, profissionalização da equipe de trabalho e demais melhoramentos necessários a um atendimento hospitalar moderno. Naquele momento, este objetivo parecia distante para George Butler.

Apesar das dificuldades financeiras e de reconhecimento junto ao Comitê, George Butler atraía multidões a Canhotinho. A fama de médico milagreiro e caridoso não pode ser descolada de um contexto onde o discurso de combate ao charlatanismo estigmatizava as diversas práticas de cura, alternativas à medicina oficial, vinculando-as à exploração econômica dos desesperados. De maneira que é preciso considerar que mais do que ser uma qualidade individual, da sua personalidade, a caridade era um traço quase obrigatório aos médicos que não queriam ser acusados de charlatões, principalmente quando se tratava de atender aos mais pobres. Por isso, são inúmeros os anúncios nos jornais do final do século XIX de médicos afirmando que não cobram aos pobres. Sendo um dos poucos médicos da região, George Butler não poderia deixar de ser caridoso sob pena de ter sua reputação questionada.

Sua caridade rendeu-lhe o epíteto de "médico amado". Canhotinho tornou-se o centro médico de uma região praticamente desassistida dos serviços de saúde. O prestígio do médico-missionário junto aos mais pobres não poderia deixar de chamar atenção dos poderosos da região. Estes, não simplesmente por bondade ou adesão à fé protestante, construíram suas alianças com George Butler. É muito provável que boa parte desse apoio ao missionário protestante deva-se à necessidade de manter sob controle um grupo de leais seguidores de um líder religioso, cuja fama de milagreiro atraía milhares à sua clínica e centenas à sua igreja. Após Canudos (1894-1897), certamente, estes ingredientes eram reconhecidos pelos senhores proprietários da terra nos rincões do Nordeste como potencialmente explosivos[412].

---

[411] "all the conveniences of a modern hospital". Ibid., p. 474.

[412] Leonildo Campos (2017) analisa a repercussão da Guerra de Canudos (tornado pela imprensa um movimento nacional), a partir de dois jornais protestantes editados em São Paulo (1896-1897). O autor destaca a aliança dos protestantes com fazendeiros no interior de São Paulo, o anticatolicismo e o entusiasmo com a forma republicana por parte dos protestantes como fatores que contribuíram para uma leitura negativa sobre o movimento como "bando de fanáticos", muito semelhante à imprensa secular; de maneira que os protestantes se colocaram em defesa da ordem social e política republicana. Nesse sentido, encontrei no jornal *O Estandarte*, editado em São Paulo, uma notícia republicada do jornal *A Republica* de Fortaleza-CE, pedindo às autoridades que interviessem contra uma "quadrilha de fanáticos" que apareceu em Sobral denominada "Irmandade ou legião da Cruz", a fim de que "não tenhamos de registrar, mais tarde, lamentáveis factos como os que se prendem à negregada historia do

Daí a importância de constantemente reforçar os laços de solidariedade com o missionário e médico norte-americano. Descrevendo a celebração dos 25 anos de trabalho missionário de George Butler no Brasil, em 1908, a missionária Miss. Eliza Reed expôs como a amizade foi expressada publicamente pelos poderosos da região:

> Convidados vieram do estado de Alagoas, assim como de cidades e fazendas do estado de Pernambuco. Lideranças de Canhotinho estiveram lá também. Uma comissão, escolhida destes convidados, presenteou Dr. Butler com um belo anel – que é usado pelos médicos brasileiros.[413]

Ser presenteado com um "anel usado pelos médicos brasileiros", um símbolo do prestígio e poder desses profissionais no Brasil, aponta como a medicina propiciou a George Butler construir amizades com os "poderosos da terra". No entanto, por outro lado, tornou-o alvo dos ataques dos inimigos dos seus amigos, e dos jagunços[414] deles.

A proteção dos seus amigos poderosos não foi suficiente ou não chegou a tempo de impedir que George Butler sofresse um atentado em fevereiro 1898, meses depois de chegar em Canhotinho, quando saía de um culto seguido de atendimento médico à população nas terras do coronel Joaquim Vitalino. O próprio Butler narra o acontecimento nas páginas do *Jornal do Recife*, dias depois do fato, dirigindo o artigo ao "EX. SR. GOVERNADOR DO ESTADO E DR. QUESTOR" sob o título "BARBARO ASSASSINATO":

> Tendo recebido um convite de uma família evangelista, residente nas vizinhanças de S. Bento, para lá me dirigi no dia 5 do corrente acompanhado dos seguintes evangelistas e fazendeiros [...]. A ultima conferencia terminou as 2 horas da tarde do dia 7 e d'ahi a pouco tempo montámos a cavalo no intuito de nos retirar cada um para sua residência [...]. Montados todos nós, e quando sahíamos pelo portão de um quintal que dá para a perto da venda de um tal Negra Velha, vimos sahir da venda e caminhar para nós, um individuo, que era estafeta, armado de um grosso cacete e com os olhos fixos em mim; meu companheiro da direita, o Sr. Manoel Correia Vilella interpõe entre mim e o individuo, e com as mãos apara uma cacetada que fora descarregada, e apeando-se ao mesmo tempo segura o cacete para impedir que o malvado continue a barbaridade. Vendo-se privado do uso do cacete o estafeta pucha de um punhal; então gritamos pela polícia, mas ouvimos uma voz que partia da venda do tal Negra Velha e dizia: "para que polícia? O homem não está atacando? [...] então aparece um moço

tristemente celebre Antonio Conselheiro" (*O Estandarte*, 19 mar. 1898, p. 3). Uma clara expressão do receio, das elites proprietárias do Nordeste, de que novos movimentos religiosos pudessem surgir naquelas regiões.

[413] "Guests came from the state of Alagoas, as well as from towns and plantations of the State of Pernambuco. Leading citiziens of Canhotinho were there, too. A comittee, chosen from these guests, presented Dr. Butler with a beautiful ring – that worn by Brasilian physicians". *The Missionary*, agosto de 1908, p. 389.

[414] Utilizo como referência para entender a categoria "jagunço", o clássico de Rui Facó (1965) "Cangaceiros e Fanáticos", na qual ele define o jagunço em distinção ao capanga: "O termo jagunço, embora sinônimo de capanga, tem assim um sentido mais genérico, enquanto capanga é mais restrito" (p.60). São homens pobres dispostos a se armarem, geralmente em defesa do coronel, ou seja, são todos "homens de ascendência humilde, em geral trabalhadores rurais oprimidos, direta ou indiretamente, pelo latifúndio semifeudal, sofrendo-lhe o peso das injustiças sociais" (p. 63).

> que vinha de outra parte da villa e, tirando o assassino, o conduziu uns quarenta passos para adiante; segunda vez, porém, ouviu-se a voz partida da venda que dizia: "solte o homem, não está fazendo nada". Solto o assassino, atirou-me uma pedra, mas tendo errado o alvo puxa outra vez do punhal e arremessa furioso contra nós, tentando apunhalar-nos todos, mas só pôde attingir ao sr. Manoel Correia Vilella no pulmão direito entre a 5 e 6 costellas. Este honrado cidadão apenas disse: "ele me furou" e ajoelhando-se, morreu imediatamente.[415]

Desde o início do artigo, George Butler denuncia o crime como obra da Igreja Católica: "Venho scientificar-vos de uma das barbaridades que se costuma praticar em nome da religião catholica romana, no estado de Pernambuco, cujo governo acha-se em vossas mãos". E acusa o vigário local de estar por trás do assassino: "Saiba, Exm. Sr. Governador, que o vigário que inculca taes meios de manter a sua religião, ensinando ódio em vez de amor, matança em lugar de salvação, não é de Deus, não tem o Evangelho do seu bendito Filho, mas o tal é do credo cruel de Caim que matou seu justo irmão Abel"[416].

Todavia, para além da denúncia de um crime particular, o objetivo do missionário protestante é transformar essa morte em um fato político no qual o futuro da República estava em jogo. Assim, ele alerta aos leitores e às autoridades estaduais reforçando o discurso de que a Igreja Católica não teria verdadeiro compromisso com "uma república americana, livre e constitucional", podendo mesmo ser uma ameaça a ela:

> Saiba o povo brasileiro que não se trata meramente do assassinato d'um simples seguidor do Evangelho de Christo, que deixa viúva, cinco filhos órfãos e seus velhos paes que o choram; mas trata-se dos princípios básicos de uma republica americana, livre e constitucional. Saibam todos os brazileiros desde o Governador até o mais humilde cidadão, que, o que se fez a um pobre evangelista, sem causa e sem offensa, se fará aos vossos filhos, chegando o tempo quando taes assassinos e seus mestres não possam conseguir os seus designios por outros meios menos violentos [417].

É possível que a morte de Né Vilella não tenha sido tão "sem causa e sem offensa", como descreve George Butler. Como dissemos no primeiro capítulo, encontrei um testemunho de que Né Vilella andava pelas feiras "zombando dos santos e da Igreja Católica". Levantei a hipótese de que essa versão teria se divulgado entre as famílias católicas da região confrontando a versão do médico-missionário que acusava o vigário de São Bento. Nesta versão os intolerantes seriam os protestantes.

Todavia, acima do choque de versões, interessa-nos perceber o clima de tensão que perpassa o cotidiano em meio a disputa entre duas religiões pela hegemonia sobre o estado

---

[415] *Jornal do Recife* de 19 de fevereiro de 1898, p. 3.
[416] Ibid.
[417] Ibid.

republicano. Émile Léonard credita o atentado que sofreu George Butler e a morte de Né Vilella à retomada católica sobre o poder do estado e ao acirramento da polêmica pelos jornais iniciada em 1895 entre George Butler e Frei Celestino em Garanhus, mas mantida por outros pastores com os salesianos nos anos seguintes:

> Em Pernambuco, onde se defrontaram os Reverendos Ginsburg e Entzminger de um lado, e Frei Celestino com os Salesianos, de outro, o governador encarregado de arbitrar-lhes os direitos foi primeiramente Barbosa Lima, liberal a quem os protestantes só tiveram que louvar. Seu sucessor, entretanto, Araújo (1897), pertencia ao partido católico e deu apoio à reação anti-protestante que se tornou ainda mais agressiva. A polêmica jornalística que então se iniciou, entre *A Era Nova*, periódico clerical que acusava especialmente as "Bíblias protestantes", e a seção livre do *Jornal de Recife*, levou a oposição de ânimos a tal ponto que a 7 de fevereiro de 1898, em São Bento (Pernambuco) um fanático ao tentar apunhalar o missionário Dr. Butler, assassinou Manoel Correia Vilela que se pusera na luta para salvar o seu pastor. (LÉONARD, 1981, p.114)

Entretanto, há que se considerar uma dimensão mais colada à política local. O mesmo Léonard, citando o missionário da Igreja Batista, Salomão Ginsburg, permite-nos observar como conflitos religiosos e disputas políticas coronelísticas se entrelaçavam em Pernambuco no final do século XIX. Ginsburg narra os acontecimentos de Bom Jardim (PE) em 1900:

> Em diversas fazendas daquela região já havia entrado o Evangelho e estava sendo pregado numa das casas de um cidadão, um dos principais da cidade. Como acontece muitas vezes, os convertidos neófitos, cheios de zelo e faltos de prudência, começaram a rir e zombar dos católicos e dos padres. Nada teria acontecido se não fosse aquele convertido de influência e alguns interessados fazendeiros que estavam tendo pregação em suas fazendas, pertencentes ao partido político da oposição. O chefe político situacionista resolveu não somente parar a propaganda e também aos seus antagonistas políticos ensinar uma lição. (apud LÉONARD, 1981, p. 116)

A tensão política envolvendo tensões religiosas tão bem descrita por Salomão Ginsburg em Bom Jardim pode não ter sido estranha ao caso de São Bento, dois anos antes. George Butler pregava nas terras do coronel Joaquim Vitalino, um dos principais da cidade. Um dos neófitos, Manuel Vilella, talvez tenha se excedido na evangelização, zombando dos padres e dos símbolos católicos. Uma reação do vigário local pode ter sido aproveitada pelos adversários de Joaquim Vitalino como uma oportunidade para "ensinar uma lição". De maneira que não fora casual que o incentivo final para o ataque tenha partido da "venda do tal Negra Velha".

A narrativa feita primeiramente por George Butler visando pressionar um governo aliado da Igreja Católica perante os leitores do *Jornal do Recife*, e acusando o vigário de tramar o atentado, foi incorporada por seus biógrafos e por historiadores do protestantismo. Boanerges

Ribeiro, por exemplo, ante de descrever o atentado de São Bento, expõem seu modelo interpretativo desse e de outros casos ocorridos no Nordeste após a República:

> O que vai emergindo dos incidentes locais é quase um padrão: famílias interessam-se pelas reformas na religião pregadas pelos evangélicos. Os vigários, talvez por considerarem seu dever de ofício; o coronel político, porque desconfia de mudanças, e quer manter a simbiose coronel-vigário, se opõem violentamente. A autoridade republicana é descentralizada, menos rápida e muitas vezes menos eficiente que a imperial. E embora as franquias constitucionais sejam amplas na República, nem sempre são efetivas. (RIBEIRO, 1991, p. 88)

Este tipo de interpretação que sobrecarrega na "simbiose coronel-vigário", como causa da perseguição sofrida pelos protestantes no Nordeste, obscurece o fato de que também os protestantes procuraram se aliar aos coronéis. Isto é muito claro no caso de George Butler. Ou seja, se por um lado essa aliança poderia render-lhe alguma proteção, por outro, potencializava os riscos, colocando-o no centro de conflitos entre oligarcas locais; tornando-o alvo de uma reação dos chefes políticos que se utilizavam do discurso de defender o catolicismo, e dos ciúmes dos padres, para atingir seus objetivos de poder.

A questão que surge é como essas alianças entre coronéis e protestantes se tornaram possíveis? Como elas conseguiram rivalizar com a tradicional aliança "vigário-coronel"? Uma das hipóteses é a própria oposição que o protestantismo fazia ao catolicismo e especialmente às "superstições" e "fanatismos" estimulados pelos padres e mantidas pelo povo, segundo os discursos protestantes.

No início do século XX, a compreensão de que levantes populares como Canudos e Contestado nasceram com, no mínimo, a complacência dos setores da Igreja Católica insatisfeitos com a República recém-inaugurada, era compartilhada por muitos proprietários e políticos representantes da oligarquia agrária brasileira. Ao se opor ao catolicismo e seus "atavismos", os protestantes se colocavam como próceres civilizadores desses sertões incautos e poderiam requerer dos poderosos a proteção necessária a fim de garantir o avanço da fronteira civilizacional. Assim, essa aliança poderia ser frutuosa para ambos os lados, protestantes e coronéis.

A implantação de escolas e igrejas eram os instrumentos principais do esforço de difusão civilizacional que os protestantes empreendiam no interior nordestino. O uso da medicina não era uma estratégia facilmente disponível. A falta de recursos materiais e humanos da organização missionária eram empecilhos, como vimos, para que se desenvolvesse uma *medical mission* no Brasil. Entre os missionários do Brasil, pertencente aos dois *boards*, por volta de 1900, havia apenas um médico autorizado pelas leis brasileiras, George Butler. Não

foi somente por ser caritativo e humanitário que ele se dedicou a tornar o seu posto uma missão médica, foi sobretudo, para transformar a medicina numa estratégia fundamental à evangelização, e consequentemente, à civilização dos sertões do Nordeste.

Como já dito, vários companheiros de missão tomaram a defesa do trabalho médico de George Butler perante o Comitê. Seus projetos pessoais para a missão puderam ser engajados também por seus próximos que viam a missão médica como um aliado imprescindível naquelas regiões do Brasil. Em vários artigos, eles reafirmavam que o prestígio das ações médicas de George Butler assegurava amizades com os poderosos locais e graças a elas, não somente os missionários estrangeiros, como as próprias comunidades protestantes e pregadores "nativos" poderiam obter alguma segurança, como escreveu o missionário George Henderlite:

> Eu disse acima *nosso* Dr. Butler porque enquanto tiver seu trabalho local e pregação todos os domingos, ele pertence a todo o Presbitério, para ir a qualquer campo, não só quando alguém precisa de seus serviços médicos, mas onde a sua presença, por causa de sua amizade com os chefes políticos, vai salvar algumas congregações do extermínio ou algum pregador nativo de ser morto. Só saber que ele está no campo é um grande conforto para todos nós.[418]

O fato de Geoge Butler ser um médico e a importância disso para obter alianças com os políticos locais deve ser confrontado com o contexto histórico de ascensão do prestígio dos profissionais da medicina. Ascenção que no Brasil ocorrerá principalmente desde os anos 1830, em razão das políticas higienistas propostas pelos médicos e gradativamente adotadas pelo Estado (enfrentando reações por parte da Igreja Católica e de conservadores), cujo objetivo síntese seria "civilizar os costumes", segundo Reis (1991, p. 248 e 249):

> O Brasil independente viu nascer entre nós a medicina preventiva [...]. A medicina preventiva trabalhava com a ideia de "polícia da cidade", ou seja, um conjunto de normas – e de mecanismos de imposição dessas normas – de salubridade do meio ambiente, em especial da limpeza do ar. "Países policiados" eram aqueles, como os da Europa, onde tais regras funcionavam, prevenindo doenças mediante a mudança de comportamentos considerados insalubres. Se queria ser civilizado, o Brasil devia ser um país policiado, higienizado.

Por sua vez, Jurandir Freire Costa (2004) desvela como essa proposta de civilizar por meio da sanitarização vinculou-se aos objetivos de centralização política do nascente Estado independente frente aos poderes das aristocracias regionais e de controle social da crescente

---

[418] "I said above *our* Dr. Butler because while having his local work and preaching every Sunday, he belongs to all the Presbytery, to go to any field, not only when some one needs his medical services, but where his presence, because of his friendship with the political chiefs, will save some congregation from extermination or some native preacher from being killed. Just to know that he is on the field is a great comfort to us all." *The Missionary Survey*, novembro de 1913, p. 1048, grifo do autor.

camada de marginalizados nas cidades do Império. O discurso higienista despolitizou o cotidiano e possibilitou uma intervenção estatal na realidade sob a forma de uma terapêutica preventiva e útil à sociedade. Dessa forma, buscou, por um lado, a reconversão das elites agrárias/urbanas locais ao Estado brasileiro, utilizando-se da estratégia de convencimento da boa-ação estatal em prol da saúde das famílias e de suas gerações e, por outro, ao controle do comportamento e homogeneização das práticas culturais dos grupos marginalizados urbanos muitas vezes pela estratégia da punição, repressão.

> O Estado moderno, voltado para o desenvolvimento industrial, tinha necessidade de um controle demográfico e político da população adequado àquela finalidade. Esse controle, exercido junto às famílias, buscava disciplinar a prática anárquica da concepção e dos cuidados físicos dos filhos, além de, no caso dos pobres, prevenir as perigosas consequências políticas da miséria e do pauperismo. No entanto, não podia lesar as liberdades individuais, sustentáculo da ideologia liberal. Criam-se, assim, dois tipos de intervenção normativa que, defendendo a saúde física e moral das famílias, executavam a política do Estado em nome dos direitos do homem. (COSTA, 2004, p. 51).

A aliança que George Butler vai construindo com os chefes políticos locais, especialmente depois da epidemia de febre amarela em 1897, quando começa a exercer mais ativamente o papel de médico, pode ser entendida nessa confluência de interesses entre o médico higienista e o controle político e moral da sociedade pelo Estado. Todavia, convém considerar que no mundo rural brasileiro, e nas primeiras décadas republicanas, o poder público é vivenciado por meio da apropriação privada do poder local, onde a presença do Estado e de suas políticas não se faz sem a intermediação destes chefes políticos locais, chamados de coronéis[419].

[419] Dentre os diversos os estudos que tratam do coronelismo nas ciências sociais brasileiras, destaco as análises clássicas de Victor Nunes Leal (2012), Raimundo Faoro (2001), Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976), as quais recorremos para compreensão da inserção de George Butler nas relações sócio-políticas do coronelismo. Conforme Victor Nunes Leal (2012), o coronel é parte de um sistema de alianças entre o poder central, os estados e o município. Neste âmbito municipal, o coronel – cujo poder privado de proprietário rural encontra-se em decadência durante a Primeira República –, comanda eleitores distribuindo benefícios aos seus aliados, benefícios advindos da intermediação e/ou apropriação das políticas públicas do governo central; em troca, ele garante votos e ajuda a compor a base de apoio dos poderes estaduais e federal. Raimundo Faoro, diferentemente de Victor Nunes Leal, não entendia o coronel como uma reminiscência do poder privado, originário do período colonial e imperial, cuja base primordial seria a propriedade da terra, mas sim como uma forma de delegação do poder dos estados aos coronéis. Essa aproximação entre os governos estaduais e o poder local se fez, desde o início da República, em detrimento da autonomia municipal; afinal, eram os governadores que detinham o poder de nomeação de funcionários para conduzir o processo eleitoral, de dissolução das camaras municipais e de nomeação de intendentes. Faoro ainda observa que o coronel não é necessariamente um proprietário de terra, mas alguém com influência econômica, embora possa não ter riqueza, mas cujo poder é reconhecido por um pacto não escrito. Assim temos figuras "como o coronel advogado, o coronel comerciante, o coronel médico, o coronel padre" (FAORO, 2001, p. 700). Por sua vez, Maria Isaura Pereira de Queiroz aproxima o mandonismo local existente desde o período colonial com o fenômeno do coronelismo, uma forma específica de mandonismo na Primeira

Na dimensão municipal, como observou Maria Efigênia Resende, em virtude da constante tensão entre os potentados locais, era necessário ao coronel estruturar uma base social de apoio do seu poder, composta por diferentes setores da sociedade:

> Ocupada a liderança no seu município, o coronel, de quem todos dependem, tem sua base de poder local estruturada a partir de alianças com "pequenos coronéis", geralmente líderes nos distritos que compõem o município, com as "personalidades locais" – médicos, advogados, padres, funcionários públicos, comerciantes e farmacêuticos, entre outros –, além de uma guarda pessoal, formada por capangas e cabras. (RESENDE, 2003, p. 96)

Assim, o poder do médico nas regiões interioranas do país não poderia ocorrer por cima, ou em oposição ao poder das famílias aristocráticas regionais como parte do esforço estatal por centralização, mas, pelo contrário, evidencia a permanência do poder dessas famílias no âmbito municipal, onde a solidariedade familiar exerce importante função na manutenção do mandonismo local. O poder médico e seu projeto modernizador-higienista-civilizador, portanto, não se viabilizaria nos sertões sem as alianças com os tradicionais poderes aristocráticos e a conservação de seus interesses de controle e expropriação do trabalhador.

Uma narrativa feita por Dna. Rena Butler sobre a chegada dos protestantes na cidade de Canhotinho recorda como, desde o princípio na nova estação missionária, ficou manifesto a quem os missionários precisavam se aliar para, no mínimo, sobreviver naquelas paragens pouco amistosas a forasteiros de uma religião estrangeira.

A memória que se guardou desse primeiro contato é emblemática das percepções que os missionários americanos tinham dos desafios e aliados necessários no interior do Nordeste brasileiro. Nesta narrativa conhecemos um aliado fundamental para o missionário George Butler em Canhotinho, o Sr. Caetano Vidal dos Santos, um dos coronéis locais:

> Depois de estabelecer uma posição em Garanhuns, ele [Dr. Butler] decidiu enviar o Sr. Vera Cruz, um obreiro nativo, para Canhotinho, a próxima cidade em importância. Ele não sabia que os homens desta cidade, tendo o Sr. Caetano como líder, tinham prometido nunca deixar um "nova-seita" entrar lá. Um dia em sua plantação de café o Senhor Caetano ouviu um grande barulho vindo da estação e perguntando a razão disto, foi-lhe dito que um homem da "Nova Seita" estava vindo no trem de Garanhuns e que o povo estava indo apedrejá-lo. "Bem deixe-me correr e jogar minha pedra também", ele disse e pegando uma bem grande, correu com toda sua força. Certamente, Deus deve tê-lo encontrado no caminho, pois ele contou-me mais tarde que quando chegou à estação e viu um ancião sentado com um livro aberto nas mãos, apenas esperando pacientemente pelo que aconteceria, seu coração pareceu encher-se

---

República, que ocorreu mediante constates acomodações com as mudanças sócio-econômicas do país. Todavia, ante a permanência de tradicionias estruturas sócio-econômicas e políticas em diversas regiões do país, o coronelismo tende a se expressar mesmo em outros períodos da República. A autora destaca como características do coronelismo a estrutura de clientela, forjada por laços de proteção, e a estrutura de parentela, laços de parentesco carnal ou espiritual (compadrio) e ainda as alianças (uniões matrimoniais). (QUEIROZ, 1976, p. 179)

> de compaixão e indo em direção ao Senhor Vera Cruz ele disse "Levante-se e venha comigo". Ele respondeu "Você representa a autoridade deste lugar?". "Não, eu não represento nada" E pobre Senhor Vera Cruz pensando que nada menos que violência esperava por ele, disse em seu coração, "Senhor, é hoje?" Levantou-se e o Senhor Caetano conduziu-o pela cidade e subiram o morro para a sua casa. Uma grande multidão seguiu com pedras nas mãos e facas nos bolsos, esperando para ver o que iria ser feito. Assim que o Senhor Caetano chegou ao portão que levava para o seu sítio, ele empurrou o Senhor Vera Cruz para dentro, fechou os portões, de frente para a multidão e de costas para os portões disse, "Homens, este homem é meu hóspede e eu vou defendê-lo enquanto tiver forças, e atrás de mim estão meus cachorros, e atrás de meus cachorros estão minhas armas". Quando a multidão foi dispersa, ele levou o Sr. Vera Cruz para dentro de sua casa e perguntou pelo que ele estava lá e o que ele realmente veio fazer. Ele disse que veio pregar o evangelho, as boas-novas de salvação. O Sr. Caetano disse a ele que se era aquilo que ele queria fazer, que poderia começar logo e que pregasse pelo tempo que quisesse. Bem, ele pregou, e pessoas creram. Quando o Dr. Butler desceu lá um mês depois, havia uma casa amiga aberta para ele e um pequeno núcleo de crentes pronto para recebê-lo. [420]

Esta história é contada 20 anos após a família Butler fixar residência no interior de Pernambuco. Há muita gratidão por parte de Dna Rena na escolha em relatar sobre a importância do Sr. Caetano Vidal para a missão em Canhotinho. Afinal, como ela lembra no mesmo artigo, foi ele quem a acompanhou "naquela cavalgada no meio da noite pela mata virgem do Brasil", quando eles receberam um telegrama de que tinham tentado matar o Dr. Butler; "foi um teste de coragem e amizade", com certeza, de ambos.[421]

Desde 1885, a estrada de ferro alcançou Canhotinho e em 1887, a Garanhuns. A maior facilidade do transporte e das comunicações das cidades por onde passava a ferrovia contribuiu para o avanço dos missionários protestantes para o interior. Assim, pelas estações, chegavam os primeiros esforços missionários.

---

[420] "After getting a foothold in Garanhuns he [Dr. Butler] decided to send Sr. Vera Cruz, a native worker, to Canhotinho, the next town of importance. He did not know that the men of this town, with Sr. Caetano as leader, had sworn never to let one of the "new sect" enter there. One day in his coffee field Sr. Caetano heard a great noise at the railroad station, and asking the cause of it was told that a man of the "New Sect" had come in on the train from Garanhuns, and that the people were stoning him. "Well, let me run and throw may stone, too", he said and picking up a big one, ran with all his might. Surely God must have met him on the way, for he told me afterwards that when he reached the station and saw an elderly man sitting with an open book in his hands, just waiting patiently for what would happen, his heart seemed to burst with pity, and walking up to Senhor Vera Cruz, he said "Get up and come with me". He answered, "Do you represent the authority of this place?" "No, I represent nothing," and poor Senhor Vera Cruz, thinking nothing but violence awaited him, said in his heart, "Lord, is it today?" He got up and Senhor Caetano led him through the town and up the hill to his home. A great crowd followed with stones in their hands and knives in their pockets, waiting to see what was to be done. As soon as Senhor Caetano reached the gates that led into his sitio, he pushed Senhor Vera Cruz inside, shut them, and facing the crowd with his back to the gates, said, "Men, this man is my guest and I shall defend him as long as I have strength, and behind me are my dogs, and behind my dogs are my guns." When the crowd had dispersed he took Sr. Vera Cruz into his house and asked what he was there for and what he really came to do. He said he came to preach the gospel, the good news of salvation. Sr. Caetano told him if that was what he wanted to do, he could begin at once, and preach as long as he wanted to. Well, he did preach, and people believed. When Dr. Butler went down a month later, there was a friend's house open to him and a little nucleus of believers ready to receive him". *The Missionary Survey*, julho de 1916, p. 496 e 498.

[421] "That midnight ride through the virgin forest of Brazil, was a test of both courage and friendship". Ibid.

A imersão para o interior dos estados do Norte/Nordeste geralmente ocorria quando as igrejas da capital passavam a ser assistidas por pastores nacionais, liberando os missionários estrangeiros para o avanço da fronteira da evangelização. Para tal, os missionários norte-americanos contavam com ajuda de leigos "nativos", chamados de evangelistas, usados no serviço de colportor, principalmente para as viagens ao interior dos estados, a fim de investigar as possibilidades do terreno e, quando possível, abrir uma estação missionária. Foi utilizando-se dessa logística que depois de estabelecer uma missão protestante em Garanhuns, George Butler encarrega o evangelista Vera Cruz[422] a avançar a evangelização até a cidade vizinha de Canhotinho em 1897.

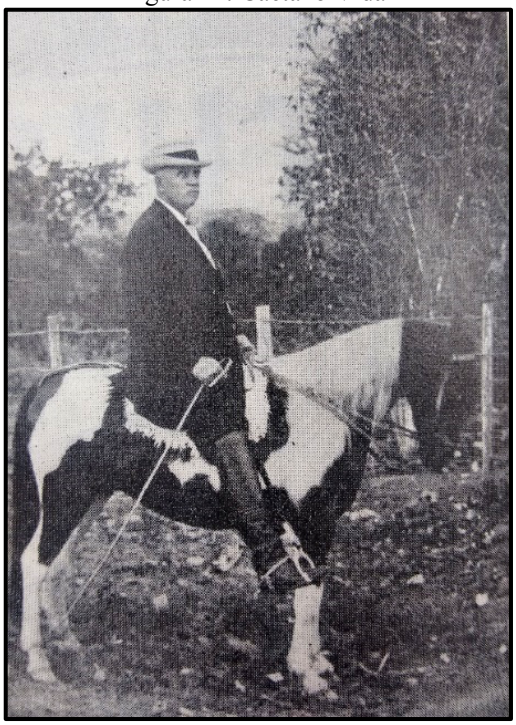
A narrativa da chegada de Vera Cruz a Canhotinho tem como objetivo apresentar aos leitores da Igreja nos Estados Unidos um dos poderosos amigos do Dr. Butler, o Senhor Caetano Vidal dos Santos: "por vinte anos ele tem sido um firme defensor do evangelho e mais leal e útil amigo para o missionário [...]. Ele é um rico plantador de açúcar"[423]; para seus contemporâneos ele era um "coronel".

Depois de um longo tempo sem prestar os relatórios, após a inauguração do novo templo presbiteriano na cidade e com o fim próximo da construção do hospital, o casal Butler torna-se mais presente nas páginas da revista *The Missionary Survey*. E juntamente com as histórias ou relatórios das atividades missionárias divulgam as fotos dos seus aliados. A narrativa acima feita por Dna. Rena foi publicada em julho de 1916, incluindo ao final uma fotografia do Sr. Caetano Vidal dos Santos, montado num imponente cavalo pampa.

[422] Segundo David Gueiros Vieira (1996, p. 342), "é difícil decidir se o caricaturista Antônio Vera Cruz deve ser classificado como protestante ou como maçom que eventualmente tornou-se protestante. Vera Cruz era um desenhista maçônico que se envolveu na Questão religiosa, no Recife [...]. Vera Cruz trabalhou primeiro para *A América Ilkustrada,* fundada em 1871 [...]. Contribuiu para essa publicação desde o início de 1878. Em 1875 começou a desenhar para a revista *O Diabo a Quatro,* da qual foi caricaturista até 1878 [...]. A primeira notícia que encontramos sobre sua conexão com a igreja evangélica, está no Livro de Atas da Primeira Igreja Presbiteriana do Recife (1888-1900). Um apontamento, datado de 10 de dezembro de 1892 [...] registra naquele dia 'sr. Antonio Vera Cruz, por carta demissória da Igreja da Paraíba do Norte, fora aceito como membro da Igreja do Recife.'"

[423] "for twenty years he has been a staunch defender of the gospel and most loyal and helpful friend to the missionary [...]. He is a wealthy sugar planter". *The Missionary Survey*, julho de 1916, p. 496 e 498

Figura 11: Caetano Vidal



Fonte: *The Missionary Survey*, jul. 1916, p. 498

Em outra fotografia do Sr. Caetano Vidal divulgada pela família Butler, ele aparece sentado ao lado de George Butler. Esta foto está num livro publicado em 1917 pela *Presbyterian Church in the United States* (PCUS), escrito por Henry F. Williams e foi posta logo abaixo de outra, do hospital construído em Canhotinho.

Figura 12: Enoch's Hospital; (abaixo) Caetano Vidal e George Butler



Fonte: Williams, 1917, p. 36

Por fim, outra fotografia na qual os Butlers apresentam seus aliados foi publicada na revista *The Missionary Survey*, de janeiro de 1916, juntamente com a foto da inauguração do templo presbiteriano de Canhotinho apresentada na abertura do primeiro capítulo (figura 1). Trata-se de uma família aristocrática da região, e entre estes estão misturados os membros da família Butler: o casal de missionários George (o mais alto, em frente à porta) e Rena Butler (alguns registros da família dizem ser Dna. Rena a segunda mulher da esquerda) e o filho, também médico, Humphrey Butler, ao lado direito do pai. Abaixo da foto, a seguinte legenda: "Uma grande e influente família brasileira ganha por meio de missões médicas." [424]

Figura 13: Grande família aristocrática e os Butlers



Fonte: *The Missionary Survey*, jan 1916, p.20

Utilizo estas imagens como via de acesso às representações sociais que cercam as relações entre o missionário norte-americano e os poderes locais. Para isso, oriento-me pelos ensinamentos de Ulpiano Menezes sobre como abordar a imagem, isto é, não somente como recurso para preencher uma lacuna da fonte escrita, mas como um objeto capaz de provocar efeitos ao longo do tempo, constantemente apropriado e ressignificado. Ademais, a imagem é produtora e mantenedora de sociabilidades e identidades, e capaz de tornar empíricos projetos

[424] "A large and influential Brazilian family won through medical missions". *The Missionary Survey*, janeiro de 1916, p. 20.

de organização e atuação do poder (MENEZES, 2003). Na fórmula de John Tagg, não "o que se expressa", mas "o que se provoca" (apud MENEZES, 2003, p. 30). Conforme Menezes:

> aos objetos visuais não convém a ideia positivista de documento (ainda que de origem): documento é aquilo capaz de fornecer informações a uma questão do observador, qualquer que seja sua natureza tipológica, material ou funcional. É preferível, portanto considerar a fotografia (e as imagens em geral) como parte viva de nossa realidade social [...]. O emprego de imagens como fonte de informação é apenas um dentre tantos (inclusive simultaneamente a outros) e não altera a natureza da coisa, mas se realiza efetivamente em situações culturais específicas, entre várias outras. A mesma imagem, portanto, pode reciclar-se, assumir vários papéis, ressemantizar-se e produzir efeitos diversos. (2003, p. 29)

Com estas orientações e procurando controlar nossas deduções com informações fornecidas por fontes escritas, meu objetivo foi interpretar as imagens no que diz respeito a dimensão ideológica e do controle do poder que penso estarem vinculadas à missão de George Butler no interior nordestino. Inicialmente, vale a pena uma descrição mais detida das imagens.

Na primeira fotografia (figura 11), a imagem solitária do perfil de um homem idoso, montado no seu belo cavalo, vestido de terno e calçando longas botas, na cabeça um chapéu branco. Trata-se do Sr. Caetano Vidal. Na imagem, aparenta ser um homem alto e gordo, postura ereta e olhar firme de quem mira com gravidade a algo, um conjunto de ingredientes que dá uma dimensão de como procurava apresentar sua personalidade. Não por acaso, na entrevista com Dna. Nadir, ela sempre se referia a ele como "Caetano Grande"[425]. Essa grandeza certamente não significava apenas seu tamanho corporal, mas uma altura hierárquica, uma postura e posição de autoridade perante os demais[426]. Uma imagem e sentidos que confluem para o exposto pela legenda da foto na revista *The Missionary Survey*: "Senhor

[425] A descrição de Costa Porto (1982, p. 128) é bastante elucidative do apelido: "Homenzarrão de quase dois metros de altura e cento e tantos 'quilos de banha' [...], o 'patriarca' do clã dos Vidais iludia a quem o julgasse pela aparência. Vozeirão tonitruante, gritador, meio desabusado, e de língua solta, pouco afeito às exigências no trato social – Caetano era no fundo um 'coração de mingau', apadrinhando toda gente, casa aberta, acolhendo sem distinção de níveis".

[426] Desde o o nício do século, encontramos a importante participação política de Caetano Vidal. Em 1907 ele uniu-se ao Dr. Pinto Ribeiro, Caetano Azevedo e Joaquim de Almeida para derrubar o Coronel Manoel Jardim, chefe político de Garanhuns e prefeito de Canhotinho. Anos depois, início da década de 1910, na disputa entre dantistas e rosistas (narrada no primeiro capítulo), trabalhou pela vitória deste ao lado do juiz de direito Dr. Lima Borges. Na facção dantista havia outro aliado de George Butler, o coronel Joaquim Victalino, unido a Joaquim Almeida e Padre Cabral. Após a vitória da facção dantista, dois líderes locais, Joaquim de Almeida e, o rosista, Claudino Pereira Torres Galindo (o Capitu) se opuseram numa luta sangrenta pelo poder que desembocou na "Hecatombe do Canhotinho" em fevereiro de 1916. Por volta de março de 1916, com a intervenção do governador Manoel Antonio Pereira Borba nomeando para juiz de direito Dr. Luiz Correa de Oliveira, e tendo a disposição as armas e uma "carta branca" do governador, concentrou poderes, estabeleceu certa tranquilidade e se tornou chefe político do município. A época da publicação da foto no cavalo pampa, Caetano Vidal fazia parte das forças situacionistas no município. O antigo rosista aliou-se ao chefe político Luis Correa. (ALMEIDA e SIQUEIRA, 1922, p. 19-28; PORTO, 1982, p.123-128)

Caetano Vidal dos Santos, o homem que tornou possível para o Evangelho entrar em Canhotinho"[427].

Essa mesma postura reaparece na fotografia publicada em 1917 (figura 12). Ali o Sr. Caetano encontra-se ao lado de George Butler, ambos aparentam cerca de 60 a 70 anos. Eles estão à frente de uma casa, à direita da imagem há uma porta aberta e ao centro, entre os dois retratados, uma janela com grades de ferro e à esquerda uma planta que se assemelha a uma samambaia, peça de decoração comum ainda hoje em alpendres e terraços do interior nordestino. Ambos estão com roupas muito semelhantes, típicas dos homens de importância social da época: terno, colete, gravata e chapéu. Ambos estão sentados, todavia o Sr. Caetano diferencia-se ao segurar uma bengala na mão direita. Igualmente chama atenção a postura diferenciada dos retratados. Enquanto o médico-missionário fixa um olhar sério à máquina fotográfica, o Sr. Caetano dirige um olhar também sério e levemente distraído, em outra direção, próprio da estética das pinturas de autoridades do século XIX, produzindo um ar dignificante ao sujeito.

Acima deles foi colocada a fotografia do hospital, onde se observa a paisagem de um largo de uma pequena vila. A foto foi tirada durante o dia, não há sinal de pessoas na imagem. No primeiro plano da imagem, uma grande edificação que seria o hospital construído por Butler, em seguida vê-se a fachada de uma casa e ao fundo estruturas que aparentam ser paredes de outras casas. Embora as suas fachadas estejam impedidas de melhor visualização em razão da existência da copa de uma árvore, as outras construções parecem compartilhar a simplicidade e modéstia de típicas casas do sertão nordestino, com poucas árvores à frente e nos quintais. Modéstia e simplicidade que se destacam ao compararmos com a arquitetura do hospital em primeiro plano. O olhar do fotógrafo parece querer destacar essa diferença estética e de altivez, em razão do ângulo panorâmico. O hospital é em estilo neoclássico, há um verdadeiro pórtico de entrada com altas colunas jônicas, simetria e imponência típicas da arquitetura colonial americana, com várias janelas frontais e laterais.[428]

Esta fotografia (figura 12) foi publicada por Henry F. Williams (1917, p. 36) num livro que apresenta sinteticamente os trabalhos missionários da PCUS no Brasil. Henry F. Williams era à época editor da revista *The Missionary Survey* e esteve em 1913 Canhotinho. Ele dedica uma seção do seu livro para descrever o trabalho de George Butler. Logo no início, Williams

[427] "Senhor Caetano Vidal dos Santos, the man who made it possible for the Gospel to enter Canhotinho". *The Missionary Survey*, julho de 1916, p.498

[428] No capítulo seguinte será discutido mais aspectos da arquitetura do hospital.

afirma: “A história da oposição ao evangelho quando introduzido pela primeira vez em Canhotinho é bem conhecida” (WILLIAMS, 1917, p. 36, tradução nossa)[429]. Em seguida, o autor começa a relatar os sucessos da missão em Canhotinho, seu crescimento numérico e o trabalho médico de Butler. Depois, conta sobre a construção de um hospital a partir de ofertas que ele recebeu de um amigo metodista nos Estados Unidos, dando ao local o nome de Enoch’s Hospital, em homenagem ao doador de U$ 5,000.00 (cinco mil dólares). Na legenda a seguinte informação: “CANHOTINHO (1) Enoch’s Hospital (2) Sr. Caetano Vidal dos Santos and Rev. Geo. W. Butler, M.D” acompanhada de uma constatação do tipo “antes e depois” reproduzindo trechos do texto de Dna. Rena Butler publicados na *The Missionary Survey* em julho de 1916:

> Então: "Bem, deixe-me correr e joguar minha pedra também" foi o que Sr. Caetano disse quando contou que a multidão estava apedrejando um evangelista brasileiro que havia sido enviado pelo Dr. Butler para pregar o evangelho na hostil Canhotinho. Mas seu coração foi movido com piedade quando viu o evangelista na estação ferroviária sentado com a sua Bíblia aberta, aguardando pacientemente o que poderia acontecer. Então, o perseguidor se tornou, de uma vez, protetor e salvador do pregador idoso. Agora: por vinte e um anos, Sr. Caetano tem sido um crente, um membro da igreja, um firme defensor do evangelho e um fiel amigo e heróico defensor do missionário. (WILLIAMS, 1917, p. 37).[430]

Por último, a fotografia de uma “grande e influente família brasileira” (figura 13) publicada junto com um pequeno relatório escrito por George Butler, em janeiro de 1916. Há cinco homens em pé e cinco mulheres sentadas, três meninas em pé entre as mulheres. Eles estão à frente de uma casa, suas roupas e os adereços femininos (colares e anéis) parecem designar uma posição social elevada dos retratados. As posturas são sérias, eretas, as mulheres sentam-se com as mãos apoiadas sobre as pernas, quase todos olham seriamente para a câmara, o tom de formalismo é evidente, apenas quebrado pela primeira criança à esquerda, recostando ao colo de uma senhora, que desvia o olhar para a criança.

Os registros dos descendentes atuais[431] da família Butler apontam Dna. Rena como sendo a senhora olhando a criança, mas a comparação com outras fotos dela não me permitiu essa certeza. Também estão na fotografia, no canto esquerdo, Cecília Rodrigues, professora da

---

[429] “The history of the opposition to the gospel when first introduced in Canhotinho is well known”.

[430] “Then: ‘Well, let me run and throw my stone, too’ was what Sr. Caetano said when told that the mob was stoning a Brazilian evangelist who had been sent by Dr. Butler to preach the gospel in hostile Canhotinho. But his heart was moved with pity when he saw the evangelist at the railroad station sitting with his open Bible, patiently waiting for whatever might happen. Then would-be persecutor became, at once, the protector and savior of the elderly preacher. Now: for twenty-one years Sr. Caetano has been a believer, a church member, a staunch defender of the gospel, and a loyal friend and heroic defender of the missionary”

[431] Ao longo da pesquisa, mantive contato por e-mail com uma bisneta de George Butler, residente na Flórida-EUA, que administra um acervo fotográfico da família num site genealógico da internet.

escola ao lado da igreja e seu marido, Cícero Siqueira, auxiliar de George Butler no pastorado, ambos viviam na casa dos Butlers.

O próprio George Butler, quando descreve a foto não cita a presença da esposa e do casal Siqueira: "Aqui está também uma foto de uma grande família que veio para tratamento médico e eles tem dado um recorde de atendimentos em serviços por cinco meses. Naturalmente, eles se afeiçoaram do meu filho, Humphrey, e de mim e nos obrigaram a aparecer na foto"[432]. Também não há informações sobre qual seria essa família "ganha por meio da missão médica", embora seja possível uma suspeita[433]. Mas, sem dúvida, o objetivo da divulgação desta foto, como das outras anteriores por parte do médico-missionário, é tornar empírico (visível) o seu discurso (e de seus companheiros de missão) de que seu trabalho médico garantia ao protestantismo o apoio de pessoas influentes, ricas e poderosas naquelas regiões do interior brasileiro. E por isso sua "missão médica" (é primeira vez que ele usa este termo) deveria ser valorizada pelo Comitê.

O esforço de divulgação do trabalho médico de George Butler rendeu algum resultado, ainda que parcial, para o reconhecimento de sua "missão médica". Em agosto de 1916, surge outro editorial da revista *The Missionary Survey* novamente apresentando "nossas próprias missões médicas"[434], desta vez, dando um pequeno espaço para citar os trabalhos de médicos enviados como missionários ao Brasil, não sem fazer as costumeiras ressalvas:

> O trabalho missionário médico regular não tem sido realizado no Brasil, mas o Rev. H.S. Allyn de Lavras e Rev. Geo. W. Butler de Canhotinho, ambos médicos graduados, realizaram uma grande prática médica em conexão com seu trabalho evangelístico e, por estes meios, conseguiram grandes resultados na superação do preconceito e adquirindo influência junto às pessoas da classe mais altas que

---

[432] "Here is also a photo of a large Family who come for medical treatment and they have given a record attendances at services for five months. Naturally, they are fond of my son, Humphrey and me and obliged us to appear in the photo." *The Missionary Survey*, janeiro de 1916, p. 19.

[433] Meyves Rodrigues e Emanuel Clementino (2015, p. 57) apontam que era Caetano Vidal no lado esquerdo de George Butler, com sua família. Porém, pela descrição que o médico missionário faz da fotografia, é mais provável que seja a família de Tiburtino Vicente da Costa (1882-1972). Edijéce Martins conta que Tiburtino era comerciante de Palmeira dos Índio e, em uma briga com um desafeto sofreu nove punhaladas, mas conseguiu ainda atirar matando o inimigo; o barulho chamou atenção dos transeuntes e foi socorrido, levado às pressas para Canhotinho, operado pelo Dr. Butler sem anestesia, sobreviveu. Segue o relato: "em um ano e 37 dias, Tiburtino foi submetido a seis intervenções cirúrgicas". A gratidão à família Butler foi tanta que uma de suas filhas veio a se chamar Rena (na oralidade dos moradores de Canhotinho, "Rina"), em homenagem a Dna Rena Butler (MARTINS, 2007, p. 101, 102). Depois disto, segundo o depoimento de um dos seus descendentes, o Dr. Alexandre Costa, Tiburtino mudou-se para Canhotinho, abriu mercearia na cidade e se tornou, além de um importante comerciante, proprietário de terras, recebendo de Getúlio Vargas a comenda de Major da Guarda Nacional (estas informações do depoimento estão num texto escrito por Emily, aluna do 2º ano do ensino médio em Canhotinho, que se encontra emoldurado em uma das paredes do "Memorial Dr. Butler"). Em 15 de novembro de 1916, Tiburtino Vicente da Costa já figurava como membro do conselho municipal de Canhotinho (ALMEIDA e SIQUEIRA, 1922, p. 32).

[434] O título do editorial é "Our Own Medical Missions". *The Missionary Survey*, agosto de 1916, p.590-595.

> contribuiu em grande parte para o notável sucesso que ambos conseguiram no seu trabalho missionário.[435]

A afirmação de que os missionários médicos têm obtido uma "influência junto às pessoas da classe mais altas" parece uma referência direta aos relatórios de George Butler, tanto que a mesma foto dos Butlers com uma "grande e influente família Brasileira", publicada em janeiro (figura 13), é, nesta edição, posta logo em seguida à citação acima. Segue-se o relato dando maiores detalhes da construção do hospital em Canhotinho:

> Recentemente, uma contribuição de U$ 5.000 (cinco mil dólares) foi feita pela Família do Sr. P.A Enochs de Fernwood, Miss., Para um hospital em Canhotinho, para ser construído como um memorial do Sr. e Sra. John F. Lieb, os pais do Sr. e Sra. P.A Enochs. Dr. Butler será responsável por este hospital e será auxiliado no trabalho por seu filho, dr. Humphrey Butler. [436]

Portanto, as imagens da amizade de George Butler com os poderosos da região e o fato dele estar construindo um hospital em Canhotinho com recursos de doações, causou alguma mudança do Comitê na percepção do seu trabalho missionário no Brasil. O fato de incluí-lo, ainda que timidamente, no horizonte das missões médicas da organização missionária, parecia abrir caminho para um maior apoio logístico e financeiro aos Butlers no Brasil, como acontecia com as demais missões desse tipo na África e na Ásia. O sonho da construção do hospital aliou-se, assim, ao objetivo de reconhecimento de sua missão médica. Tal reconhecimento, ainda que tardio e parcial, alimentava a esperança de que "uma vida missionária inteira de privações e dores" poderia ser recompensada[437].

3.3.3. A Igreja, a escola e o hospital: civilização e clientelismo

Outros sentidos, além dos objetivos mais imediatos do médico-missionário, depreendem-se destas imagens, especialmente numa perspectiva que privilegie a análise da

---

[435] "Regular medical missionary work has not been undertaken in Brazil, but Rev. H.S. Allyn of Lavras and Rev. Geo. W. Butler of Canhotinho, both of whom are graduate physicians, have carried on quite a large medical practice in connection with their evangelistic work and by that means have accomplished large results in overcoming prejudice and in acquiring influence with the higher class of the people which has contributed largely to the remarkable success with both of them have achieved in their missionary work". Ibid., p. 595.

[436] "Recently a contribution of $ 5,000 has been made by the Family of Mr. P. A. Enochs of Fernwood, Miss., for a hospital at Canhotinho, to be built as a memorial of Mr. and Mrs. John F. Lieb, the parents of Mr. and Mrs. P.A. Enochs. Dr. Butler will have charge of this hospital and will be assisted in the work by his son, dr. Humphrey Butler." Ibid.

[437] A frase está num relatório de 1901, "a whole life of missionary sorrow and privations". *The Missionary*, fevereiro de 1901, p. 70.

dimensão ideológica e do poder nas relações sociais de George Butler. Assim, objetivo agora é analisar as suas relações sociais e as representações do seu papel social no campo político-religioso, considerando o tempo de produção das fotos e os espaços de circulação e apropriação das imagens.

Muito provavelmente essas fotos foram feitas entre 1915-1917. Primeiramente porque entre 1912 e 1915 não há cartas-relatórios dos Butlers. As fotos parecem então parte do esforço do casal Butler em ser mais constante na prestação de contas de sua atividade missionária no interior brasileiro, em nome e com recursos (ainda que parcos) da PCUS.

Em segundo lugar, a cronologia de publicação das fotos sugere este período. A foto da grande família aristocrática (figura 13) é publicada em janeiro de 1916, juntamente com a foto da inauguração do novo templo de Canhotinho (figura 1), ocorrida em julho do ano anterior. Neste relatório de janeiro, George Butler anuncia: "O hospital está quase terminado e eu enviarei a vocês uma foto dele assim que eu possa conseguir um bom artista"[438]. A foto do sr. Caetano Vidal (figura 11) é publicada em julho de 1916 junto ao relatório escrito por Dna. Rena. E em 1917, no livro de Henry F. Williams aparecem a foto do Hospital e do Dr. Butler ao lado de Caetano Vidal (figura 12).

A segunda década do século XX é o período final da vida de George Butler. É o tempo de sua maturidade, quando ele usufrui de certo prestígio junto aos seus companheiros de missão no Brasil por ser um "pioneiro". Ao mesmo tempo, que se vê desprestigiado pela sua organização missionária nos Estados Unidos em virtude do pouco reconhecimento e investimento em suas atividades médicas.

Apesar das limitações e conflitos com sua instituição, o ano de 1915 parece ser o início da realização de seus objetivos: a construção de um suntuoso templo, o maior do Presbitério de Pernambuco (região eclesiástica que compreendia as regiões entre o estado de Alagoas e o Amazonas); a construção de uma escola ao lado do templo; e por fim, a construção de um hospital com uma imponente arquitetura, em pleno interior pernambucano.

"Fé, Esperança e Caridade" era como George Butler os designava (respectivamente), indicando que eles eram mais do que edifícios, eram expressões de um projeto de intervenção na realidade da sociedade brasileira e uma outra forma de fazer o protestantismo se (re)apresentar à mesma sociedade: não somente em prol dos seus interesses religiosos, mas trabalhando para regeneração da alma e do corpo daquela população nos sertões do Brasil.

---

[438] "The hospital is almost finished and I'll send you photo of that as soon as I can get a good artist". *The Missionary Survey*, janeiro de 1916, p. 19

A interpretação dessas fotografias não se pode descolar desse projeto de intervenção protestante que se desenha a partir da segunda década republicana e que George Butler procura concretizar no espaço urbano de Canhotinho: o de conquistar a legitimidade social perante o Estado republicano e a sociedade brasileira pela via dos benefícios sociais advindos de sua presença, principalmente nas áreas mais carentes de serviços públicos.

Portanto, a compreensão das imagens exige cotejá-las com o contexto brasileiro nas duas primeiras décadas do século XX, especialmente no que tange a reacomodação entre Igreja Católica e o Estado e as estratégias protestantes para consolidar sua legitimidade social. Além do mais, as imagens serão relacionadas com outras fontes escritas a fim de auxiliar nesta análise

Após a Proclamação da República e a separação formal entre a Igreja e o Estado, os primeiros conflitos decorrentes das perdas econômicas e políticas da Igreja Católica vão cedendo espaço para uma nova acomodação das relações Igreja-Estado. Com isto a Igreja Católica reconquista parte do seu poder no campo político nas primeiras décadas do século XX, baseada num projeto de integração identitária entre a sociedade/cultura brasileira e a religião católica. O projeto católico propunha a defesa e construção ideológica da "cultura católico-brasileira", uma harmonização teórica entre o Estado, o Povo e a Igreja Católica; ainda que legalmente, para atender aos preceitos modernos do liberalismo, não houvesse religião de estado e fosse garantida a liberdade religiosa. Sanchis esclarece-nos os caminhos dessa construção:

> Primeiramente, no fim do século passado e início deste século, quando a Igreja, marginalizada do espaço público, pela separação da Igreja e do Estado, tentava reconquistar seu lugar nessa arena, ela desenvolveu uma ideologia chamada a prolongar-se como difusa construção da identidade nacional. Três monumentos literários encerram a elaboração e expressão inicial desta identidade do Brasil: O discurso programático de Rui Barbosa no Colégio Jesuíta de Nova Friburgo (1903), o "Livro do Centenário" do padre Júlio Maria (1900), e antes até, o documento-fonte que deu asas a essa visão em 1896, as Conferências Anchietanas, convocadas por Eduardo Prado no momento exato em que o Estado começava a dar sinais de um desejo de reaproximação com a Igreja, pela necessidade pressentida de algo como uma "religião civil" para sustentá-lo. [...]
> No momento em que ela nasceu, era evidente que as elites brasileiras – intelectuais, políticas e sociais – não eram católicas nem suscetíveis de serem "emblematizadas" pela Igreja. Era, pois, um Brasil popular que a Igreja pretendia (tinha consciência de) representar, emblematizar, corporificar. Frente ao outro Brasil, o das elites, se fosse necessário. (SANCHIS, 1994, p.146, 147)

Por sua vez, o projeto protestante de transplante dos valores culturais americanos buscava se afirmar, não somente pelo proselitismo dos missionários, mas também pela organização de instituições que lhes "garantissem lugares e posições de influência, representatividade e visibilidade", principalmente através da educação, assistência social e

organizações ecumênicas (não pertencentes a uma única denominação protestante) (SANTOS, 2006, p. 168).

Um instrumento fundamental na reacomodação das relações Igreja-Estado foi os serviços sociais prestados pela Igreja Católica. Não por acaso, no início da República, a redefinição da legitimidade religiosa no espaço público se dava pela ideia católica da caridade, uma noção que foi ressignificada por outras religiões.

> Vemos pois que através desses processos de re-significação da idéia de caridade a atividade religiosa se expande para o campo da assistência social. Essas observações nos permitem argumentar que, nos processos de legitimação das políticas de "ação social", a linguagem religiosa é fundamental. A linguagem abstrata do Estado não percola o tecido social, nem conquista parcela importante de corações e mentes sem a intermediação dos agentes religiosos e sua gramática comunitária. (MONTERO, 2009 p. 15)

No protestantismo, a criação de instituições como escolas e hospitais ao lado de igrejas visava demonstrar o seu poder regenerador do corpo e da alma, sua força caritativa significava mais que a assistência social, promoveria a modernização e a civilização na sociedade brasileira. Isto se apresentava, nos discursos dos agentes religiosos, como sua compatibilidade e contribuição para a República e o que legitimava perante o estado republicano a presença protestante no jogo da pluralidade religiosa.

Neste sentido, as ações de George Butler antecipavam o modelo protestante da tríplice missão de "educar, curar e salvar" que seria posteriormente replicado em outras regiões do interior brasileiro, modelo este que Ester Fraga chama de "ilha de civilização" (NASCIMENTO, 2007, p. 80). Ele foi sistematicamente posto em prática a partir da década de 1920, tendo como parâmetro a experiência do Instituto Ponte Nova, na cidade de Wagner, no sertão da Bahia: "Como resultado do projeto, até 1959, as missões presbiterianas norte-americanas vinculadas à Junta de Nova Iorque e ao Comitê de Nashville organizaram escolas, hospitais e escolas de enfermagem, além de igrejas no *hinterland* brasileiro" (NASCIMENTO, 2007, p. 118).

O modelo Ponte Nova compreendia a instalação de uma missão presbiteriana em uma pequena cidade do *hinterland*, modificando sua paisagem urbana, criando sólidos e belos edifícios para o funcionamento da tríplice assistência: a igreja, a escola e o hospital. Além do sertão baiano, ele foi posto em prática também em Mato Grosso e Goiás.

Em Canhotinho, George Butler passa a exercer com mais destaque sua profissão de médico. Não demoraria muito para que atuasse também como higienista e isso principalmente com a colaboração dos políticos locais, como no caso do filho do Sr. Caetano, quando era

prefeito[439]. A narrativa da chegada do evangelista Vera Cruz a Canhotinho prossegue, conforme outra carta de Dona Rena, com um relato da intervenção do médico protestante sobre o espaço urbano no sentido de civilizá-lo:

> Esse foi o primeiro sermão já pregado em Canhotinho e o filho do Sr. Caetano foi o primeiro convertido. Este jovem ficou junto a mim no órgão e liderou o coro por quinze anos, leu o Novo Testamento comigo e recitou perfeitamente o Breve Catecismo. Quando ele se tornou prefeito ele foi o inteligente e esforçado cooperador do Dr. Butler's na sanitarização, tomando todas as medidas necessárias para o bem da cidade, de modo que, quando o Dr. Egbert Smith visitou alguns anos depois, ele disse que encontrou uma cidade que parecia ter sido transplantada dos Estados Unidos.[440]

Como se vê o missionário angariou influência não somente por suas relações pessoais com o Sr. Caetano e família, nem tampouco por sua caridade em atender doentes de todos os lugares, mas sobretudo por sua capacidade de implementar transformações concretas na paisagem e saúde pública da cidade, desde o imponente hospital até a sanitarização urbana.

Nesse sentido, a igreja, o hospital e a escola que George Butler constrói em Canhotinho dão visibilidade e solidez às contribuições dos missionários para a transformação da sociedade/cultura brasileira na direção dos valores do *american way of life* (MENDONÇA, 1995, p.77). Enfim, traz para o plano empírico, nos grotões do interior nordestino, os benefícios da civilização moderna, uma ilha de ordem em meio a tantas carências e doenças, produto da "miséria", "idolatria" e "superstição", expressões comuns nas representações produzidas pelos missionários sobre aquela vida sertaneja.

Considerando esse pano de fundo, vamos às imagens buscando compreender as relações sociais de George Butler. Estas imagens foram divulgadas em publicações do Comitê de Nashville e foram produzidas para circularem entre as igrejas americanas da PCUS. Aqui a relação com o texto de Henry F. Williams (1917) nos dá pistas. Ele começa apresentando o número do crescimento de fiéis, chegando a 300, só do trabalho de George Butler em Canhotinho e região. Depois, apresenta o número de atendimentos médicos feitos por Butler

---

[439] Segundo Almeida e Siqueira (1922, p. 34), Manoel Vidal dos Santos foi prefeito de Canhotinho à primeira vez de 1917-1919, destacando muitos melhoramentos na cidade como o aumento do calçamento nas ruas e a construção de uma "enorme cacimba de cuja água faz uso a população pobre desta cidade".

[440] "That was the first sermon ever preached in Canhotinho and Sr. Caetano's son was the first convert. This young man stood by me at the organ and led the choir for fifteen years, read the New Testament through with me and recited perfectly the Shorter Catechism. When he became mayor he was Dr. Butler's intelligent and willing cooperator insanitation and in every measure that was for the good of the town, so that, when Dr. Egbert Smith visited it some years later he said he found a town that looked like it had been transplanted from the United States." Concerning Dr. George Butler's Work by Mrs Butler, s/d, p.1. Arquivo da PHS, RG 360, series III.

(mais de 8.500), o custo da construção do hospital $5.000 (cinco mil dólares[441]), feita pela generosidade de um amigo metodista. Quando fala da construção da igreja, afirma que "Dr. Butler sempre fez uma imensa quantidade de medicina de caridade, mas ele tem recebido por seu pagamento de clínica médica quantidade suficiente para erguer uma igreja e um edifício escolar"[442] (WILLIAMS, 1917, p. 36). Dessa forma, oculta os negócios da família com a venda de orquídeas, fundamental na construção da igreja, como está nos relatórios dos Butlers, de outros missionários e na própria carta biográfica da Dna. Rena: "em Canhotinho nós construímos uma igreja com a venda de orquídeas"[443].

No caso da venda das orquídeas, a memória de Dna Rena deixa transparecer um certo conflito com o Comitê de Nashville, de modo que teve de pedir permissão para continuar uma atividade econômica ao lado das atividades religiosas, a fim de prover recursos pelo menos até os filhos terminarem uma faculdade:

> Nossos dois filhos estavam começando sua educação profissional sem dinheiro suficiente para completá-la. Eu escrevi ao Comitê, contei-lhes de nossa dificuldade e pedi para permitirem continuarmos com a venda de orquídeas até os rapazes terminarem. Eles deram seu consentimento, e ambos rapazes foram graduados pela Universidade de Maryland.[444]

Isto revela, primeiro, a importância do trabalho de Dna. Rena no sustento familiar e na manutenção dos estudos dos filhos nos Estados Unidos; segundo expressa como o Comitê tinha dificuldades de lidar com certa autonomia financeira dos Butlers e certamente com o peso financeiro da Dna. Rena no trabalho missionário, a ponto de terem construído uma igreja com o trabalho dela. Todavia, o Comitê reconhecia que não tinha como manter seus missionários no campo, daí "consentia" pela continuidade da venda de orquídeas.

Voltando às fotografias, a iniciativa da PCUS em unificar os relatórios dos missionários no Brasil e organizá-los por região, nessa publicação de Williams em 1917, indica um esforço de divulgação dos trabalhos missionários e de mobilização econômica dos fiéis. A ideia

---

[441] Pela cotação que o próprio Butler realizava em suas cartas à época, aproximadamente 10:000$000 (10 contos de réis). Esse valor era mais que o quíntuplo do arrecadado no ano de 1919 pela Igreja de Canhotinho - 1:951$310, segundo os dados financeiros existentes nas Atas do Presbitério de Pernambuco (4º livro de Atas do Presbitério de Pernambuco, p. 13; disponível no LIBER – Laboratório de Tecnologia da Informação – da UFPE)

[442] "Dr. Butler has always done an immense amount of charity pratice, but he has received from his paid pratice sufficiente amount to erect a church and a school building"

[443] "in Canhotinho we built a church with the sale of orchids". Dr. George Butler by Mrs Butler, s/d, p.2. Arquivo da PHS, RG 360, series III.

[444] "Our two sons were beginning their professional education with not enough money to get through. I wrote to the Committee, told them of our difficulty and asked to be allowed to continue the sale of orchids till the boys finished. They give their consent, and booth boys were graduate from the University of Maryland". Dr. George Butler by Mrs Butler, s/d, p.2 e 3, Arquivo da PHS, RG 360, series III.

dominante na obra é que pela ação dos missionários (e a imagem do hospital seria emblemática), o "atraso e a barbárie" do interior do Nordeste brasileiro (atraso este que, segundo a perspectiva dos missionários, a Igreja Romana mantinha e alimentava como forma de dominação do povo) estava sendo invadida pela luz da civilização americana, transplantando suas formas de sociedade e cultura (autonomia individual, racionalidade científica, eficiência, moralidade e progresso etc.). Valores civilizacionais capazes de transformar mesmo a alma dos mais resistentes, como é o caso do Sr. Caetano Vidal, de um chefe local inimigo, pronto a comandar o apedrejamento de um missionário, a um "leal amigo e heróico protetor do missionário" (WILLIAMS, 1917, p.37).

A fotografia de George Butler ao lado do Sr. Caetano Vidal articulada com a fotografia do Enoch's Hospital (figura 12) e suas relações com o texto nos permitem entrever uma forma de conceber aquela obra missionária, a partir do ponto de vista da instituição, a PCUS: como um capítulo do combate entre a civilização e a barbárie, para assim conclamar os fiéis estadunidenses a investirem seus recursos financeiros nesse embate. As imagens potencializam os objetivos de mobilizar os fiéis a aumentarem suas doações à obra missionária no Brasil, mostrando-lhes o impacto concreto dessa presença missionária em um mundo tido como pobre e atrasado econômica, moral e politicamente.

Dessa forma, elas visam produzir sentidos aos leitores americanos relativos à dimensão de um embate civilizacional ocorrendo no Brasil. Ou seja, convencê-los de que por trás do que, à primeira vista, poderia ser entendido apenas como um conflito entre Igrejas cristãs (católicos *versus* protestantes) por fiéis – o que poderia diminuir a disposição de doar para as missões na América do Sul em prol de áreas não cristãs como África e Ásia –, ocorria uma luta bem mais de fundo no tempo e no espaço, entre o modelo político-social protestante autoindentificado como verdadeiramente democrático, libertador e humanitário e o modelo católico representado (pelo e para os protestantes) como seu antípoda: autoritário, hierárquico, obscurantista e opressor.

Além dos fiéis da PCUS, essas imagens também circularam entre os companheiros de missão atuantes no Brasil. Não é casual que elas surjam após queixas sobre a recusa de George Butler em prestar relatórios (cuja expressão seria em números de convertidos, igrejas abertas, etc.). Por meio destas fotos, ele respondia à queixa com uma demonstração clara de seu poder realizador e de sua posição consolidada frente aos poderes locais, exatamente por ser médico, e não somente um pregador.

Em outro aspecto, as fotos enviadas ao Comitê de Nashville constituíam a percepção que o médico missionário tinha dos caminhos que as missões no Nordeste deveriam seguir –

ainda mais diante da intensificação da reação/oposição católica no período posterior à laicização do Estado[445] – isto é, tornar concretas e estáveis as bases da transformação cultural através da criação de instituições de assistência e educação (escolas e hospitais) e construindo seus prédios, diversificando o campo de trabalho e atuação social dos missionários para além da fundação de igrejas e proselitismo.

Por último, vale pensar a produção de sentidos tanto para o fotógrafo quanto para o Sr. Caetano. O que os leva registrar à posteridade aquela foto (figura 12), daquela maneira? Inicialmente, está claro que ela partiu de uma construção da cena, das poses, do cenário, da vestimenta, possivelmente propostas pelo fotógrafo. O olhar que fotografa é de alguém que procura transmitir a ideia de que se está diante de autoridades: os símbolos de distinção (roupas semelhantes) e de poder (o olhar distante do Sr. Caetano e sua bengala à mão). Isso nos permite deduzir que o fotógrafo era alguém que fazia parte daquele contexto de códigos culturais do interior nordestino.

Nesse sentido, para o sujeito que fotografa, não havia ali, diante da câmara, um pastor e um fiel seguidor; a escolha da perspectiva centralizada e a horizontalidade da foto visam transmitir uma relação de equivalência entre ambos, mas a distinção das poses reencena as hierarquias de poder. Aqui, George Butler aparece como um aliado do velho coronel, bem mais próximo de um agente a serviço do poder local do que um agente eclesiástico. Não estaria aqui uma chave para compreendermos como, naquele momento, o médico-missionário era lido pela população da cidade?

A fotografia dos Butlers entre uma grande família aristocrática (figura 13) corrobora com estes sentidos. George Butler, cuja estatura era de quase 1,80 m, ganha uma proeminência no centro da foto, mas está ao lado do patriarca daquela família. As mulheres de ambas as famílias sentadas à frente, homens, mulheres e crianças igualmente bem vestidas, entremeados como se fossem uma só família. A família Butler (os seus dependentes), dos médicos (George e Humphrey Butler), das professoras (Dna. Rena e Cecília Siqueira) e dos pastores (George Butler e Cícero Siqueira) são colocados como parte daquela "grande e influente família brasileira", como iguais.

[445] A reorganização da influência católica sobre a esfera pública, após a proclamação da República, expressou-se em Pernambuco pelas iniciativas de D. Sebastião Leme. D. Leme foi o autor da carta pastoral de 1916, endereçada ao povo de Olinda e Recife, onde lançou as suas ideias sobre a Igreja, e sua influência. Como parte da hierarquia católica ocupou as funções de arcebispo de Olinda e Recife, coadjutor no Rio de Janeiro e cardeal arcebispo no Rio de Janeiro (VASCONCELOS, 2005, p. 45). Mas já na primeira década republicana surgem demonstrações públicas e organizadas do aumento da hostilidade ao protestantismo em Pernambuco: a organização das Santas Missões pelo interior já em 1895 e o surgimento de uma Liga contra os Protestantes em 1902.

Eram muitas atividades: os serviços educacionais; o atendimento médico na clínica ou hospital; os serviços religiosos no templo de Canhotinho e em outras localidades próximas; além de farmacêutico, higienista, reformador urbano; ainda havia a exportação de orquídeas dirigida por Dna. Rena. De fato, os empreendimentos da família Butler demandavam muitos empregos, dezenas de pessoas dependiam das relações com os Butlers, talvez centenas já que Dna. Rena empregava pessoas da Igreja na colheita das orquídeas[446].

Alguns depoimentos mostram que George Butler era mais que um missionário a depender de ofertas das Igrejas norte-americanas. Um deles é de dona Alzira, colhido pelo biógrafo Edijéce Martins, mas que não foi colocado no seu livro. Ela lhe disse que "Dr. Butler tinha fazenda de gado. Uma vez Alzira passou por lá e ouviu o vaqueiro, que trabalhava para o Dr. Butler, cantando"[447]. Outro é da filha, Rena Butler Latham:

> Os cinco servos que tivemos em nossa casa foram tratados mais como amigos do que como criados. Cada um sabia quais eram seus deveres e os fazia bem. Isso deu a Mãe mais tempo para ajudar meu pai, para ensinar as crianças e para gerenciar uma casa ordenada. Ela costumava fazer o xarope que o pai usava para compor certos remédios para seus pacientes.[448]

Os Butlers, então, mantinham fazenda de gado, vaqueiro na fazenda, "servos" na casa, tinham empregados na colheita das orquídeas, auxiliares na igreja, na farmácia e no hospital. Ademais, encontrei no cartório de imóveis de Canhotinho não somente uma, mas registros de sete propriedades[449] adquiridas por George Butler. Se não eram grandes proprietários, com certeza estavam em condições de distribuir favores e estabelecer uma ascendência sobre seus trabalhadores rurais e urbanos que passam a depender dos serviços e empregos oferecidos pelos Butlers.

A montagem de uma rede de dependentes pelos Butlers não foi considerada pelos biógrafos anteriores, interessados em louvar o médico protestante em sua caridade e abnegação, e ocultar suas riquezas e poderes políticos. Mas, para pensar as relações sociais de George

---

[446] *The Missionary*, agosto de 1908, p. 390

[447] Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS

[448] "The five servants we had in our home were treated more as friends than as servants. Each know what his or her duties were and did them well. This gave Mother more time to help my father, to teach us children, and to manage an orderly home. She often made the syrup which father used in compounding certain medicine for his patients." Depoimento de Rena Butler Latham. Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS.

[449] Quatro propriedades adquiridas no Alto da Parasita entre 1909 e 1910, duas na localidade chamada de "Sabão" em 1912, e outra em "Monte Claro" no ano de 1913. No Alto da Parasita, Butler construiu a igreja, a escola, sua residência e o hospital. É possível que estas construções fossem realizadas nesses quatro terrenos comprados. Sabão é uma comunidade rural no município de Canhotinho. Sobre Monte Claro não obtive mais informações.

Butler – seja com os poderosos locais ou com os homens pobres, trabalhadores rurais que aderiam a sua Igreja ou procuravam seus serviços médicos – não é possível isentá-lo das práticas comuns aos chefes políticos de sua época.

Certamente, ele não só agiu como um deles como sua atuação foi bastante útil para o controle dos trabalhadores naquelas regiões. Basta considerarmos que se numa ponta dezenas ou centenas de pessoas dependiam dos empregos oferecidos pela família Butler, e milhares recorriam à caridade do médico, na outra ponta, a família Butler dependia da proteção e do apoio dos coronéis locais, principalmente das famílias poderosas de Canhotinho, como os Vidal, os Vitalinos e os Gueiros. Assim, os Butlers posicionavam-se no centro de uma rede de dependências, auxílios e lealdades entre os poderosos locais e uma população desprovida de bens e direitos. Mediante a proximidade dos Butlers com estes poderosos, não seria difícil que seus serviços médico, educacionais e religiosos fossem vistos pela população local como parte do conjunto de benefícios oferecidos pelos seus chefes, o que, em contrapartida, demandava apoio e lealdade da parte daqueles que os usufruíam.

Seguindo a compreensão de José Murilo de Carvalho (1997, p. 13) de que "qualquer noção de clientelismo implica troca entre atores de poder desigual", tomo essas relações da família Butler como clientelísticas. Conforme Carvalho, embora o clientelismo não se restrinja ao coronelismo, ele certamente é parte fundamental da dinâmica de manutenção do poder dos chefes locais.

> Não há dúvida de que o coronelismo, no sentido sistêmico aqui proposto, envolve relações de troca de natureza clientelística. Mas, de novo, ele não pode ser identificado ao clientelismo, que é um fenômeno muito mais amplo. Clientelismo assemelha-se, na amplitude de seu uso, ao conceito de mandonismo. Ele é o mandonismo do ponto de vista bilateral. (CARVALHO, 1997, p. 4)

Nesse sentido, para além dos propósitos caritativos da família Butler, seus empreendimentos e relações reproduziram e reforçaram uma rede de clientelismos entre os chefes políticos locais e um conjunto de trabalhadores rurais e urbanos que dependiam dos serviços oferecidos pelos missionários norte-americanos. Em suma, conscientemente ou não, os Butlers contribuíram para o controle social daquelas populações despossuídas.

No arquivo da Presbiterian Historical Society (PHS), na Filadélfia-EUA, encontrei uma foto bastante significativa das relações de fidelidade e dependência à autoridade dos missionários perante os sertanejos brasileiros. Ela estava num envelope contendo várias fotos originais enviadas pelos Butlers para a Missão nos Estados Unidos e que foram divulgadas em publicações do Comitê de Nashville. Mas a fotografia abaixo, eu jamais tinha visto em qualquer

publicação. No verso da foto apenas a inscrição manuscrita “Rev. & Mrs. G. W. Butler & native Brazilians”.

Figura 14: Sr. e Sra. Butler e brasileiros “nativos”



Fonte: Arquivo PHS

George e Rena Butler são os dois idosos sentados, por trás deles o que parece ser uma família: um homem, duas mulheres mais velhas e duas mais novas e uma criança acocorada, acariciando um cão. Uma família negra com roupas brancas contrastando com as roupas dos dois idosos sentados, posando para a fotografia em frente a uma casa de alvenaria, aparentemente bem organizada. As roupas do Dr. Butler e de sua esposa não estão tão bem alinhadas quanto nas fotos anteriores. A postura de George Butler é bem mais relaxada, desinteressada.

A foto reencena uma tradicional foto de família do século XIX, reproduzindo em imagem as distinções de hierarquia e autoridade do cotidiano familiar. Nesta foto, ele e sua esposa são os senhores, o patriarca e a matriarca sentados e cercados por seus “filhos”. Era assim que Butler se referia a seus convertidos, “filhos”.

Esta família negra, de “brasileiros nativos”, possivelmente eram membros da Igreja Presbiteriana de Canhotinho. A postura deles é ereta, (com exceção do menino), suas feições são sérias, seus corpos estão rijos. As roupas simples, mas alvas, os cabelos das mulheres bem arrumados e principalmente o terno e gravata do homem desta família sugerem o pertencimento ao grupo religioso protestante. É muito provável que George Butler tenha “criado” e enviado esta foto para ser publicada na *The Missionary Survey*, como foram as outras acima. Dessa vez, com o objetivo de enfatizar o poder civilizador do protestantismo sobre os “nativos” do interior brasileiro.

Todavia, ela nos dá mais a pensar. Transformar a aparência do povo sertanejo, disciplinar seus corpos, suas roupas, cabelos e moradias, eis aqui um corte no cotidiano que representa não só o controle de um ideal civilizador abstrato, mas a imposição de um poder pessoal desse missionário sobre famílias inteiras que viam nele não apenas seu pastor, médico e benfeitor, mas a razão de sua ascensão social e dignificação pessoal. A lealdade ao médico-missionário e a fidelidade à sua Igreja só poderiam ser sua resposta às possibilidades oferecidas pelos Butlers.

Dessa maneira, George Butler obteve a lealdade dos seus "filhos" como também, pela sua amizade e dependência dos poderosos locais, garantia a estes a fidelidade dos homens e mulheres sertanejos que eram, ao mesmo tempo, adeptos de sua Igreja e trabalhadores rurais das propriedades desses chefes locais. Em época em que o cangaço e o beato expressavam, numa linguagem indireta, as rebeliões que afloravam entre os mais pobres do sertão, os sertanejos protestantes eram a expressão perfeita da comunhão (e subserviência) dos pobres com os poderosos. As ações e relações de George Butler tornaram-se, assim, parte da ordem social autoritária e clientelista engendrada pelos coronéis da região.

Convém pensar agora o que significava, para coronéis, como o Sr. Caetano Vidal, colocar-se ao lado daquele médico-missionário norte-americano[450]. Para isso, vale a pena considerar como a inserção do protestantismo no interior pernambucano ocorreu em paralelo a uma série de mudanças visando a uma eficiência capitalista na região.

Eram os capitais e agentes anglo-americanos que traziam transformações substanciais à economia e à paisagem regional. A construção da ferrovia facilitando o transporte de mercadorias e a comunicação com Recife, a inserção de tecnologias na produção do açúcar, a reorganização da indústria açucareira através da instalação dos Engenhos Centrais, a imigração estrangeira e sertaneja para a instalação da linha férrea, entre outras, foram as mudanças que marcaram a região na virada do século XIX para o XX.

Nesse contexto, as tradicionais oligarquias regionais buscavam extrair para si o melhor possível dessas mudanças sem pôr a perder seus controles tradicionais. Assim, aliaram-se às propostas governamentais de modernização, desde que obtivessem benefícios econômicos e políticos, como subsídios agrícolas e certa autonomia do poder local (demandas sempre presentes no pacto entre mandonismos locais e poderes centrais). Utilizando-se dos subsídios governamentais, comprimindo os salários e amesquinhando ainda mais as já péssimas

[450] Não é de se descartar a hipótese de que o posar para fotografias a serem enviadas para os Estados Unidos e a própria relação com George Butler dignificava aos proprios coronéis, que se vinculavam a um médico estadunidense e tinham suas imagens divulgadas em revistas estrangeiras.

condições de trabalho, os proprietários transferiam para os trabalhadores rurais suas perdas com a queda dos preços do açúcar no mercado internacional.

Peter L. Eisenberg (1977, p. 235) caracterizou essa situação como "modernização sem mudança", "a modernização – tomada com o sentido de avanço tecnológico e abolição do trabalho compulsório – não produziram transformações reais"; mantiveram-se a exploração econômica e o domínio político da oligarquia rural.

As imagens registrando a união entre a família oligarca e família do médico-missionário (figura 13), ou a fotografia do velho coronel no seu cavalo pampa (figura 11), ou ainda ao lado de George Butler (figura 12) devem ser colocadas contra este pano de fundo. Quando os coronéis se põem ao lado de George Butler na fotografia (assim como no cotidiano), eles não só buscam fortalecer laços de solidariedade com o médico protestante como também buscam se (re)apresentarem como um caso bem-sucedido de "modernização sem mudança".

Elas são uma expressão icônica da capacidade de reelaboração e adaptação dos valores hierárquicos, oligárquicos e patriarcais aos novos tempos, às forças de modernização do capitalismo. Deste modo, as imagens expressam o projeto oligárquico de incorporar tais inovações (a presença de capitais estrangeiros, imigrantes e de uma religião estrangeira), afirmando que elas não representam qualquer ameaça às tradicionais estruturas oligárquicas.

Procurando investigar os sentidos que George Butler vai dando a sua presença no interior pernambucano, encontramo-no reelaborando sua identidade, de pregador evangelista a um médico-missionário, da mesma forma que sua presença e ações foram reapropriadas pela sociedade a sua volta. A partir de seus relatórios e dos outros missionários, da memória oral e da iconografia, reconstruimos esses sentidos e a sua rede de relações sociais, fazendo emergir a imagem de um George Butler singularizado, não homogeneizado em relação ao grupo missionário e em conflito com sua organização enviadora. Um sujeito que foi construindo sua identidade como amigo dos pobres e enfermos, um médico filantropo, ao mesmo tempo, que era amigo dos coronéis da região, ou até tomado como um igual por ter sua própria rede de dependentes e fiéis seguidores.

Em tudo isso, nosso personagem reforçou e reproduziu as estruturas sociais e políticas do mandonismo e do clientelismo, num ambiente de carências médico-sanitárias e do afã modernizador advindo com os investimentos anglo-saxões na região. Por outro lado, foi construindo outros sentidos para a legitimidade religiosa do protestantismo numa região de secular tradição católica, tornando visível o serviço social da Igreja protestante, de maneira que o protestantismo pudesse se colocar perante os agentes do Estado republicano (neste caso,

intermediado pelos poderosos locais), tal qual a Igreja Católica, como um legítimo parceiro no jogo da pluralidade e no papel de auxiliar do Estado.

No capítulo seguinte, deter-nos-emos na análise da arquitetura como fonte para a biografia de George Butler. Ele construiu templos em São Luís, Recife e Canhotinho, além de escola e hospital nesta última. A análise abrange o espaço urbano onde ele escolheu localizar suas obras, com o o objetivo de compreender como a disputa entre protestantes e católicos pela hegemonia no espaço público, nas primeiras décadas republicanas, marcou a arquitetura e a localização das edificações protestantes realizadas por Butler. E, a partir disso, compreender como essas obras marcaram sua trajetória, identidade e memória.

4. CASTELOS DE ORQUÍDEAS: ARQUITETO OU JARDINEIRO?

Quando entra numa igreja, num cemitério, num lugar sagrado, o cristão sabe que vai encontrar lá um estado de espírito do qual já teve experiência, e com outros fiéis, vai reconstruir, ao mesmo tempo, além de uma comunidade visível, um pensamento e lembranças comuns, aquelas mesmas que foram formadas e mantidas em épocas anteriores, nesse mesmo lugar.
Maurice Halbwachs

Mas, de fato, habitaria Deus na terra? Eis que os céus e até o céu dos céus não te podem conter, quanto menos esta casa que eu edifiquei.
I Reis 8: 27

"Era bello vel-o sobre os andaimes [...]. Fazia lembrar factos que ele sempre contava da sua obra no Maranhão, quando trabalhava de servente, de pedreiro, almoçando bolachas duras sem manteiga" [451]. Assim, Cícero Siqueira recorda que George Butler "fazia lembrar", enquanto trabalhava "com suas próprias mãos" na construção da Igreja Presbiteriana de Canhotinho. Equilibrando-se nos andaimes, ele tomava a atenção dos seus companheiros de obra e os conduzia pelo trabalho da memória a outros tempos, outras construções, obras suas, e sacrifícios seus. Levava-os a entrelaçar a imagem do presente às memórias do passado – o Maranhão do início da sua carreira missionária e o primeiro templo que edificou.

A lembrança da construção do templo de São Luís é um marco na constituição de sua identidade. George Butler "sempre contava" e Dna. Rena também, especialmente após a morte do marido, sempre lembrava que foi ele quem "teve a honra de construir a primeira igreja protestante no Brasil"[452]. Informação que parece ter sido considerada erro ou exagero pelos biógrafos e historiadores eclesiásticos, afinal, desde 1874 (só para ficar nas Igrejas fruto de missões protestantes), o templo presbiteriano do Rio de Janeiro havia sido construído. Assim, George Butler não passou à historiografia protestante condecorado por esse pioneirismo, como queria sua viúva, mas continuou sendo lembrado como um construtor de templos:

> George Butler, o construtor [...]. O Dr. George Butler, médico, evangelista e pastor [...]. Construiu o templo da rua da Concórdia [Recife], ajudando com as próprias mãos, como havia feito na construção do templo no Maranhão. As mãos delicadas que sabiam cortar o corpo enfermo dos seus clientes, também sabiam utilizar a ferramenta

[451] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919.
[452] "had the honor of building the first Protestant Church in Brazil". Dr. George Butler by Mrs Butler, s/d, p.2 e 3, Arquivo da PHS, RG 360, series III, p. 2

> do pedreiro e do carpinteiro na feitura de casas de oração para o povo de Deus. (CORTEZ, 1965, p. 41,42)

Nestas palavras de Natanael Cortez, George Butler era um construtor que usava as próprias mãos. A lembrança não é casual. Ela revela, por um lado, o estranhamento dos seus companheiros brasileiros (formados numa cultura escravocrata de desprezo ao trabalho braçal) de vê-lo na sua posição de médico de "mãos delicadas" e pastor de suas almas, desgastar-se no duro trabalho de pedreiro; por outro lado, ela nos mostra como a memória do seu sacrifício pessoal no Maranhão foi sendo atualizada em outras construções as quais empreendeu ao longo da vida; a dedicação e os sacrifícios pessoais que Butler empregou, com suas próprias mãos, em suas obras (os edifícios), produziram um padrão da construção de si, a sua identidade.

Desta forma, é importante perceber os edifícios construídos por George Butler como fonte para sua biografia. As relações entre a arquitetura desses edifícios, o espaço urbano onde se localizam e a construção da identidade e memória desse personagem suscitam questões atinentes aos propósitos desta pesquisa.

Além do mais, é sabido que a dimensão arquitetônica e espacial constitui um campo de estratégia fundamental da luta pela legitimidade religiosa no espaço público, importando assim questionar como essas lutas religiosas manifestaram-se nas construções de George Butler.

Segundo Edin Abumanssur (2004, p. 14), "um edifício é um texto a ser interpretado [...]. Olhá-lo é fazer opção por um tipo de discurso não explícito". A proposta de análise da arquitetura dos edifícios construídos pelo nosso biografado evita um caminho restritamente arquitetônico, isto é, da análise dos elementos da arquitetura e da maneira como foram usados – o que Abumanssur chama de a "linguística do edifício", abordagem mais apropriada a um arquiteto. O que se procura compreender aqui é a "retórica do edifício", ou seja, a sua dimensão sócio-antropológica:

> Há [...] um ponto de contato entre a antropologia e a arquitetura que diz respeito ao homem, o produtor do texto arquitetônico: a retórica do edifício. Esta oferece-nos pistas sobre o seu autor e seu contexto. Se a forma arquitetônica representa o homem e a cultura que a produziu, pode falar-nos também sobre o sagrado que conforma aquele espaço. (ABUMANSSUR, 2004, p. 14)

Embora a noção protestante que "Deus não habita em templos feitos por mãos humanas" seja um forte instrumento de dessacralização do espaço litúrgico, os protestantes constroem templos. Para Abumanssur (2004, p. 9) a sacralidade dos espaços protestantes passa pela mediação da vida comunitária: "Por isso o templo é entendido como um lugar de reunião de fiéis. É morada de Deus enquanto os membros de uma comunidade de fé estiverem ali reunidos

para celebração e comunhão". Segue a provocadora pergunta: "o que pode sair das mãos de um arquiteto que constrói um espaço litúrgico cuja natureza não é sagrada?"

Essa é uma questão bastante pertinente à trajetória de George Butler que arquitetou e construiu além das três igrejas acima mencionadas, uma escola e um hospital na cidade de Canhotinho. Se não há que falar da sacralidade desses espaços, para não sermos contraditórios à auto compreensão protestante, penso que podemos falar da importância desses espaços enquanto memória coletiva.

Ao tratar dos templos protestantes e do seu caráter *per si* dessacralizado, Abumanssur (2004, p. 7) destaca a sua função memorial: "Tais moradas tiveram o papel de lembrança e memória da presença divina na comunidade mais do que abrigo para Deus", o que me parece extensivo às demais construções protestantes. E, neste sentido, podemos nos perguntar de que maneira essas construções transformaram-se em suportes de perpetuação da memória de George Butler?

Tendo estas orientações e perguntas em vista, procurei nas fontes históricas as fotografias das igrejas que ele construiu no Maranhão e em Pernambuco, bem como da escola e do hospital em Canhotinho. Neste tempo também visitei as igrejas de São Luís, Canhotinho e a praça Joaquim Nabuco no Recife, onde se localizava a Igreja Presbiteriana, a fim de ensejar reflexões e interpretações sobre significados dessas construções e desses espaços públicos para a compreensão da trajetória e memória do médico-missionário.

4.1. O "INGLÊS DOIDO" E O TEMPLO DE SÃO LUÍS

Comecemos pela pregação do missionário norte-americano, Alexander L. Blackford, um dos primeiros missionários presbiterianos no Brasil. Na ocasião da inauguração do templo do Rio de Janeiro (1874), treze anos antes de se inaugurar o templo presbiteriano de São Luís, ele profere um sermão sob o título *Culto e Casas de Culto*. O objetivo é claramente responder à crítica feita pelos "inimigos da verdade" aos protestantes sobre o uso que estes fazem de "salas nas lojas e nos andares superiores de casas particulares" para seus cultos: "Muitos estranhão que se faça culto em casas particulares, entendendo que é muito inconveniente e prejudicial, se não inteiramente improprio, adorar a Deus senão em templos feitos com o primor da arte e formal e eclesiasticamente consagrados"[453].

[453] *O Púlpito Evangélico*, nº4, 1874, p. 4

Outro missionário mais próximo de George Butler, DeLacey Wardlaw, justifica para seus leitores dos Estados Unidos e para o Comitê de Nashville, em setembro 1883, o seu projeto de construir um templo na cidade de Fortaleza:

> Nós continuaremos trabalhando até comprarmos o lote. Uma igreja faria tanto por nossa causa como ter outro missionário, pois as pessoas se impressionam muito com as aparências externas, e o fato de ter uma igreja nossa aqui nos ajudaria a entrar em lugares onde nossa presença agora causaria um distúrbio.[454]

Os dois casos são expressões claras de que a falta de um local de culto "formal e eclesiasticamente consagrado" era um ponto desfavorável aos protestantes na conquista da legitimidade religiosa perante a sociedade brasileira. De fato, até a proclamação da República, era constitucionalmente vedado às outras religiões, que não a católica, ter casas de culto com aparência exterior de templo, especialmente, sinos e torres[455]. Ainda que discursos como o de Blackford tentassem minimizar a importância de templos "feitos com o primor da arte" na espiritualidade protestante, os brasileiros convertidos continuavam bastante impressionáveis pelas aparências externas, segundo Wardlaw.

E mais, ainda para Wardlaw, ter uma "igreja" traria ganho à "causa" abrindo portas em lugares onde a presença protestante "causaria um distúrbio". Provavelmente, Wardlaw se referia ao propósito de obter maior credibilidade perante as autoridades brasileiras, já que, pouco antes, a Assembleia Provincial aprovara uma resolução tarifando a venda de literatura evangélica no Ceará. Se assim for, parece ser uma esperança demasiado otimista do missionário (talvez se baseando nas experiências do Rio de Janeiro e de São Paulo, onde as Igrejas tinham seus templos e gozavam de certo prestígio junto as elites políticas liberais), crendo que o dispositivo constitucional não receberia uma interpretação restritiva no Ceará.[456]

---

[454] "We will keep working until we buy the lot. A church would do as much for our cause as another missionary, for the people are very impressible by external appearences, and the fact of our having a church here would gain us admission in places where our presence would now cause a disturbance". *The Missionary*, setembro de 1883, p. 205.

[455] Art. 5º da Constituição do Império dizia que "a religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a do Império. Todas as outras serão permitidas com seu culto doméstico ou particular, em casas para isto destinadas, sem forma exterior de templo".

[456] Se havia restrição à venda de literatura evangélica é de se supor que a Assembleia Provincial também não aprovaria a construção de um espaço protestante para culto público a fim de fazer prosélitos brasileiros. Ademais as autoridades imperiais no Nordeste já haviam se mostrado mais suscetíveis às pressões da Igreja Católica. Anos antes, em Pernambuco, no início de 1873, no caso dos cultos da Igreja Evangélica Pernambucana na casa do missionário português Manuel José da Silva Viana, o presidente da província deu uma interpretação bem restritiva ao culto protestante para brasileiros: "Pode o suplicante [Viana], EM SUA CASA, DE PORTAS FECHADAS, exercer as práticas de suas crenças religiosas 'CONTANTO QUE NÃO ADMITA A ELAS PESSOAS ESTRANHAS Á SUA FAMÍLIA'" (ROCHA, 1956, p.23). Ainda que desde os anos 1860, em uma consulta de

Obter legitimidade religiosa perante a sociedade, atender as aspirações estéticas ou espirituais dos novos conversos e ganhar credibilidade perante as autoridades surgem nesses testemunhos como vantagens que a construção de templos poderia oferecer aos protestantes. Tudo indica que George Butler compartilhava da ideia da importância de se construir um espaço fixo exclusivo para os cultos, pois bastou dois anos após sua chegada ao Maranhão e já se anunciava a inauguração do templo protestante no principal jornal anticlerical da província, *Pacotilha*: "Consta-nos que amanhã realizar-se-há a inauguração do templo protestante à praça d'Alegria, de que é ministro o Revd. G. Butler"[457]. Um anúncio que evidencia como os aliados das elites anticlericais serviram-se da existência de um templo protestante para provocar os ultramontanos católicos.

Por outro lado, os inimigos de George Butler tentavam minimizar aquele feito. Perante a recusa do ministro protestante em responder aos seus artigos pelos jornais, o padre Arthur Rocha ironizava pelo periódico católico, *Civilisação*, referindo-se ao espaço de culto protestante: "Enquanto Ss. não fizer o mesmo [ir ao debate pelos jornais] da-nos o direito de afirmar que a sociedade bíblica enviou para esta província apenas um pedreiro para construir uma casa para ensaio de cânticos"[458].

Por sua vez, o próprio George Butler é mais cauteloso que seus aliados. Ele usava o termo "capella protestante", em vez de "templo protestante", para anunciar o local dos cultos:

> NA CAPELLA PROTESTANTE.
> Aos domingos às 9 horas da manhã e às 7 horas da noite, haverá pregação do Evangelho. Todas as sextas-feiras às 7 horas e meia da noite haverá um ensaio de Hymnos sagrados.[459]

Estas diferentes classificações não são gratuitas, elas representam armas simbólicas nas lutas entre ultramontanos e anticlericais, bem como um uso das ambiguidades normativas e dos significados culturais feito por George Butler a fim de estabelecer o protestantismo enquanto uma religião legítima e concorrente ao catolicismo na província.

O Tratado de Comércio e Navegação entre Portugal e Inglaterra em 1810 continha a base legal que "concedeu a liberdade de culto dos ingleses e a tolerância religiosa a outros acatólicos residentes no Brasil" (REILY, 2003, p. 47), estipulando que eles...

Robert Kalley a renomados juristas brasileiros, os protestantes já tivessem obtido um parecer favorável. Portanto, em algumas regiões do país, a questão jurídica ainda estava em disputa (VIEIRA, 1996. 336-338).

457 *Pacotilha*, 02 de julho de 1887, p. 3.

458 *Civilisação*, 13 de agosto de 1887, p. 2

459 *Pacotilha,* 03 de agosto de 1887, p. 3.

> terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino [...], quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas [...]. Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso de sinos não lhe seja permitido. (REILY, 2003, p. 47)

A partir desta base legal, durante a primeira metade do século XIX, surgiram nas cidades portuárias do Brasil (Rio de Janeiro, Santos, Recife, Salvador) as capelas protestantes destinadas aos serviços religiosos para marinheiros estrangeiros (REILY, 2003, p. 46). Ao usar o termo "capella protestante", o missionário norte-americano serve-se de um artifício para identificar aquele espaço aos usos já conhecidos e permitidos aos protestantes e que as autoridades, em geral, aceitavam como recepcionados pela constituição imperial de 1824, ou seja, de celebrações a estrangeiros em casas "sem forma alguma exterior de templo"[460]. Um estratagema que explicita também seu receio de vir a ser acusado de descumprir a constituição.

Todavia, a divulgação nos jornais dos dias e horários dos cultos contradizia o uso tradicional das capelas e deixava claro o objetivo de converter brasileiros ao protestantismo. Algo que não passou despercebido pelos padres que logo procuraram menosprezar a liturgia e o espaço litúrgico que o "pedreiro"[461], George Butler, havia construído.

Portanto, em vez de ser uma capela para estrangeiros, ou do uso de salas emprestadas, alugadas ou em casas particulares, a propaganda da existência de um espaço fixo destinado ao culto protestante transmitia uma clara mensagem do propósito de permanência da nova religião e de uma ação não restrita aos ingleses, norte-americanos ou outros europeus protestantes residentes ou de passagem pelo porto da cidade, mas voltada principalmente a converter brasileiros.

De qualquer forma, o missionário cercou-se de cuidados. Nas memórias da sua viúva a construção do templo em São Luís ocorreu sob as orientações dos seus aliados locais e, pelo pioneirismo da realização, seria um marco na sua carreira:

> Durante a sua vida no Brasil, o Dr. Butler abriu sete campos, e o Maranhão era o único em que não havia uma terrível perseguição. Durante seus oito anos de permanência no Maranhão, ele teve a honra de construir a primeira Igreja Protestante no Brasil. Foi durante o tempo do Império e ele não poderia obter permissão para construir uma igreja; mas depois de muita demora e ajuda de nossos Cônsules, ele foi autorizado a

[460] Art 5º da Constituição de 1824.

[461] É bem possível que a designação de George Butler como "pedreiro" pelo padre Arthur guarde alguma ambiguidade. Não só tanto pelo fato do misionário ter trabalhado na construção do templo quanto uma indicação da sua proximidade, como vimos, com membros locais da maçonaria (chamados também de "pedreiros livres").

> "erguer um edifício sem sino ou torre e sem a aparência exterior de um templo". Esta igreja foi construída sem ajuda dos Estados Unidos.[462]

Certamente, precisamos fazer a fonte passar pelo crivo da crítica. É esperado deste depoimento de Dna. Rena que ela procure consagrar a memória do marido por meio dos seus pioneirismos. De fato, o templo do Maranhão não foi a primeira Igreja Protestante no Brasil, construída ainda durante o Império. Já havia os templos do Rio de Janeiro (1874), Campinas (1878) e São Paulo (1884), e muitos outros foram construídos no sudeste do país em 1886 (LESSA, 2010, p. 230). O que talvez a linguagem da memória reelabora diz mais sobre a importância da construção desse edifício no interior das relações entre os missionários do Nordeste, e entre estes e sua organização missionária, do que sobre correção histórica. Em outras palavras, entre os missionários do Comitê de Nashville enviados ao Nordeste do Brasil, George Butler foi o primeiro a construir um templo, ainda que sem aparência exterior de templo e "sem ajuda dos Estados Unidos", o que certamente motivou outros a tentarem o mesmo.

O impacto que isto causou entre os companheiros de missão não foi de menor importância. Em fevereiro de 1888, a esposa do missionário do Ceará, Mary H. Wardlaw, conta aos leitores da *The Missionary* que esteve no Maranhão (muito provavelmente junto com o marido). Ela relata sobre uma visita ao casal Butler, destacando o aprendizado e fortalecimento que adquiriu observando os "métodos aplicados no trabalho de outros campos"[463], mas seu principal foco acabou sendo descrever sobre o templo presbiteriano construído pelo casal Butler:

> Ficamos muito satisfeitos com o edifício da igreja do Dr. Butler. É um edifício simples, mas bonito, e a grande audiência é composta por uma classe muito superior de pessoas. Um conteúdo solene encheu nossos corações desde o primeiro momento em que tomamos nossos assentos; achamos fácil imaginar por um momento que estamos adorando em uma igreja em casa. Não devemos depender da ajuda externa para as emoções espirituais, mas, enquanto estivermos em carne, não podemos deixar de nos impressionar com a reverência e temor que um edifício de igreja sempre deve sugerir.[464]

---

[462] "During his life in Brazil Dr. Butler opened seven fields, and Maranhão was the only one where there was no distressing persecution. During his eight years stay in Maranhão, he had the honor of building the first Protestant Church in Brazil. It was during the time of the Emperor and he could not get permission to build a church; but after much delay and help from our Consuls, he was allowed to 'erect an edifice without bell or tower and without the exterior appearance of a temple'. This church was built without help from the States". Dr. George Butler by Mrs Butler, s/d, p.2 e 3, Arquivo da PHS, RG 360, series III, p. 2

[463] "methods applied to the working of other fields". *The Missionary*, fevereiro de 1888, p.68 e 69.

[464] "We were altogether delighted with Dr. Butler's church edifice. It is a simple, but beautiful building, and the large audience is composed of a very superior class of people. A solemn content filled our hearts as we first took our seats there; we found it easy to imagine for a moment that we are worshipping in a church at home. We should

O relato de Mary Wardlaw é significativo da importância que os missionários deram à construção de um "edifício da igreja", um lugar fixo, organizado, ornamentado e destinado exclusivamente para o culto. Para além da dimensão social e política a que nos referimos anteriormente, não se pode desconsiderar a dimensão da fé e do desejo de produzir um espaço litúrgico adequado à representação de um "espaço sagrado"[465], isto é, qualitativamente distinto dos espaços provisórios onde geralmente aconteciam as reuniões protestantes e capaz de impressionar aos que nele adentram motivando-os à "reverência e temor".

A confissão da necessidade desse espaço sagrado enquanto "nós estamos na carne" expressa bem a tensão que a mística protestante produziu com relação à negação de dependência de "ajuda externa para as emoções espirituais" e a necessidade de exteriorizar seus símbolos de fé. Nestes tempos de inserção protestante no Brasil, a construção de um local destinado para o culto protestante revela como a arquitetura e o espaço são símbolos, ou seja, são construídos como expressões da crença e, ao mesmo tempo, signos distintivos em relação ao outro, o católico.

Nesse sentido, vale retornar à pregação de Alexander Blackford na inauguração do templo do Rio de Janeiro:

> Um dos empenhos da igreja evangelica é restaurar e guardar não somente a pureza da fé e dos costumes, mas também a primitiva simplicidade do culto [...] Quer nos arranjos da casa, quer nas disposições do serviço, queríamos evitar tudo o que pudesse ofuscar o espirito, deslumbrar os sentidos, attrahir para si mesmo a atenção, e assim tornar-se o objeto de nosso culto, em lugar de um meio de exprimir e estimular a nossa devoção. Aqui não ha altar, porque não temos sacrifício a oferecer, a não ser o de louvor e acções de graças, cujo altar se acha no próprio coração.[466]

Percebe-se que há uma preocupação constante dos agentes protestantes com tudo o que possa "deslumbrar os sentidos", uma vez que o objeto de culto não pode ser externo, mas está na alma do fiel, no "altar [que] se acha no próprio coração". Dessa forma, "a primitiva simplicidade do culto" é defendida como uma expressão mais antiga e de maior pureza espiritual em vez do "luxo e pompa"[467] da Igreja Católica, numa clara inversão do argumento

---

not be dependent upon outside help for spiritual emotions, but as long as we are in flesh we cannot help being impressed with the reverence and awe that a church-building must always suggest." Ibid., p.69.

[465] No sentido de Eliade: "Há, portanto, um espaço sagrado, e por conseqüência 'forte', significativo, e há outros espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca". (ELIADE, 1992, p. 17)

[466] *O Pulpito Evangélico*, 1874, p. 15

[467] Ibid.

católico que alegava ser a fé e o ritualismo protestante deturpação racionalista e modernista, produtos dos ceticismos dos novos tempos.

Isto é importante para entendermos que a proibição da constituição imperial quanto a não ter aparência exterior de templo, de fato, não foi um problema, nem impediu os fiéis protestantes de considerarem seus espaços litúrgicos como formalmente consagrados, como meios de "exprimir e estimular" a devoção, justamente em virtude de sua simplicidade, ressignificada como "pureza espiritual" no discurso dos seus doutrinadores. Dessa maneira, o que era uma proibição é reelaborado em termos arquitetônicos como uma visibilização da distinção identitária (entre o puro e o degradado), concretizada no espaço urbano da cidade.

Com a simplicidade alçada a valor espiritual e recurso de distinção identitária, não é difícil entender porque o edifício da igreja construído por George Butler é "simples mas bonito", nas palavras de Mary Wardlaw, e ao mesmo tempo a leva a imaginar estar "cultuando numa igreja em casa" (nos Estados Unidos), a evocar a memória de suas experiências em outros templos que "sempre devem" sugerir "reverência e temor".

Mas como era este edifício construído por George Butler? A imagem mais antiga que obtive do templo de São Luís é de 1928. Como a primeira grande modificação de sua fachada foi em 1938 (SILVA, 2008, p. 29), é bem provável que essa tenha sido a forma original da construção (talvez sem os letreiros, em razão da proibição constitucional).

Figura 15: Templo da Igreja Presbiteriana de São Luís-Ma.



Fonte: jornal *Norte Evangélico*, 11 ago. 1928, p. 40

A aparência do edifício é mais próxima de uma "casa de habitação", a única sugestão de uma arquitetura religiosa está na porta e janelas ogivais. A planta parece ser retangular, um prédio pequeno, simples, austero e sóbrio, em pouco se distingue das casas no seu entorno. Simplicidade, austeridade e sobriedade são também maneiras do protestante entender e viver a sua fé no cotidiano, uma expressão do que Max Weber (2004, p. 110) chamou de "asceticismo intramundano". É claro que a proibição da constituição de ter aparência exterior de templo e a própria pobreza da comunidade tenha contribuído para tal simplicidade e austeridade, mas não se pode perder de vista que esta arquitetura se relaciona com a fé protestante naquele momento histórico, marcado também pelo desejo de distinção identitária por meio dos espaços litúrgicos.

George Butler o descreve da seguinte maneira: "O edifício da igreja compreende capela, sala de escola dominical e duas outras salas, a qual nós estamos reservando para o 'bom tempo que virá' quando alguém nos enviará generosamente um professor"[468]. Pela descrição dos cômodos, o prédio tem dois espaços destinados exclusivamente aos serviços religiosos. Reservaram-se dois quartos (ou salas, a língua inglesa permite esta ambiguidade) na esperança de que um professor viesse a ser enviado para auxiliar Butler na tarefa de evangelização.

Três anos mais tarde, em novembro de 1890, chega o professor W. M. Thompson e sua esposa enviados ao Maranhão. Logo no seu primeiro relatório, Thompson faz uma história do trabalho missionário de Butler, narra o processo da construção da igreja e descreve os seus elementos internos:

> É um prédio organizado e bonito com capacidade para duzentos assentos, bancos agradáveis, tapete nos corredores e púlpito, e bem iluminado com gás. Com um pequeno custo adicional, a capacidade de assentos pode aumentar para quinhentos. Confiamos que isso possa ser necessário em algum dia não distante, já que agora a igreja está quase cheia, com seus membros aumentando.[469]

Pela descrição, não resta dúvidas de que ali era um espaço definitivo para o funcionamento da Igreja; inclusive – considerando o julgamento de Thompson – as instalações possibilitavam uma ampliação futura que já estava sendo planejada. Mas é interessante perceber que mesmo após a Proclamação da República, Thompson não chama o lugar de templo, como também George Butler e Mary Wardlaw não o fizeram antes. O uso da palavra templo pelos

---

[468] "The church building comprises chapel, Sunday-school room, and two other rooms, which we are reserving for 'the good time coming' when some one shall generously send us a teacher". *The Missionary*, outubro de 1887, p. 48.

[469] "It is a neat, pretty building with seating capacity for two hundred, nice pews, carpet in the aisles and pulpit, and well lighted with gas. At a small additional cost the seating capacity can be increased to five hundred. We trust this may be necessary at no distant day as the church is nearly full now, with numbers increasing". *The Missionary*, abril de 1891, p. 156, 157.

missionários norte-americanos estaria reservada a um edifício cuja arquitetura fosse mais próxima de uma representação do sagrado, ou seja, um estilo arquitetônico reconhecido como religioso. Um sinal de que ainda restava o desejo, embora não confessado, de dar ao edifício a aparência externa de um espaço sagrado. Plano que Butler só viria a realizar mais tarde, quando em Pernambuco.

Numa carta-relatório datada em 18 de agosto de 1887, George Butler conta do primeiro culto naquele espaço e nos dá mais elementos para compreender a escolha da localização do edifício:

> No primeiro domingo de julho, cultuamos em nossa própria igreja, e nossa primeira coleta foi de oitenta mil reis ($ 40), o que surpreendeu a maioria de nós, já que nossa coleta costumeira é de cerca de dezenove milreis. Dizem que o pequeno modesto edifício é lindo. Custou cerca de $ 4.500, mas o terreno em si custou cerca de $ 2.000, já que é central. Felizmente para nós, ele está em frente a única praça pública em toda a cidade deixada sem uma igreja romana, que sempre destrói a paz e tranquilidade de qualquer vizinhança no Brasil pelos constantes e impiedosos toque dos sinos.[470]

George Butler relaciona o fato de cultuar na "nossa própria igreja" com o extraordinário sucesso na coleta das doações e dízimos. Talvez seu objetivo fosse chamar atenção dos leitores e do Comitê de Nashville para importância do ambiente formalmente eclesiástico no ganho de credibilidade para o missionário e a missão protestante no Maranhão, de modo que isto motivava ainda mais os participantes dos cultos a contribuírem com seus bens.

Segue-se o relato dos custos com a aquisição do terreno, no centro da cidade, e com a construção do edifício, totalizando U$ 6,500.00 (seis mil e quinhentos dólares), o que, segundo a cotação oferecida pelo próprio missionário, significaria em torno de 13:000$000 (treze contos de réis), um valor considerável[471]. Portanto, a localização e o edifício valeram um sacrifício financeiro alto para aquela comunidade, ainda assim o resultado foi um prédio de aparência simples.

Na verdade, não se fez uma construção do chão, mas uma reforma em um prédio já existente. Um relato desta reforma é dado em 1918 pelo já citado Vicente Themudo Lessa:

---

[470] "On the first Sabbath in July we worshipped in our own church, and our first collection was eighty mil reis ($40), which greatly surprised most of us, as our ordinary collection is about nineteen milreis. It is said that the modest little edifice is beautiful. It cost about $ 4,500, but the ground itself cost about $2,000, as it is central. Fortunately for us, it faces the only public square left in the whole city without a Roman Church, which always destroys the peace and quiet of any neighborhood in Brazil by the constant and merciless ringing bells." *The Missionary*, outubro de 1887, p. 47, 48.

[471] O preço de um escravo na sua melhor idade produtiva, entre 15 e 20 anos, em 1885 no Maranhão, era entre 1 a 2 contos de réis. (PEREIRA, 2006, p. 117)

> [Anastacio] Foi um dos operários que ajudaram o Dr. Butler na construção do templo da Praça da Alegria, quando o doutor trabalhava com as próprias mãos, como pedreiro e carpina. Como estamos tractando de subsídios para a historia do Evangelho, convem registrar a abnegação do Dr. Butler naquela obra. Com muito sacrifício fora adquirido o prédio que passou a ser adaptado para o fim a que se destinava. O doutor aplicava às despesas da construção parte considerável dos seus vencimentos, chegando a alimentar-se parcamente.[472]

É importante considerar que o sacrifício financeiro e de próprio trabalho do casal Butler, dos homens e mulheres pobres da Igreja para adquirir e reformar aquele prédio naquela localidade se justificava, nas palavras de George Butler, pelo fato de estar na única praça da cidade sem Igreja Católica, e assim os protestantes poderiam ficar livres do "constante e impiedoso" repicar dos sinos. Todavia, o missionário protestante não revela aos seus leitores, o significado, nem os usos correntes daquela praça, já pelo fim do século XIX chamada de Praça da Alegria, mas antes conhecida como Largo da Forca.

O antropólogo Benedito Souza Filho (2004) fez um interessante estudo sobre os castigos corporais infligidos aos escravos e os lugares de suplício em São Luís, dentre estes a Praça da Alegria onde se instalou a Igreja Presbiteriana. Sobre o uso antigo desta praça para os castigos dos escravos, ele destaca que: "Chamou-se primeiramente de Largo da Forca Velha, em virtude de haver sido erigido um patíbulo neste local em 15 de fevereiro de 1815, por ordem do ouvidor geral do crime, desembargador José Francisco Leal" (VIEIRA FILHO apud SOUZA FILHO, 2004, p. 27).

Buscando entender os usos e sentidos daquela praça, chamou-me atenção a curiosa mutação de "Largo da Forca Velha" para "Praça da Alegria". Nesse ponto, Souza Filho encontra a explicação oferecida pelo romancista Josué Montelo, em *Tambores de São Luís*:

> a designação primitiva ajustada ao patíbulo, acabou substituída por outra, que lhe deu o povo: Praça da Alegria. A nova denominação inspirou-se na circunstancia de que os pobres condenados [escravos], vistos de longe, pareciam pular de contentes, logo que eram soltos no espaço com a corda no pescoço. (MONTELLO apud SOUZA FILHO, 2004, p. 28)

Outro registro literário, dessa vez de Dunshee de Abranches no livro *O Cativeiro*, mostra que o lugar não era dos mais prestigiados, pelo menos para as elites abolicionistas, tal qual o próprio autor:

> Os carregadores de seu palanquim partiram a passo cadenciado e rápido da sua Quinta do Caminho Grande para o centro da cidade. Ladeando o Campo do Ourique, chegaram em poucos minutos à esquina da Rua do Passeio. E dali, ou para encurtar a

[472] *O Estandarte*, 7 de novembro de 1918, p. 3.

> distância ou de propósito, o que lhe parecera depois mais certo, tomaram o rumo do Largo da Forca Velha, que a ironia popular batizara desde então de Praça da Alegria. Ao penetrarem os condutores da sua cadeirinha nesse desprezado logradouro público, percebeu que bruscamente estancaram, pausando-a na calçada. Um rumor de vozes surdas, entrecortadas de gemidos angustiosos, gritos abafados, risadas histéricas e baixos ditérios, chegou-lhes aos ouvidos. Abriu as cortinas da liteira. Um espetáculo horroroso desdobrou aos seus olhos. Pendido do alto da trave da Forca, nos derradeiros estertores da vida, o corpo esquálido de um negro balançava-se à brisa fresca dessa manhã sangrenta de agosto. Chamou os carregadores; haviam desaparecidos. E, só minutos depois, quando a massa popular se retirara em algazarra, foi que estremunhados e ofegantes, voltaram a retomar os varais do palanquim. (ABRANCHES apud SOUZA FILHO, 2004 , p 386)

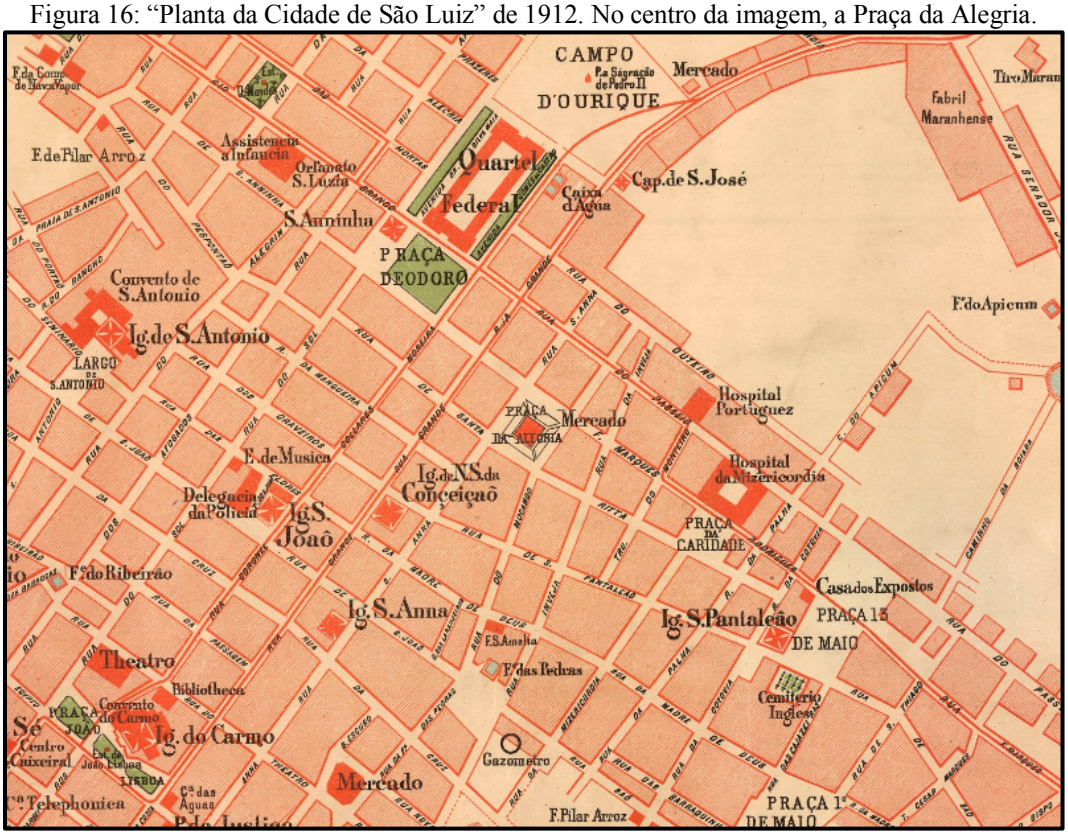
Segundo um historiador da Igreja Presbiteriana de São Luís, Oton Egídio da Silva (2008, p. 17), o prédio que foi reformado para os cultos era "uma casa desativada [...] que servia de depósito dos instrumentos de tortura da antiga forca instalada na praça [...] até os cadáveres eram velados nesse local após a morte decretada".

Também a historiadora Júlia Constança P. Camêlo (2010) apresenta alguns usos da Praça da Alegria no final do século XIX e no período posterior à proclamação da República. A historiadora utiliza-se também da literatura, nesse caso da obra *O Mulato* de Aloísio Azevedo, na qual o literato contrasta a Praia Grande por onde "circulavam os grandes 'capitalistas' da cidade" (CAMÊLO, 2010, p. 128) com a Praça da Alegria, onde "uma preta velha, vergada pelo imenso tabuleiro de madeira, sujo, seboso, cheio de sangue e coberto por uma nuvem de moscas, apregoava: fígado, rins e coração! Era uma vendedeira de fatos de boi" (AZEVEDO apud CAMÊLO, 2010, p. 128).

Como ali funcionavam feiras populares, a historiadora constrói uma imagem da dinâmica da região por meio da circulação de mercadorias vindas da zona rural da ilha de São Luís e das pessoas que habitavam nas proximidades da praça:

> Considerando-se a localização da Praia Grande e da Praça da Alegria, é possível conjeturar que parte da mercadoria descarregada no Campo [do Ourique] seguiria, pela direita, para a Praia Grande; e a outra parte, pela esquerda, para ser vendida pelas negras da Praça da Alegria, região cheia de casebres, onde está localizada a Rua do Mocambo, local que foi refúgio de escravos. (CAMÊLO, 2010, p. 129)

Figura 16: “Planta da Cidade de São Luiz” de 1912. No centro da imagem, a Praça da Alegria.



Fonte: Disponível em <http://brasilianafotografica.bn.br/?p=9679>. Acesso mai. 2018

Ainda sobre a Praça da Alegria, encontrei uma interessante reclamação enviada ao jornal *O Globo* em outubro de 1889:

> Moradores da praça d’Alegria, e entre elles pessoas que podemos abonar, reclamam a nossa assistência junto ao chefe de polícia ou delegado da capital a fim de serem evitadas scenas, que se repetem naquele lugar por virtude de umas mulheres de vida irregular, que ali habitam. Há palavras obscenas, ajuntamentos, e quasi sempre termina todo esse prologo em lutas formidaveis, cujo espetaculo compele as famílias à fecharem-se em suas casas. A polícia, certamente, não será surda a esse justo reclamo.[473]

Temos que essas mulheres “vendedeiras de fatos de boi” e outras “mulheres de vida irregular” diziam “palavras obscenas”, causavam “ajuntamentos” e “lutas formidáveis” que provocavam certos estremecimentos a algumas famílias moradoras da região mais ciosas de tranquilidade.

Portanto, a Praça da Alegria não era só um lugar sem Igrejas Católicas e distante do som dos sinos, era um local com a presença do povo e que carregava os estigmas da escravidão: bastante frequentado pelos pobres livres, escravos e pelas elites nos espetáculos públicos de

[473] *O Globo*, 29 de outubro de 1889, p. 2.

castigo e morte, local onde a ordem escravocrata se impunha e reforçava; e, posteriormente, um lugar desprezível para aqueles que repugnavam a memória da escravidão. Para outros, era de onde se tirava o sustento da vida, espaço do comércio popular no qual a circulação de mercadorias e pessoas de diferentes classes sociais era constante; e também lugar de morada, sendo habitada por pessoas pobres, certamente ex-escravos, e por pessoas que os editores d'O *Globo* poderiam "abonar".

Era uma região fora do núcleo econômico e político da cidade – a Praia Grande (lugar de morada dos grandes comerciantes e dos grandes proprietários de terras e escravos), mas ainda nas proximidades desse centro, de modo que não seria difícil aos membros da elite, simpatizantes dos protestantes ou membros da Igreja, dirigirem-se àquela "casa de cultos". Sem dúvida, era também um bom lugar para evangelizar os brasileiros no mercado, nas ruas de grande movimento e fazer prosélitos entre as pessoas pobres que frequentavam as feiras ou vendiam suas mercadorias. Uma localização adequada ao perfil da Igreja, de maioria pobre e com alguns aliados das elites políticas e econômicas da cidade.

Enfim, a construção daquele "edifício da igreja" não passou despercebida, seja pelo clero católico que, como vimos anteriormente, acirrou os conflitos e polêmicas naquele ano da construção, acabando o padre Arthur por chamar George Butler de "pedreiro enviado pela Sociedade Bíblica"; seja pelo restante da sociedade que, talvez, via naquela novidade da construção de um templo protestante uma loucura, como se pode entrever na memória de Dna. Rena Butler:

> Os dois Cônsules ajudaram muito e os brasileiros deram seus serviços em todos os feriados. Naqueles dias, o Dr. trabalhou com eles e eu tenho uma imagem muito vívida dele escalando uma escada com um balde no ombro perfeitamente alheio às multidões que passavam para ver aquele inglês doido.[474]

Portanto, ao construir uma igreja protestante, ainda que sem forma exterior de templo, o "inglês doido" mostrava que aquela presença protestante era duradoura, estável e para tal objetivava fazer prosélitos entre os brasileiros, quaisquer fossem suas origens sociais. A expressão material do protestantismo no espaço público da cidade era uma clara mensagem de que a Igreja protestante se apresentava agora como alternativa legítima ao monopólio católico.

---

[474] "The two Consuls helped greatly and the Brazilians gave their services every holiday. On those days Dr. worked with them and I have a very vivid picture of him climbing a ladder with a hod on his shoulder perfectly oblivious to the crowds who passed by to see that crazy Englishman". Dr. George Butler by Mrs Butler, s/d, p.2 e 3, Arquivo da PHS, RG 360, series III, p. 2.

Em suma, uma expressão local da loucura que a modernidade global tornava possível: a loucura de poder romper com a tradição.

4.2. "EM PROEMINENTE VISÃO": O TEMPLO DO RECIFE

Foi de Recife que se irradiou o trabalho presbiteriano para o Norte/Nordeste do Brasil. Desde 1878 havia uma Igreja organizada no segundo piso de um sobrado na Rua do Imperador, nº 71. No segundo semestre de 1893, quando retornava das férias, George Butler é transferido para Recife a fim de substituir John Rockwell Smith no pastorado daquela Igreja, ainda se reunindo no mesmo endereço. As atas da Igreja falam de reuniões em uma "sala do culto", provavelmente alugada.

A Igreja já tinha uma liderança estabelecida, com presbíteros, diáconos e um pastor brasileiro, Juventino Marinho. Há poucas informações dos dois anos que George Butler esteve em Recife. O certo é que durante esse tempo a Igreja mudou de endereço e construiu seu templo, não muito distante do sobrado que abrigava a Igreja, no bairro Santo Antônio. O fato de já haver uma liderança local consolidada sugere que a decisão da construção e o planejamento arquitetônico da obra tenha sido resultado de um projeto coletivo. Mas é interessante perceber como os historiadores eclesiásticos e biógrafos foram unânimes em creditar a construção do primeiro templo da Igreja Presbiteriana do Recife a George Butler. Vale a pena conhecer na íntegra a narrativa de Edijéce Martins (2007, p. 54):

> Era, portanto, num salão da Rua do Imperador, número 71, olhando para o Rio Capibaribe, que a igreja do Recife se reunia. O ambiente era pobre e simples. O mobiliário, modesto e sem uniformidade. As cadeiras da frente eram de fina qualidade, mas o púlpito era apenas um arranjo: uma pequena estante sobre uma mesa. Não havia órgão ou nenhum outro instrumento de música, e as paredes estavam revestidas por estantes que continham os livros do Dr. Smith. O Rev. Butler, com sua visão realizadora, não podia permitir que a Congregação continuasse a reunir-se ali. O lugar era de difícil acesso: nem era central, nem convidativo. Estudou, então, a situação e fez planos. Construiriam um templo em um lugar central e apropriado. Escolheu, novamente, a esquina de uma praça, como em São Luís. O templo foi erguido na antiga Rua Marques do Herval, hoje esquina da Rua da Concórdia com a Rua Frei Caneca, na Praça Joaquim Nabuco. Dessa vez a construção se deveu principalmente a ofertas de amigos dos Estados Unidos. Tinha torre e aspecto exterior de igreja, ao contrário da de São Luís. Ainda que não a tenha concluído, teve ele a satisfação de transferir para ela as reuniões e lá pregar a numerosos auditórios.

É provável que essa seja uma imagem que hipervaloriza o papel de George Butler na construção. Acompanhando os registros de reuniões nas atas da Igreja, percebe-se que a mudança ocorreu entre 11 de agosto e 11 setembro de 1895. É nesta última que se fala da

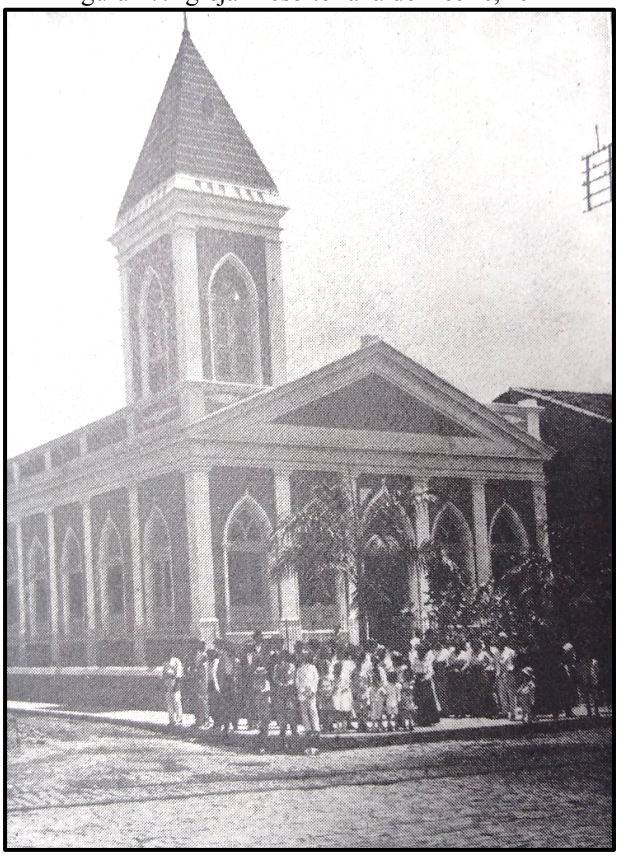
reunião sendo realizada no novo "edifício da Egreja Presbyteriana", sem a presença de George Butler e já com Juventino Marinho como "ministro" e "moderador" da sessão, ou seja, ele era o pastor naquele momento. Feita a mudança do espaço litúrgico ainda não concluído, com Butler presente à sessão do dia 26 de setembro, tem-se a seguinte resolução: "Foi resolvido empregar-se o dinheiro das collectas que há actualmente em caixa, para ajudar na obra de edificação da egreja"[475].

Desde o ano de 1894, George Butler fazia viagens evangelísticas a Garanhuns, passando, no ano seguinte, a fixar residência ali. Possivelmente sua presença em Recife tornou-se muito rarefeita, apenas de apoio ao novo pastor brasileiro. Como foi Juventino Marinho que concluiu a obra, não é possível ter certeza se a arquitetura da igreja terminou como planejado ou proposto por Butler, mas é muito provável que em seus primeiros passos – tal qual diz Edijéce sobre a escolha do local – a obra tenha sido em grande parte influenciada por ele.

A missionária Margaret Douglas em uma carta à revista *The Missionary Survey*, publicada em julho 1914, também atribuiu a George Butler o aspecto exterior da igreja. A missionária enviou uma foto do templo, remontou um histórico do presbiterianismo em Recife e a certa altura do relato disse: "Em 1893, quando o trabalho estava a cargo do Dr. G. W. Butler, o atual prédio da igreja elegante e atraente foi erguido. Desde então, tem sido pastoreado por ministros brasileiros nativos"[476]. É claro que os missionários, assim como os biógrafos, estão bem interessados em dar todo o crédito aos agentes norte-americanos da evangelização e quase nenhum ao papel dos ministros brasileiros no estabelecimento das igrejas no país, e a construção de suntuosos templos é um desses pontos altos das comunidades protestantes em que se materializa a consolidação do protestantismo numa localidade.

[475] Atas da Igreja Presbyteriana de Recife (1888-1900)
[476] "In 1893 when the work was in charge of Dr. G. W. Butler, the present neat, attractive church building was put up. Since that time it has been under the pastorate of native Brazilian ministers…" *The Missionary Survey*, julho de 1914, p. 530

Figura 17: Igreja Presbiteriana do Recife, 1914



Fonte: *The Missionary Survey*, jul. 1914, p. 530.

A afirmação de que George Butler teria o principal papel na construção ou autoria da arquitetura do templo do Recife não é uma reivindicação tão enfática nas fontes primárias – seja nos relatórios de George Butler, seja nos de Dna. Rena (ela pouco fala da construção do templo do Recife, mesmo em suas cartas biográficas após a morte do marido), e nos depoimentos das filhas do casal –, o que por sua vez acontece quando se trata das igrejas de São Luís e Canhotinho.

No entanto, relativizar a visão do "homem realizador" e do "pioneiro" dos missionários, não significa descartar o papel que George Butler pode ter desempenhado tanto nas decisões iniciais, enquanto era o pastor da Igreja, quanto na finalização da obra, orientando o novo pastor e a comunidade do Recife. Desta maneira, vale a pena questionarmos sobre a importância e sentidos da escolha do local, bem como sobre as características arquitetônicas como a torre e o aspecto exterior de igreja.

O fato do local da igreja ser de esquina, em frente a uma praça, como em São Luís, é um indício do papel desempenhado por George Butler nas primeiras decisões da construção; outro ponto coincidente é o fato de que nesta praça do Recife também não havia nenhuma Igreja Católica. Todavia, outros aspectos podem ter entrado na escolha do local: 1) a proximidade do

centro econômico e político da cidade; 2) a proximidade das estações ferroviárias que adentravam o interior do estado.

A Igreja Presbiteriana foi construída no bairro Santo Antônio. Uma área próxima ao porto e porta de entrada do Recife. Uma região que desde os tempos coloniais recebeu inúmeras intervenções na sua paisagem urbana, construindo-se ali a cidade maurícia com o Palácio das Torres e jardim zoo-botânico de Nassau que deu origem a atual Praça da República. Também ali se instalaram imponentes Igrejas Católicas barrocas como a Capela Dourada e a Igreja Matriz do Santíssimo Sacramento.

Narrando sobre as reformas na região portuária do Recife no início do século XX, Mário Sette, no seu *Arruar,* descreve os tipos humanos e as sociabilidades que se davam naquela região:

> Pouco a pouco desaparecia aos olhos não um bairro, mas um cenário de milhares de criaturas no seu presente e no seu passado. Comerciantes gordos de contos de réis, marinheiros de várias gradações, peregrinas do amor caro das pensões da Lingüeta, famílias modestas das habitações baratas em últimos andares de sobrados, quitandas e vendolas, quiosques e barracas, "raparigas" de fáceis leitos e pequenas pagas [...]. Os esqueletos dos prédios meio derrubados equilibravam-se, e devassavam-se interiores impudicamente [...]. E quantas histórias nesses interiores através de quatro centúrias!... Paixões, cobiças, amores, pecados, vagidos de nascituros e suspiros de moribundos, noites nupciais, lágrimas de separação, sustos de revoltas, conspirações de liberdade, escondimento de escravos, júbilo de festas públicas e intimas (SETTE, 1978, p. 55).

O historiador Murilo Alchorne (2014, p. 7) explica sobre essa presença das classes baixas da sociedade naquela área portuária e o esforço dos poderes públicos, intelectuais, médicos higienistas, arquitetos e engenheiros em “enobrecer a região”; ou seja, além da mudança nos equipamentos do espaço público, o objetivo era a eliminação da visibilização dos grupos econômica e racialmente indesejáveis:

> O cais do porto era um dos últimos redutos habitacionais encontrados no centro comercial do Recife, pois se constituía como uma das fontes de emprego, formal e informal, para as camadas mais baixas da sociedade que formavam uma verdadeira “economia de vinténs” vendendo miúdos, caranguejos, frutas, verduras, roletes de cana, ou prestando serviços como carregadores, gazeteiros, lavadeiras ou sexual. A proximidade do emprego é um dos fatores determinantes, de acordo com o contexto sócio histórico, na escolha da localização da habitação e na aceitação das suas péssimas condições de salubridade e condições físicas.

A construção da Igreja Presbiteriana foi contemporânea da modernização da área portuária do Recife entre o final do XIX e início do século XX. A remodelação das ruas, edifícios públicos e novas construções visavam demonstrar o progresso que chegava à cidade

em detrimento do passado colonial. É nesse contexto de visibilização do progresso que a Igreja Presbiteriana do Recife constrói seu templo como mais uma expressão arquitetônica dos novos tempos, "mais um traço característico do *modus vivendi* das 'adiantadas civilizações estrangeiras'" (TEIXEIRA, 2012, p. 5).

A chegada da República possibilitou às comunidades protestantes construir seus espaços de culto com aparência exterior de templo, o que as levou, havendo condições financeiras suficientes, a adotar os modelos das igrejas protestantes na Europa e nos Estados Unidos. O templo da Igreja Presbiteriana do Recife com sua torre única e central, grandes janelas ogivais, sugestão de vitrais, um templo-salão e disposição geométrica do espaço corresponde bem ao ecletismo arquitetônico identificado por Abumanssur (2004, p. 113) como o mais comum entre os protestantes:

> Os estilos neoclássico e neogótico[477] foram as principais fontes de inspiração para as comunidades protestantes. Embora sejam poucas (no Brasil raras) as igrejas que buscaram seguir *in totum* um dos estilos, podemos encontrar em praticamente todas elas um ou outro elemento de uma dessas escolas, ainda que seja apenas uma janela ogival, ou uma sugestão de pórtico, frontão ou entablamento. O mais comum é vermos diferentes elementos de diversos estilos misturados sem nenhum critério.

Os construtores do primeiro templo presbiteriano do Recife talvez tivessem como sua principal fonte de inspiração o estilo neoclássico comum nos Estados Unidos, especialmente na Nova Inglaterra, cujo destaque é a torre única no centro da fachada, como a existente na igreja anglicana de Saint-Martins-Field em Londres[478]. Segundo Abumanssur (2004, p. 116):

> Esse estilo chegou ao Brasil pelas mãos dos missionários americanos em meados do século XIX. É, por isso, um modelo de igreja bastante recorrente no protestantismo de missão [...] O Estilo neoclássico responde ao lado racional e racionalista da fé protestante. Pela disposição geométrica dos elementos, a simetria na organização dos espaços, as proporções volumétricas, tudo faz entender que é um lugar feito para que o homem sinta-se em um ambiente confortável ao espírito.

---

[477] O estilo gótico surge por volta do século XII tendo como características "o arco ogival [que] livra os arquitetos das dificuldades da abóbada de planta quadrada [...], enormes janelas estendem seus vitrais coloridos de um pilar a outro, elevando-se até as abóbadas" (KOCH, 2004, p.32). "O neoclassicismo é o estilo que expressa a reação racionalista ao Barroco e procura a renovação do espírito da antiguidade". Por sua vez, o "estilo inspirado no Gótico. Surge na Inglaterra por volta de 1720. Difunde-se pela Europa no final daquele século e sobrevive de modo intermitente até tempos recentes" (ABUMANSSUR, 2004, p. 113).

[478] Para Rubenilson Brazão Teixeira (1994, p 17), esta igreja é a principal "matriz" de igrejas protestantes no Nordeste: "A comparação destas igrejas, aliada a alguns dados históricos fundamentais, são os principais argumentos que sustentam a tese de que as igrejas nordestinas em questão (e provavelmente muitas outras) tem uma mesma origem comum".

Figura 18: Igreja Anglicana de Saint-Martins



Fonte: Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/St_Martin-in-the-Fields>. Acesso em mai 2018

É, por isso, bem provável que a influência dos missionários norte-americanos tenha sido decisiva na forma arquitetônica assumida, mas é difícil afirmar que fôra fruto exclusivo da mente de George Butler, pois é preciso considerar que antes de seu pastorado, dois outros norte-americanos estiveram à frente da comunidade, John Rockwell Smith e Calvin Porter. É possível que o projeto arquitetônico tivesse mesmo origem nos Estados Unidos, ainda mais quando, diferente do que houve em São Luís, a construção se deu principalmente em virtude de ofertas vindas dos Estados Unidos. Dessa forma, o projeto poderia já existir quando Butler chegou à Igreja e ele apenas ter iniciado sua execução.

De qualquer forma, é significativo o sentido que é dado à expressão arquitetônica da igreja nos testemunhos contemporâneos, como o da missionária Margaret Douglas:

> Nossa igreja se destaca em plena e proeminente visão, o pináculo surge entre as de muitas igrejas Católicas e, enquanto se olha para ela, o coração fica cheio de gratidão de que agora há algumas igrejas onde a Bíblia é pregada e ensinada todos os domingos, e o caminho da salvação mostrado ao povo através de Cristo "sem dinheiro e sem preço"[479].

[479] "Our church stands out in full, prominent view, its spire rises up among those of many Catholic churches, and, as one looks at it, the heart is filled with thankfulness that there are now some churches where the Bible is preached

Como se vê, o edifício da igreja do Recife é construído para ser visto "em plena e proeminente visão", sua torre se ergue entre as várias Igrejas Católicas como uma espécie de farol apontando o "caminho da salvação". A situação da liberdade religiosa trazida pela República intensificou as possibilidades de fazer da arquitetura um instrumento de distinção identitária do grupo protestante, mas não sob a perspectiva da simplicidade dos seus espaços de culto, como era sob o Império, e sim pela visibilidade das suas formas arquitetônicas, sem que se descuide das notas de austeridade e sobriedade pela ideia de racionalidade do estilo neoclássico.

Não é casual que a referência ao "sem dinheiro e sem preço" surja como parte de um discurso de distinção em relação ao catolicismo. Talvez, a missionária tivesse em mente o contraste da riqueza barroca, com seus altares e ornamentos em ouro dos templos católicos da região portuária do Recife e a nova igreja de arquitetura protestante, simples, sem o luxo dos templos católicos, mas proeminentemente visível, sólida e propícia a um culto centrado na pregação e ensino das escrituras.

Nesse sentido, é muito provável que para as elites interessadas na modernização urbanística da área portuária, o primeiro templo presbiteriano do Recife inseria-se na paisagem urbana como mais um símbolo da racionalidade e modernização trazidas pelo progresso, cujo modelos estavam na Inglaterra e, cada vez mais, nos Estados Unidos, e uma construção recebida como expressão de superação do passado colonial.

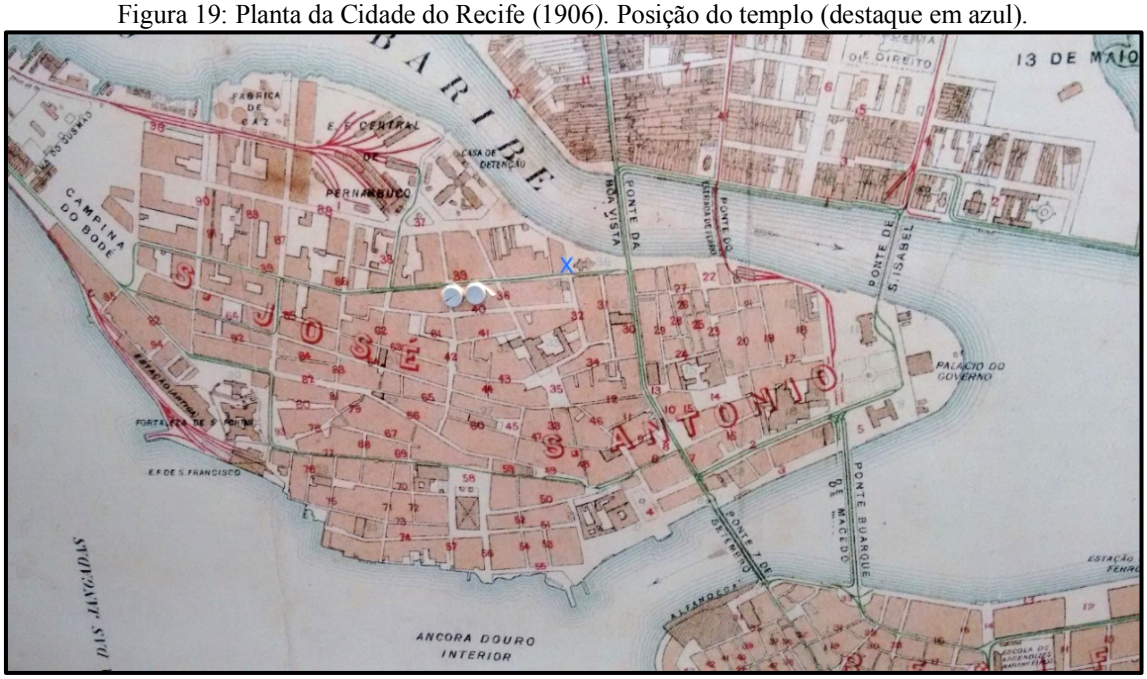
Por último, vale ressaltar a proximidade do local escolhido para a construção do templo com as estações ferroviárias das empresas inglesas que, no final do século XIX, transportavam os gêneros alimentícios e principalmente o açúcar para exportação, das regiões produtoras na zona da mata e agreste para o Recife. Além do transporte de cargas, as empresas faziam o transporte de passageiros. Como o "evangelho chegou de trem", a Igreja Presbiteriana do Recife mantinha evangelistas e estações missionárias em diferentes localidades ao longo das linhas férreas.

A estação Central do Recife estava a apenas 450 metros do templo da Igreja. É possível que essa proximidade tenha sido uma escolha estratégica de George Butler, uma vez que ele mesmo fazia constantes incursões pelo interior à época da construção do templo, e vemos sempre outros missionários, presbíteros e pastores da Igreja Presbiteriana do Recife em viagens pelos trilhos. Foi utilizando-se dessa infraestrutura que após 1895 o presbítero Vera Cruz chega a Garanhuns e Canhotinho, e abre as portas para a ida de George Butler aos sertões.

---

and taught every Sunday, and the way of salvation shown to the people through Christ 'without money and without price'". *The Missionary Survey*, julho de 1914, p. 529.

Figura 19: Planta da Cidade do Recife (1906). Posição do templo (destaque em azul).



Fonte: Biblioteca UFPE, set. 2015.

4.3. "THE BODES ARE COMING": A TRÍPLICE MISSÃO EM CANHOTINHO

Em uma de suas cartas biográficas, Dna. Rena narra o difícil começo da missão no interior pernambucano, contrastando-o com o resultado do trabalho médico-missionário do marido:

> Nossa primeira viagem ao interior de Pernambuco foi, para mim, uma humilhação, angústia e raiva. Assim que entramos no trem, um telegrama foi enviado para todas as estações 'Os Bodes estão chegando, prepare-se para eles'. Assim que o trem parou, as multidões se reuniam, chamando-nos de todos os horríveis nomes insultantes conhecidos em português – mirando-nos pela janela e nos ameaçando de morte [...]. Anos depois, havia outro telegrama enviado de estação para estação. Desta vez era, 'O Médico está a bordo, traga seus doentes'.[480]

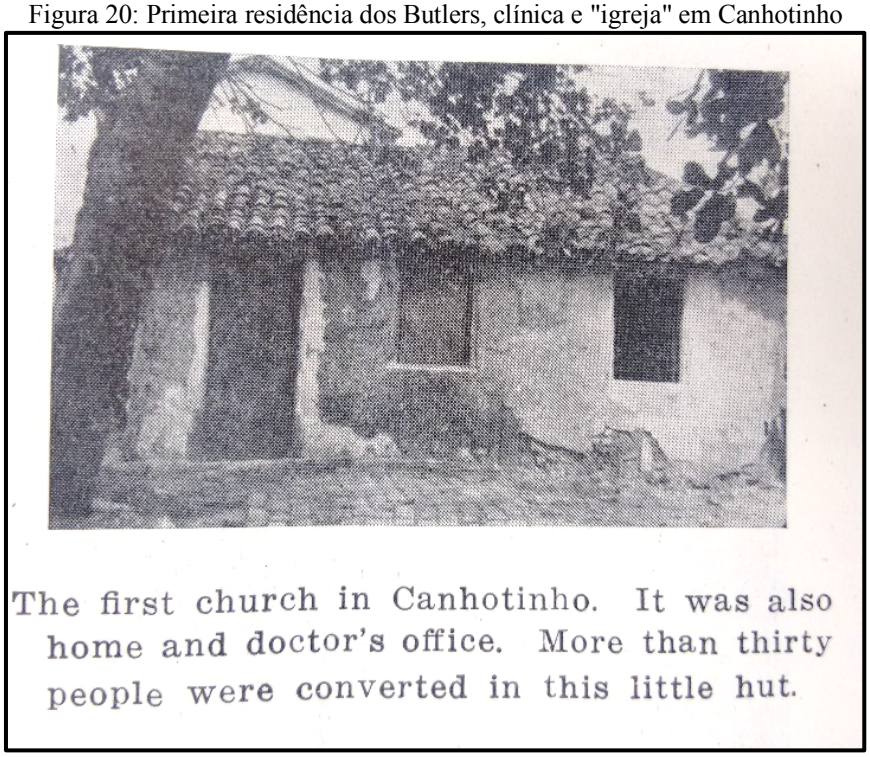
A narrativa é da primeira viagem a Garanhuns no início de 1895. Anteriormente, vimos como o trabalho médico possibilitou a George Butler obter prestígio junto ao povo e proteção

[480] "Our first trip to the interior of Pernambuco was, for me, one of humiliation and distress and anger. As soon as we got on the train a telegram was sent to every station "The Bodes are coming, get ready for them". As soon as the train stopped, crowds would gather around, calling us every horrible insulting name known in Portuguese – leering at us through the window and threatening us with death […]. Years after there was another telegram sent from station to station. This time it was, 'The Doctor is on board, bring your sick folks'". Concerning Dr. Butler's work by Mrs. Rena Butler. Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS.

de poderosos coronéis da região. Todavia, evidentemente as resistências não se dissolveram de imediato. Dois anos depois de estabelecidos em Garanhuns, a recepção do casal em Canhotinho também não foi tranquila. Dna Rena, mais uma vez, conta-nos: "O hotel não nos receberia, e ninguém no lugar nos alugaria uma casa"[481].

A primeira moradia da família foi "em uma pequena cabana de adobe com três salas e um chão de terra [...]. Dr. Butler usou a sala da frente para sua clínica durante o dia e à noite cinco bancos rudes eram empurrados e o lugar tornava-se um salão de pregação"[482]. Esta primeira moradia ficava perto onde morava o Sr. Caetano Vidal. É provável que fosse mesmo em uma de suas propriedades no Alto da Parasita, pois, no cartório de imóveis em Canhotinho, encontrei um registro de transferência de um "Terreno Alto da Parasita" em 1909, de "Caetano Vidal dos Santos e sua mulher ao Dr. George William Butler".

Figura 20: Primeira residência dos Butlers, clínica e "igreja" em Canhotinho



Fonte: *The Missionary Survey*, jan. 1916, p. 19

Em 1916, a revista *The Missionary Survey* publica uma foto dessa primeira casa, usada como igreja e como clínica em Canhotinho, com o objetivo de confrontar com a inauguração do novo templo presbiteriano, quase 20 anos depois da chegada da família à cidade, como

[481] "The hotel would not receive us, and no one in the place would rent us a house." Mountains were removed by Mrs. Butler. Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS.

[482] "in a little adobe hut with three rooms and a dirt floor […]. Dr. Butler used the front room for his clinic in the day and at night five rude benches were pushed in and the place became a preaching hall." Ibid.

expressão do sucesso da missão no interior pernambucano. A história da construção desse templo oportuniza tratarmos do papel de Dna. Rena Butler nesta missão; alguém que inicialmente se descreveu com sentimentos de "humilhação, angústia e raiva" ao adentrar o interior pernambucano, mas que, pouco tempo depois, fez da sua presença e ação também a garantia do sucesso da missão, especialmente no processo de legitimação e visibilização do protestantismo na cidade de Canhotinho.

4.3.1. "Um exército em si mesma"

Antes mesmo da inauguração do suntuoso templo em 1915, houve um primeiro templo construído em Canhotinho em 1899. As memórias da filha do casal Butler, Rena Butler Latham, contam sobre o desejo dos fiéis em construir o primeiro templo protestante da cidade:

> À medida que os crentes cresciam em número, eles começaram a planejar uma verdadeira igreja santuário. Posteriormente, papai deu o tempo que ele poderia dispensar para ajudar os trabalhadores com a construção. Mamãe ajudou a arrecadar fundos para este muito necessário edifício da igreja. Tendo aprendido enquanto menina a ordenhar, ela comprou uma vaca, ordenhou ela mesma, vendeu o leite e transformou o produto para comprar a argamassa para a igreja. A necessidade de dinheiro era aguda; então, como mamãe dizia, ela acabou por 'ter que vender a vaca também para pagar por mais argamassa'.[483]

[483] "As the crentes grew in numbers, they began to plan for a real church sanctuary. Subsequently, Father gave what time he could spare to help the labores with the construction work. Mother assisted in raising funds for this much need church building. Having learned as a girl to milk, she bought a cow, milked her herself, sold the milk and turned the proceeds over to buy the mortar for the church. The need for money was acute; so, as Mother put it, she eventually "had to sell the cow also to pay for more mortar." Depoimento de Rena Butler Latham. Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS

Figura 21: O casal Butler em 1901



Fonte: *The Missionary*, nov. 1901, p. 501

Figura 22: Dna. Rena Butler



Fonte: Arquivo PHS

A exemplo das outras cidades por onde os Butlers passaram, a nova comunidade de convertidos também desejou por seu templo, sua própria "igreja santuário". Contudo, o que me chamou atenção nesta memória é o papel atribuído a cada cônjuge nesta empreitada: ao pai, a dedicação de seu tempo e mão de obra, já costumeiramente franqueada nas construções anteriores; à mãe, o desprendimento e entusiasmo em angariar os fundos necessários, ainda que inicialmente frustrados, gerando nova busca por alternativas. Assim, o surgimento do comércio de flores não foi casual, mas a sequência de uma procura onde Rena Butler encontrou o sucesso.

A relação com as orquídeas começou tão logo a família chegou a Garanhuns. Durante sua pesquisa para a biografia de George Butler, David Gueiros trocou correspondências com Dna. Rena. Em uma destas ela escreve: "Foi o seu avô [Francisco Gueiros] que lhe vendeu [a George Butler], a primeira orquídea – uma branca que o levou à venda de orquídeas depois"[484]. De fato, as orquídeas chamaram atenção. Já no seu primeiro relatório sobre Garanhuns, George Butler descreve várias características físicas, econômicas e culturais da região, e dá destaque às orquídeas como parte do plano de construção de uma igreja em Garanhuns:

> Batatas, ervilhas inglesas e morangos crescem aqui, e as matas estão cheias de orquídeas. Tivemos orquídeas florindo por oito meses, e isso pode dar uma idéia da

[484] "It was your grandfather [Francisco Gueiros] who sold him [George Butler] the first orchid – a white one which led him to the sale of orchids afterwards." Carta de Rena Butler a David Gueiros, escrita de Charlotte, Carolina do Norte, em 2 de março de 1952. Arquivo de David Gueiros Vieira.

> grande variedade delas para manter uma floração tão constante. Nós vendemos orquídeas para ajudar a construir uma igreja aqui.[485]

Ainda segundo nos informa Dna. Rena: "Após a República, ele construiu a igreja em Recife, iniciou a de Garanhuns e construiu duas em Canhotinho, chamando-a 'Igreja das Orquídeas' que ficou muito pequena e me presenteou."[486]. Foi com o primeiro templo construído em Canhotinho que George Butler homenageou sua esposa, chamando-o de "Igreja das Orquídeas". Creio que não seja possível imaginar o que era para Dna. Rena relembrar dessa homenagem nos anos da sua viuvez, mas é possível entender que ela marcou indelevelmente sua memória. É a sua filha Rena Butler Latham que nos deixa uma mostra dessa persistente memória. "Havia outra igreja na qual ouvia a mamãe falar com frequência, referindo-se a ela como a 'igreja das orquídeas', mas não lembro onde ela estava localizada"[487].

A filha não lembra que se refere à igreja de Canhotinho onde ela viveu boa parte da infância e juventude, mas ouvia frequentemente a mãe falar da Igreja das Orquídeas. Ou seja, foi uma memória que se formou após a morte do marido, quando a família já vivia nos Estados Unidos e Dna. Rena ia tecendo as memórias do marido em meio às cartas enviadas ao Comitê de Nashville e aos pesquisadores que a procuravam.

Apesar dos registros tanto de George quanto de Rena Butler apontarem para uma atividade econômica dele, no máximo do casal, as memórias da filha não deixam esquecer quem, de fato, estava à frente do trabalho, justificando a merecida homenagem do marido.

> Ela [Dna. Rena] fez grandes contribuições também para a construção desta igreja [Igreja das Orquideas] da venda de plantas de orquídeas, que eram muito abundantes sobre o campo, para uma empresa na cidade de Nova York. Ela contratou e comprou uma certa quantidade delas a cada semana para enviar aos Estados Unidos. Ela as classificava como elas vinham, contando as folhas para se certificar de que elas tinham pelo menos o mínimo de sete que tinha sido especificado pelo importador de Nova York, e embalados entre camadas de lascas de madeira em grandes caixas de madeira para embarque. Sendo muito raras, as orquídeas brancas vendidas a U$ 100 [cem

---

[485] "Potatoes, English peas, and strawberries are grown here, and the woods are full of orchids. We have had orchids in bloom for eight months, and this may give you some idea of the great variety of them to keep up such a constant flowering. We sell orchids to help build a church here". Beginnings at Garanhuns. *The Missionary*, novembro de 1895, p. 514.

[486] "After the Republic he built the church in Recife, began the one in Garanhuns and built two in Canhotinho call the Orchid Church which became too small & present me". Carta de Rena Butler a David Gueiros, escrita de Charlotte, Carolina do Norte, em 2 de março de 1952. Arquivo de David Gueiros Vieira.

[487] "There was another church which I heard Mother speak of often, referring to it as the 'orchid church', but I do not remember where it was located". Depoimento de Rena Butler Latham. Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS

> dólares] por planta até então. Era principalmente a variedade roxa cattalay [*sic*], tão abundante no norte do Brasil, que a mãe vendia.[488]

Como se vê, pela riqueza de detalhes na memória sobre o trabalho da mãe, a exportação de orquídeas era uma atividade comandada por Dna. Rena. Assim, presentear sua esposa com um templo construído não significava apenas um gesto de carinho e companheirismo por parte de George Butler, foi também o reconhecimento de que sem o trabalho com a exportação de orquídeas realizado por ela, a obra não seria possível. Esta talvez tenha sido uma tentativa de George Butler dar a Dna. Rena os méritos de uma edificação que, se não fosse essa homenagem, provavelmente seria lembrada apenas como mais um templo construído por ele, reproduzindo o ocultamento do papel desempenhado pelas mulheres no campo missionário, como se deu com tantas outras esposas de missionários.

A missionária Eliza Reed percebeu a importância da venda das orquídeas naquele trabalho médico-missionário, ainda que tenha dado todo o crédito a George Butler, talvez por se tratar de um relato sobre a festa de 25º aniversário de ministério do Dr. Butler no Brasil (em 1908). Ainda assim, é um importante registro de como a atividade de exportação das orquídeas mudou as possibilidades dos Butlers e de toda a comunidade de fiéis da Igreja:

> Voltando aos dias em que os crentes estavam machucados, desanimados, expulsos de suas casas e sem emprego por causa do evangelho; quando houve grande sofrimento, febre, pestilência e fome; sem remédio ou comida para os doentes, nenhum lugar para cuidar deles, nenhum lar para o missionário, nenhum edifício da igreja onde eles poderiam se reunir e adorar juntos, e nenhum dinheiro para atender a alguma dessas exigências, um comerciante, exportador e importador americano no Brasil, ofereceu-se para ajudar o Dr. Butler a vender algumas orquídeas em Nova York. Isso deu trabalho e meios de subsistência aos crentes desempregados e trouxe o dinheiro para construir a casa, a farmácia, a casa dos doentes, o edifício da igreja, comprar instrumentos cirúrgicos, sustentar alguns pastores nativos, apoiar e continuar este ramo do nosso trabalho missionário. O plano não era apenas único em sua criação, mas traz o selo da aprovação e bênção de nosso Senhor.[489]

---

[488] "She [Dna. Rena] made large contributions also toward the building of this church [Orchid Church] from the sale of orchid plants, which were very plentiful over the countryside, to a firm in New York City. She engaged and bought a certain quantity of them each week to ship to the State. She assorted them as they came in, counting the leaves to make sure they had at least the minimum of seven that had been specified by the New York importer, and packed them between layers of excelsior in large wooden boxes for shipment. Being very rare, the white orchids sold for $100 a plant even then. It was mostly the purple cattalay [*sic*] variety, so abundant in northern Brazil, that Mother sold". Ibid.

[489] "Away back in the days when the believers were hurt, discouraged, turned out of their homes and without employment because of the gospel; when there was great suffering, fever, pestilence, and famine; no medicine or food for the sick, no place to care for them, no home for the missionary, no church building where they could meet and worship together, and no money to meet any of these demands, an American merchant, exporter and importer in Brazil, offered to help Dr. Butler to sell some orchids in New York. This gave work and livelihood to unemployed believers and brought in the money to build the home, the drug store, the house for the sick, the church

Da mesma forma que se deu com o casal Butler em seus registros, a missionária Eliza Reed oculta o protagonismo de Dna Rena na empresa familiar. Esta negação pode ter sido uma forma insconsciente de reproduzir os papéis esperados para as esposas de missionários dentro da instituição, ou seja, o de auxiliadora do marido, sem atribuir nenhum protagonismo às ações destas mulheres; ou ainda uma forma deliberada (atendendo coerções sociais e institucionais) para não expor Dna. Rena ao constrangimento de ser considerada uma mulher fora dos padrões daquilo que era esperado pela instituição e pelos demais membros das igrejas enviadoras, leitores finais dos relatos missionários.

É necessário lembrar que as tradicionais relações de gênero não eram apanágio dos agentes da missão. A sociedade brasileira, especialmente nos ricões dos sertões, com suas tradicionais clivagens e exclusões de gênero, raça e classse social, reforçou as tendências de desigualdade de gênero das agências missionárias, incorporadas às práticas e relações de poder no interior das igrejas protestantes, como observou Elizete da Silva:

> Marcada pelo escravismo ou resquícios escravistas, a sociedade brasileira no período estendeu às relações homem/mulher, a dominação e o autoritarismo peculiares em intercursos sociais construídos em torno da desigualdade. O espaço público era preferencialmente o domínio masculino, enquanto o espaço privado da casa reservava-se exclusivamente às mulheres, concebidas como seres inferiores que precisavam sempre da tutela masculina. (SILVA, 2015, p. 170)

> O silenciamento feminino significava de fato que na igreja repetia-se a misoginia da sociedade circundante, que alijava a mulher das instâncias políticas e deliberativas, inclusive negando-lhe o voto. Parafraseando Michelle Perrot, dir-se-ia que na história do protestantismo e no presente, a questão do poder, de quem tem a competência para deliberar e administrar, está no centro das relações entre homens e mulheres (SILVA, 2015, p. 187)

O exemplo de Dna. Rena, todavia, é de uma mulher que não foi meramente uma sombra do trabalho do marido. De fato, o seu trabalho com as orquídeas em boa parte sustentou economicamente a missão, o ministério e mesmo a atividade médica de George Butler; além de prover a educação profissional dos filhos[490] e oferecer uma oportunidade de emprego e sustento

---

building, to buy surgical instruments, sustain some native pastors, support and continue this branch of our mission's work. The plan was not only unique in its inception, but bears the seal of our Lord's approval and blessing." *The Missionary*, agosto de 1908, p. 390.

[490] "The sale of orchids to the New York firm was continued after the construction of the church in order to pay for the education received at John Hopkins University School of Medicine by my two brothers, George and Humphrey, who returned to Brazil to practice" [A venda de orquídeas para a empresa de Nova York continuou após a construção da igreja para pagar a educação recebida na Faculdade de Medicina da Universidade John Hopkins por meus dois irmãos, George e Humphrey, que voltaram para o Brasil para praticar]. Depoimento de Rena Butler Latham. Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS

a várias famílias de fiéis da Igreja. Nas atividades da Igreja, Rena assumia o protagonismo do ensino da doutrina não só das crianças, como também de novos convertidos e de adultos, muitos destes necessitando aprender primeiramente a ler. Foi assim com Manoel Vidal dos Santos e Jerônimo Gueiros, jovens de duas famílias que protegeram o casal missionário em Garanhuns e Canhotinho.

Sobre Manoel Vidal, diz Dna. Rena: "e o filho do Sr. Caetano foi o primeiro convertido. Este jovem ficou junto a mim no órgão e liderou o coro por quinze anos, leu o Novo Testamento através de mim e recitava perfeitamente o Breve Catecismo" [491]. Quanto ao segundo, a imagem de sua memória é significativa da relação que ela construiu com os novos fiéis: "Ele [Jerônimo Gueiros] estava constantemente em nossa casa e é como um filho para mim. Na verdade, fui eu quem ensinou o uso de uma concordância. Isso foi uma maravilha para ele que ele me manteve ocupada mesmo depois da meia-noite mostrando-lhe o uso disso"[492].

Por essa relação íntima e maternal, sem dúvida Dna Rena ensinava mais do que concordâncias de português aos crentes que frequentavam a casa dos Butlers. Segundo David Gueiros Vieira (2008, p. 262), Jerônimo Gueiros "nos três anos que estudou com D. Rena Butler, de 1895 a 1898, entre outras matérias, aprendeu o inglês". Alguma dessas outras matérias podem estar nesta lista que George Butler fez em 1901 sobre a formação de Jerônimo Gueiros, incluindo nela o tempo de estudos com sua esposa:

> Ele estudou seus livros duramente por cinco anos e conhece sua Bíblia extremamente bem. Seus estudos foram, em sua própria língua, aritmética, gramática, geografia e os Esboços de Teologia de Hodge. Ele traduz bem o inglês, conhece um pouco de grego, canta bem e atrai bem.[493]

Dessa forma, não só na sua casa, mas também na Igreja ela ocupava a posição de ensino ao lado do marido. O missionário Calvin Porter nos fala das multidões que iam ouvi-los aos domingos: "E então, vejo as multidões que vão no domingo para ouvir o Bispo Butler pregar, ou ver a Sra. Butler supervisionar uma escola dominical de mais de oitenta crianças, algumas

---

[491] "and Sr. Caetano's son was the first convert. This young man stood by me at the organ and led the choir for fifteen years, read the New Testament through with me and recited perfectly the Shorter Catechism." In: "Concerning Dr. George Butler's Work by Mrs Butler", s/d, p.1. Arquivo da Presbyterian Historical Society, RG 360, series III.

[492] "He [Jerônimo Gueiros] was constantly in our home and is like a son to me. In fact it was I who taught the use of a concordance. It was such a wonder to him that he kept me busy still after mid-night showing him the use of it". Carta de Rena Butler a David Gueiros, escrita de Charlotte, Carolina do Norte, em 2 de março de 1952. Arquivo de David Gueiros Vieira.

[493] "He has studied his books hard for five years, and knows his Bible exceedingly well. His studies have been, in his own language, arithmetic, grammar, geography and Hodge's Outlines of Theology. He translates English well, knows a little Greek, sings well and draws well". *The Missionary*, fevereiro de 1901, p. 70.

das quais estão nos seus sessenta anos. Isto faz bem ao coração de alguém"[494]. Muitas dessas "crianças de 60 anos" vinham para se tratarem com o Dr. Butler e eram hospedados em sua casa.

Em resumo, Dna. Rena regia uma casa sempre cheia de hóspedes, administrava o negócio de exportação das orquídeas, ensinava na Igreja e ainda criava os filhos, muitas vezes sozinha em virtude das longas ausências do marido em viagens missionárias e/ou de atendimentos médicos. Percebendo essa capacidade de se desdobrar, o missionário W. M. Thompson, ao descrever o trabalho desenvolvido por George Butler em Canhotinho, termina seu relato dedicando algumas linhas àquela que era um "exército em si mesma":

> Estas "Notas" não seriam completas se não fosse mencionar a nobre mulher que possibilita ao Dr. Butler dar atenção total ao seu trabalho, livrando-o de todos os problemas e preocupações possíveis. A Sra. Butler é um exército em si mesma. Estou certo de que não sei qual dos dois tem o maior coração – ambos são grandes o suficiente para tomar e ajudar toda humanidade pobre, doente, sofredora que vem a eles.[495]

Não é surpresa que os relatos dos missionários procuram exaltar estas funções exercidas por Dna. Rena: a maternal, a educadora, e a de retarguarda do marido, mas não revelem que ela teve um papel preponderante no estabelecimento da missão. A tônica desses relatos reforça um lugar considerado ideal para as mulheres, esposas de missionário. Todavia, é importante considerar que este modelo não se limitava ao universo privado, ele cumpria uma função pública para o processo civilizador empreendido pela missão, como comenta Paula Seiguer:

> Muitas vezes, considerou-se que a evangelização que os homens faziam através das palavras era acompanhada pela que suas esposas realizavam através de seus atos. Em um contexto em que civilizar e evangelizar eram quase indistinguíveis, as esposas apareciam como modelos de prática cristã, na sua construção de um lar cristão e de uma família cristã. Portanto, a missão feminina não foi realizada apenas para dentro da família, mas estendeu-se em sua influência para fora dela[496]. (SEIGUER, 2015, p. 23, tradução nossa)

---

[494] "And then just see the crowds that go on Sunday to hear Bishop Butler preach, or see Mrs. Butler superintending a Sunday school of over eighty children, some of whom are in their sixties. It does one's heart good". *The Missionary Survey*, agosto de 1916, p. 614.

[495] "These "Notes" would not be complete were I not to mention the noble woman who makes it possible for Dr. Butler to give his undivided attention to his work, saving him all the troubles and worries she possibly can. Mrs. Butler is a host in herself. I am sure I don't know which of the two has the biggest heart – both are big enough to take in and help all poor sick, sorrowing humanity that comes their way." *The Missionary Survey*, dezembro de 1913, p. 1117.

[496] "A menudo se consideraba que la evangelización que los hombres haciam a través de las palabras era acompañada por la que sus esposas realizaban a través de sus actos. En un contexto en donde civilizar y evangelizar eran casi indistiguibles, las esposas aparecían como modelos del acionar cristiano, en su cronstucion de um hogar

Com efeito, apesar de cumpridora dos papéis esperados, Dna Rena esteve para além dos limites ideológicos de "auxiliadora", pois sua iniciativa e trabalho possibilitaram não só a expressão do comportamento civilizado, mas a visibilização em ferro e concreto da fé protestante no espaço público urbano. Além do mais, por meio do sustento financeiro das construções e pela disponibilidade de um meio de vida para a nascente comunidade, contribuiu decisivamente para fidelizar pessoas à igreja.

Como vários recebiam os cuidados do casal, muitos se sentiam em dívida de gratidão para com eles. E, sem dúvida, era Dna. Rena a referência de proximidade e afeto; algo que, já de longa data, os brasileiros prezam muito em suas relações sociais. Não sem razão, frequentemente os testemunhos deixados se referem a ela como "Mãe Butler". Se a aliança de George Butler com as famílias de prestígio na região foi fundamental para a manutenção de seu trabalho médico-missionário, não se pode desconsiderar que a atenção, ensino e afetos dispendidos por "Mãe Butler" aos filhos dessas famílias, e mesmo, aos membros mais pobres dessa comunidade, foram – também no universo das atividades cotidianas – consolidando eficazmente os laços de fidelidade e dependência entre essas famílias.

4.3.2. O espaço público e a Igreja Católica em Canhotinho

Uma dessas demonstrações de afeto aos Butlers é narrada por Dna. Rena. Trata-se de uma recepção à família em 1901, em seu retorno depois das férias nos Estados Unidos. Ela começa falando um pouco da topografia da cidade e do percurso até sua residência: "Para chegar à casa, você deve escalar uma longa colina íngreme e passar por uma avenida de palmeiras[497].

Permita-me agora divagar um pouco. Ao longo da pesquisa, estive em Canhotinho algumas vezes, caminhei por suas ruas, fui à antiga estação da *Great Western* e passei dali ao Alto da Parasita. Enquanto caminhava, vi os montes em torno da cidade, a imaginação foi imediatamente transportada para as festividades que conheci narradas nas fontes históricas e pelos historiadores locais. Pensei sobre o que era uma festividade naquele pequeno espaço urbano, de uma pequena vila encravada entre montes sertanejos, que vi verdejantes na época de chuva e secos na estiagem, cortada por suas ruas estreitas e sinuosas, singrando o vale à beira

cristiano y una familia cristiana. Por lo tanto la misión femenina no se realizaba solo hacia el interior dela familia, sino que se extendia en su influencia hacia afuera de ella."

[497] "To get to the house you must climb a long steep hill and pass through na avenue of palms". *The Missionary Survey*, novembro de 1912, p. 56.

do Rio Canhoto e à margem da ferrovia. Foi impossível não recordar desta sequência narrativa de Dna. Rena:

> Antes que o trem chegasse a nossa estação, poderíamos ouvir os fogos de artifício. Um velho coronel disse que queria que fosse uma ocasião muito alegre, então ele deu vinte dólares apenas pelos foguetes. As crianças estavam terrivelmente assustadas com tanto barulho, mas não havia nada para fazer além de seguir a banda, e os foguetes e a multidão. Quando chegamos ao pé da colina, encontramos a forma como tudo estava decorado com bandeiras, sempre-vivas e bandeirolas, e arcos com amáveis palavras de boas-vindas feitas com flores. Grandes palmeiras foram plantadas em intervalos regulares para esticar os cabos das bandeiras.[498]

Há ainda algumas palmeiras no canteiro central da rua que atravessa o Alto da Parasita. Possivelmente, não são elas as testemunhas silenciosas desta recepção aos Butlers, mas certamente os montes e a materialidade do espaço público da cidade o são, dessa e de outras festas. Isto realmente chama atenção quando se lê a história de Canhotinho. Há sempre festividades públicas, em ocasiões consideradas por todos, ou por alguns, especiais: a chegada da primeira locomotiva (novembro de 1885); elevação da vila à categoria de cidade (maio de 1903); vitórias políticas (nestas o tamanho da festividade desejava transmitir aos adversários uma expressão do tamanho do poder e da legitimidade que o vencedor obteve).

Segundo os autores do livro *O Centenário da Independência em Canhotinho* – escrito para as festividades do ano de 1922 pelo pastor presbiteriano e ex-auxiliar de George Butler, Cícero Siqueira, em coautoria com Baptista de Almeida –, as festividades políticas, ou dos vitoriosos de ocasião, após lutas muitas vezes sangrentas, tomavam quase por completo a agenda de festividades cívicas da cidade: "No fervor de todas essas transmutações políticas, sempre ocorridas entre músicas, foguetes e discursos, passavam despercebidos as datas nacionais" (ALMEIDA e SIQUEIRA, 1922, p. 23).

A forma dessas festividades políticas parece em muito com a descrita na recepção aos Butlers. É o que se vê do trecho de um diário (na data de 3 de maio de 1903) extraído pelos autores de *O Centenário*..., descrevendo a recepção a um coronel que acabava de ascender ao poder municipal:

> As ruas estão enfeitadas de coqueiros e bandeiras. 3 coretos estão armados para receberem as bandas de musica; tudo se está preparando para a recepção do Cel. Jardim [...]. Chegou Manoel Jardim. Grande recepção. Houve jantares e muitos

[498] "Before the train reached our station we could hear the fireworks. One old colonel said he wanted it to be very joyful occasion, so he gave twenty dollars just for skyrockets. The children were awfully frightened at so much noise, but there was nothing to do but follow the band, and the rockets and the crowd. When we came to the foot of hill we found the way all decorated with flags, evergreens, and pennants, and archos with kind words of welcome made flowers. Large palm trees had been planted at regular intervals to stretch the cords for the flags". Ibid.

> discursos. Veio muita gente de S. João, Angelim e Palmeira. Houve muitos foguetes e passeata. A Lagôa Secca achava-se enfeitada de arcos de coqueiros. (apud ALMEIDA e SIQUEIRA, 1922, p. 20)

Além das disputas e festividades políticas serem bastante proeminentes no cotidiano e espaço público da cidade, a Igreja Católica teve também um papel importante no desenvolvimento e ocupação da cidade. Segundo o historiador do município, Costa Porto, na década de 1880, a "Povoação do Canhoto" alcançou autonomia eclesiástica, obtendo o "predicamento de freguesia", a partir de então: "Em vez de cerimônias religiosas espaçadas, a cargo de sacerdotes em visitas esporádicas, esta assistência espiritual permanente atrairia os fiéis das redondezas e com tanto mais vigor quanto, então, somente Garanhuns e São Bento gozavam" (PORTO, 1982, p. 35).

No ano de 1893, por meio da visita dos missionários Frei Cassiano, Frei Monsueto e Frei Samuel, possivelmente em Santas Missões, construiu-se um novo templo na cidade. Os Freis mobilizaram os canhotinhenses e "com menos de três meses, a nova igreja, que é a atual, achava-se construída e, na presença de cerca de 5.000 pessoas, era benta por frei Cassiano" (SILVA, 2014, p. 128).

A força da Igreja Católica em Canhotinho pode ser sentida pela principal festividade da cidade, iniciada no alvorecer do século XX e até hoje uma das maiores festas da cidade, "quer seja do ponto de vista religioso, quer quanto aos chamados festejos profanos" (SILVA, 2006, p.40): a Festa de São Sebastião, o padroeiro da cidade. Segundo o historiador local José David Silva, o festejo começou "devido a uma promessa feita pelos antigos devotos que, por causa de uma grande epidemia que se abateu sobre a cidade, tendo vitimado dezenas de pessoas e provocado mortes e fuga de muita gente em 1917. Epidemia de peste bubônica" (SILVA, 2006, p. 41).

Um acontecimento narrado nas fontes protestantes mostra o poder de mobilização da Igreja Católica em Canhotinho. Foi o que se deu em 1903, quando o Dr. Butler convidou o ex-padre Lino da Costa para pregar em Canhotinho. "O convite foi interpretado como um desafio à Igreja Católica, o que provocou séria inquietação especialmente das mulheres da Sociedade do Coração de Jesus" (MARTINS, 2007, p. 95). Acabou que ele não pode ir no dia previsto. No trem que ele deveria chegar estava o Rev. William Calvin Porter, indo para Garanhuns.

> Quando o trem apitou na estação, as mulheres avançaram à procura do herege. Os gritos que se ouviam eram: 'É este!'; 'Não, é este!'; 'Morte ao padre herege!'. E levaram Porter para fora do trem com o intuito de linchá-lo. Nas imediações, homens estavam preparados para agir em meio à confusão e matar também o Dr. Butler. (MARTINS, 2007, p. 95)

Embora George Butler e sua família fossem aos poucos granjeando certo prestígio e proteção, isso não impediu que outros agentes protestantes que chegassem ali sofressem hostilidades, nem que o próprio Butler continuasse a sofrer ameaças, principalmente quando os protestantes pareciam interessados em afrontar a Igreja Católica. Tudo isso reflete a forte presença do catolicismo na cidade desde o início do século.

Por fim, nessa caracterização do espaço público da cidade, vale destacar o papel e a importância comercial da cidade, principalmente após a inauguração da ferrovia em 1885. Falando sobre a década de 1890, Cícero Siqueira e Baptista de Almeida nos fornecem preciosas informações:

> Atravessava, portanto, Canhotinho, nessa época uma phase de prosperidade. Dada as vantagens de que era dotado, ia elle se desenvolvendo, como um empório comercial, pois só dentro da Cidade se contavam 23 casas de negocio, afóra 11 em Palmeira, 7 em Calçado, 3 em Jupy e 1 em Lagedo. Em todo o município já existiam 7 machinas de beneficiar algodão, e engenhos em numero superior a 47. Relativamente à instrução, era esta igualmente promissora, contando-se nesse tempo, 8 escolas no Município. (ALMEIDA e SIQUEIRA, 1922, p. 12)

Havia desde meados do século XIX uma feira aos domingos, na praça principal da cidade, em frente a Igreja Católica. Vendiam-se gêneros de primeira necessidade, produtos agrícolas, cereais; pequenos agricultores das circunvizinhanças vendiam sua produção e pequenos comerciantes das localidades ao redor vinham abastecerem-se. Enfim, podemos nos servir do trecho em que Costa Porto resume bem a dinâmica do espaço público em Canhotinho no início do século XX:

> Graças ao "trem de ferro", a Povoação da Volta [como era chamada, Canhotinho no início do XIX] começou a desenvolver-se a galope, constituindo-se, nas três primeiras décadas de 1900, centro de polarização da vida regional, empório da produção agropecuária das redondezas, que procurava os grandes mercados do tempo – Recife e Maceió – e, do mesmo passo, praça redistribuidora dos gêneros provenientes das capitais, multiplicando-se as casas de comercio – fazendas, secos e molhados, louças, cutelarias, padarias e lojas de todo gênero – ao lado de armazéns de compras em grosso – farinha, feijão, café, mamona, algodão, peles – intensa a vida social e religiosa – "santas missões", festas litúrgicas, com novenários ruidosos, notadamente as de Nossa Senhora da Conceição e São Sebastião – trepidação política agitadíssima, figurando entre os núcleos urbanos mais fervilhantes do Interior. (PORTO, 1982, p. 37)

É neste cenário, político, religioso e econômico fervilhante, que o George e Rena Butler irão estabelecer seus empreendimentos: a igreja protestante, a escola e o hospital, tudo isso teve como principal base financeira o trabalho de Dna. Rena com a exportação de orquídeas. Como

já dito, é no Alto da Parasita, nas terras do seu protetor, coronel Caetano Vidal dos Santos, que se estabelece e prospera este conjunto de empreendimentos da família Butler.

É importante assinalar que o morro chamado Alto da Parasita, nada mais é do que uma elevação localizada por trás da Igreja Católica. Essa posição geográfica das ações protestantes (templo, escola, hospital), próximas e acima da Igreja Católica, deve ter parecido bastante curiosa para a população do início do século XX e talvez sugestiva de uma pretensão protestante à superioridade do seu modelo de sociedade. Por isso, é preciso, examinar mais de perto os objetivos de cada uma dessas ações e sua manifestação arquitetônica no espaço público da cidade.

4.3.3. A escola

Além do negócio com a venda de orquídeas, o casal Butler iniciou uma escola em Canhotinho por volta de 1912. Almeida e Siqueira afirmam que à época haviam outras escolas no município[499], mas que estas observavam "ainda o velho método de ensino, sendo raras as escolas em que se não adote o estudo cantante" (1922, p. 42). Desta forma, a instalação de uma escola protestante certamente objetivava inserir novas práticas de ensino naquela sociedade a fim de distinguir-se da tradicional pedagogia católica[500].

Há poucas informações sobre o funcionamento desta escola fundada pelos Butlers. De início, soube que foi construída ao lado do templo da Igreja e que George Butler a deixou sobre o encargo de Cecília Rodrigues (VIEIRA, 2008, p. 185), uma professora que havia feito sua formação na Escola Americana em Recife, mais tarde chamado Colégio Evangélico Agnes Erskine, e que trabalhava no Colégio XV de Novembro de Garanhuns quando foi convidada por George Butler a mudar-se para Canhotinho e dirigir a escola ao lado da igreja (ALMEIDA, 2014, p. 350).[501]

---

[499] No início dos anos 1920, Almeida e Siqueira (1922, p. 42) registram a presença de escolas municipais em todos os distritos e, além destas, duas estaduais em Lagêdo e Glycerio. "Em todas ellas é grande a falta de objetos escolares, desde os moveis até os livros didáticos." Ao todo, havia 18 escolas em Canhotinho: "4 estaduaes, 10 municipaes, 3 parochiaes e 1 do comercio. Attinge a 900, na média, o número de alunos que as frequentam." Das três escolas paroquiais, segue os autores, havia a "Escola do Sexo Masculino" e a "Escola do Sexo Feminino" (católicas) e o "Collegio Evangelico" (certamente para ambos os sexos, outra inovação protestante). (ALMEIDA e SIQUEIRA, 1922, p. 60).

[500] Segundo Chamon (2005, p. 92) nas escolas presbiterianas "empregava-se o estudo silencioso e o método intuitivo de ensino, 'desenvolvidos durante longa experiência nas escolas públicas dos Estados Unidos'". Enquanto nas escolas públicas brasileiras mantinha-se o velho costume "de estudo em voz alta, de decoração excessiva, com pouco estímulo do pensamento" (FERREIRA apud CHAMON, 2005, p. 92)

[501] Segundo Almeida (2014, p. 350), o motivo que a levou a mudar-se para Canhotinho foi "uma violenta epidemia de bubônica" em Garanhuns. Como a epidemia em Garanhuns ocorreu no primeiro semestre de 1915, é provável

No decorrer da pesquisa, encontrei talvez a única fonte que trata mais detidamente da escola de Canhotinho. É um relato de George Butler sobre uma apresentação dos resultados obtidos ao final do ano letivo de 1914. Embora longo, o relato pode nos ser útil para desvendarmos o que significava essa escola no conjunto das ações do médico-missionário no interior pernambucano:

> Acabamos de terminar o ano lectivo e obtivemos resultados muito satisfatórios. Nos exercícios iniciados no maior salão da cidade, todos estavam presentes exceto o padre. Eu tomei a liberdade de convidá-lo porque eu sou o médico de sua família. Começamos os exercícios de abertura, dando uma demonstração ocular de como uma escola deveria começar o dia, ou seja, com uma oração, leitura das Escrituras e um canto de um animado hino patriótico espiritual. Em seguida, o entretenimento com todas as espécies de recitação, canção, drama, que uma cuidadosa professora e uma trabalhadora dedicada pôde elogiar, terminando com uma representação elaboradamente caracterizada de 16 nações modernas com suas bandeiras e hinos individuais. Quando a Ginástica Sueca terminou as pessoas estavam tão fascinadas que alguns deles disseram "Aquilo i [*sic*] Magica -"aquilo é mágica "- algo a temer, é claro. Toda a performance, juntamente com o exercício militar, uma característica do treinamento de nossos meninos, trouxe o nosso público a uma surpresa e entusiasmo tão maravilhosos que eles esqueceram por um tempo que somos "evangelistas" e os advogados se levantaram para nos fazer (muito apreciativos) discursos. O ponto máximo nesta ocasião foi que o comércio da cidade se fechou naquela hora a meu simples pedido, para que seus funcionários fossem autorizados a assistir os exercícios.[502]

De imediato, chama atenção o fato de George Butler fazer esta apresentação no "maior salão da cidade", convidar a todos e até pedir ao comércio que parasse suas atividades afim de assistir os "exercícios" da escola. Talvez, ele tenha exagerado de que o comércio da cidade tenha fechado suas portas. Mas o importante é que o objetivo que George Butler tinha em mente para o evento era o de apresentar a escola não somente aos protestantes, ou aos familiares dos estudantes, mas a toda a sociedade local, oferecendo "uma demonstração ocular" de como deve ser uma escola.

---

que por esta época, com a chegada da nova professora, de fato, o trabalho pedagógico tenha seguido mais de perto o modelo dos colégios presbiterianos.

[502] "We have just finished our school year and have obtained most satisfactory results. At our commencement exercises given in the largest hall of the town, everybody was present except the priest. I took the liberty of invite him because I am his family physician. We began the opening exercises by giving an ocular demonstration of how a school should begin the day, namely, with a prayer, reading of the Scripture, and a singing of a lively spiritual patriotic hymn. Then followed the entertainment with every species of recitation, song, drama, which a careful teacher and hard worker can commend, finishing with an elaborately costumed representation of 16 modern nations with their individual flags and anthems. When the Sweedish Calisthenics were over the people were so spell bound that some of them said "Aquilo i[*sic*] Magica – "that is magic" – something to be feared of course. The whole performance together with the military drill, a feature of our boys training, brought our audience up to such a delightful surprise and enthusiasm that they forgot for the time that we are "Evangelistas" and the lawyers rose up to make us (highly appreciative) speeches. The mark of high water on this occasion was that the commerce of the town closed at that hour at my simple request, that their clerks be allowed to attend exercises". *The Missionary Survey*, junho de 1915, p. 459.

Decorre desse objetivo as apresentações de como se deve começar o dia (com exercícios religiosos vinculados a atos cívicos-religiosos como cantar um "animado hino patriótico espiritual"), segue-se a parte artística com apresentações de poesias, música e uma encenação cívica com figurinos elaborados, representando 16 nações modernas com suas bandeiras e respectivos hinos. Por fim, demonstrações de Ginástica Sueca e exercícios militares. O que, segundo George Butler, empolgou demais a plateia a ponto de "esquecerem por um tempo que somos 'Evangelista'", principalmente os "advogados" da cidade com seus discursos "muito apreciativos".

Como interpretar esta escola? Creio que boa parte dessa tarefa pode ser elucidada na questão correlata: como interpretar este evento?

Segundo Antônio Gouvêa Mendonça (1995, p. 81) "a luta dos protestantes por um espaço religioso na sociedade brasileira desenrolou-se em três níveis: o polêmico, o educacional e o proselitista". Na visão da maioria dos missionários norte-americanos a educação seria a estratégia para solidificar o processo de conversão dos católicos ao protestantismo, por meio da transmissão dos valores e modelos de comportamento do *american way of life*. "O protestantismo constituía um 'modo de vida', e aceitá-lo nos seus princípios de crença implicava em mudança de padrões de cultura" (MENDONÇA, 1995, p. 96).

Mendonça diferencia dois tipos de ação educacional protestante: os colégios americanos e as escolas paroquiais. Os colégios atuavam no "plano ideológico" objetivando atingir "os altos escalões da sociedade"; eles foram o "veículo intencional" para o "transplante cultural" junto aos escalões dominantes da sociedade. Por sua vez, as escolas paroquiais atuavam no "nível instrumental", auxiliar do proselitismo e da manutenção do culto na camada inferior da população; isto é, elas deram o instrumental básico, a alfabetização, para que os fiéis analfabetos das camadas mais pobres pudessem participar dos atos litúrgicos, caracterizados pela leitura de textos sagrados, doutrinários e cânticos.[503]

Por sua vez, Peri Mesquida (1994, p. 138), num estudo centrado na história da educação realizada pela Igreja Metodista no sudeste do país, percebe não dois, mas...

[503] Embora os dois níveis pareçam complementares, Mendonça ressalva que "a evolução da história do protestantismo no Brasil irá mostrar que proselitismo e a educação compunham ideologias opostas no interior das missões" (1995, p. 96), certamente referindo-se ao conflito que se dará entre missionários estrangeiros e pastores nacionais quanto a destinação de recursos das Igrejas-mães norte-americanas para a "educação das elites" nos colégios versus a "educação dos filhos dos crentes" e dos novos pastores. Este conflito se iniciará, na Igreja presbiteriana ainda na década de 1890, mas terá suas versões também em outras denominações protestantes no Brasil do início do século XX.

> três instrumentos de intervenção pedagógica: a) as escolas paroquiais, dirigindo-se às camadas médias, médias inferiores e subalternas da sociedade; b) a escola dominical, ocupando-se da instrução religiosa dos membros da Igreja, constituía uma espécie de ensino informal de educação permanente; c) os colégios dedicavam-se particularmente à formação das elites.

Importa perceber que Mesquida retoma a classificação de "escolas paroquiais", presente em Mendonça, mas amplia a sua função para além do "nível instrumental", isto é, de auxiliar do proselitismo e da manutenção do culto pelo serviço de alfabetização dos fiéis. Para Mesquida há outras duas funções: a de centro de difusão do evangelho, recrutando membros para a denominação, por isso elas eram abertas à toda comunidade; e "servir como centros de formação e de seleção de pessoal para 'a Igreja e para a nação'" (1994, p. 140).

Quanto aos colégios, Mesquida aproxima-se da análise de Mendonça, porém vai mais ao detalhe da importância das diferenças nas práticas pedagógicas entre a educação protestante e a católica para afirmação de um projeto de conquista da cultura brasileira:

> Através do cotidiano dos colégios e da ação 'exemplar' dos missionários junto dos filhos dos 'fazendeiros e dos homens do progresso'... – filtrado pelos princípios do liberalismo, pela teologia do reavivamento e das ideologias do 'destino manifesto' que o caucionavam – tornou-se uma contra-ideologia de combate, dinâmica e eficaz (MESQUIDA, 1994, p. 154)

Assim, para Mesquida (1994, p. 155), os colégios são entendidos enquanto um instrumento de "confrontação direta e imediata à ideologia dominante informada pelo catolicismo", por isso eles deveriam utilizar de novas armas pedagógicas como forma de produzir o choque entre os dois modelos de educação, que representavam duas culturas distintas. O papel da educação protestante como produtora de uma confrontação e desafio ao catolicismo brasileiro é claramente exposto por Mesquida ao utilizar o fragmento abaixo dos historiadores batistas Cabtree e Mesquita:

> Nós os evangélicos, estamos plenamente convencidos da superioridade dos nossos ideais, mas o povo culto em geral não aceita o Evangelho antes de ficar convencido da superioridade da cultura evangélica. Afinal de contas, a evangelização no Brasil implica no conflito de dois sistemas (ou de duas civilizações: a católica e a evangélica) e o resultado dependerá da possibilidade de demonstrar a superioridade do cristianismo evangélico. Não será fácil no Brasil, onde a vantagem do treinamento de séculos está com os católicos. Os ideais, a maneira de pensar, as instituições políticas e domésticas, os costumes e hábitos sociais do povo, bem como a vida coletiva são influenciados e formados pela religião católica, e naturalmente resistem, até entre os próprios evangélicos, aos princípios de democracia e individualismo... É no campo da educação que o Evangelho produz os seus frutos seletos e superiores." (CABTREE e MESQUITA apud MESQUIDA, 1994, p. 155)

As práticas educacionais inovadoras eram utilizadas como signos distintivos em relação ao modelo católico de educação e, em última instância, uma expressão de um modelo de civilização distinto do católico. Assim, os elementos do cotidiano escolar nos colégios protestantes como plano de cursos, metodologia de ensino, utilização de um corpo docente tecnicamente capacitado, uma relação mais democrática entre alunos e mestres, ênfase no aprendizado da língua inglesa, bem como uma valorização do corpo no processo educativo eram armas na formação de um novo homem para uma nova civilização cristã. Segundo Mendonça, "um Reino de Deus na terra segundo os ideais norte-americanos que vinham na esteira de seu sistema econômico em plena expansão em fins do século passado" (MENDONÇA, 1995, p. 101)

Por sua vez, o historiador Vasni de Almeida (2015, p. 17), ao estudar a educação metodista no interior paulista na primeira metade do século XX, muda o foco das abordagens anteriores, centradas na "imposição de um projeto político, religiosos e educacional hegemônico", inserindo um novo aspecto na análise: a necessidade das escolas integrarem-se com as demandas das sociedades que as acolhiam, "fazendo dos princípios orientadores fundantes e dos interesses das sociedades abrangentes uma teia de interdependência cultural". De forma mais clara, "as escolas metodistas [...], num movimento pendular, desenvolviam um ensino que trazia sua identidade religiosa, ao mesmo tempo em que se abriam as expectativas dos que nelas procuravam à instrução" (ALMEIDA, 2015, p.251, 252).

Estas considerações nos permitem entender melhor o que ocorre no evento relatado por George Butler na cidade de Canhotinho. Inicialmente, pela localização e pela aparente simplicidade da construção da escola[504], pensei tratar-se de uma escola paroquial como definido por Mendonça (1995) e Mesquida (1994). Todavia o evento de encerramento do ano letivo e a iniciativa de George Butler em apresentar para todos os resultados e as atividades do cotidiano escolar, no maior salão da cidade, evidenciam o desejo do missionário de fazer conhecido o modelo educacional protestante como veículo de transmissão dos valores e padrões culturais considerados modernos, valores e padrões como liberalismo, o individualismo e a democracia identificados com a civilização cristã norte americana. Portanto, esta escola visava a uma função muito próxima a que Mendonça (1995) e Mesquida (1994) afirmam ser própria dos colégios protestantes: a do esforço pelo transplante cultural do *american way of life.*

Ademais, há um forte componente de distinção e confronto com a educação católica e o modelo católico de sociedade, na sequência dos ritos do evento, principalmente em três

[504] A imagem conhecida desta escola de Canhotinho está na capa do livro *A Bíblia e o Bisturi*, ver: figura 30.

aspectos: a criatividade e autonomia dos estudantes, o caráter cívico (ainda que imbricado ao religioso) e a valorização do disciplinamento do corpo; enquanto as escolas católicas, pautava-se na ideia de "autoridade do ensino" sem estímulos ao protagonismo e crítica dos alunos, não havia atividades físicas e o ensino religioso ocupava uma posição privilegiada.

Não sem razão, no evento descrito por George Butler, são os alunos que fazem as apresentações: recitam poesias, fazem dramatizações e os exercícios físicos. Os símbolos religiosos ganham uma conotação laica como o "espiritual hino patriótico" que é cantado no início do programa, ou mesmo são postos em segundo plano, como ocorre na dramatização de 16 nações modernas com seus hinos. Dessa forma, a educação protestante se apresenta como mais afeita ao ideal republicano de uma escola laica, valorizando símbolos do laicismo como bandeiras e hinos patrióticos.

Essa conjugação entre símbolos religiosos e laicos é, por um lado, expressão das influências que as escolas protestantes sofreram da sociedade brasileira, como bem observado por Vasni de Almeida, principalmente das elites liberais e das camadas médias emergentes que eram o público alvo dessas escolas:

> As práticas escolares protestantes, quase sempre dirigidas por missionários, refletiam a presença norte-americana no Brasil e ao mesmo tempo sofriam as influências do nacionalismo no campo cultural, político e educacional [...], para além de uma restrição das práticas sociais dos missionários ao projeto de hegemonia norte-americana no Brasil, suas posturas revelam uma integração ao processo de civilidade que perpassava por inúmeras instituições públicas e privadas que se propuseram a pensar o sentido de nacionalidade do país. (ALMEIDA, 2015, p. 55)

Ressalte-se, porém, como já discutido anteriormente, que a linguagem do laicismo serviu à luta protestante pela legitimidade e hegemonia no espaço público republicano, sem que o estabelecimento de um Estado laico fosse de fato um projeto político protestante, e sim uma estratégia simbólica para desalojar a Igreja Católica de sua posição de influência sobre a sociedade e o estado na nova ordem republicana. Assim, compreende-se esta aparente contradição da utilização e imbricação de símbolos laicos e religiosos pelo esforço simbólico dos protestantes de se mostrarem compatíveis e favoráveis à laicização do Estado durante as décadas iniciais da República.

Quanto aos exercícios físicos, Mesquida (1994, p. 159) mais uma vez nos auxilia: "A prática do atletismo, da ginástica, do esporte, era considerada parte da 'missão' porque o 'corpo é a morada do espírito'". O sistema de ginástica sueco foi introduzido no Brasil pelo Colégio Piracicabano em São Paulo. Não obtive maiores informações sobre esse sistema, mas certamente impressionou demasiadamente a plateia a ponto de considerarem como mágica e

provocar nos advogados[505] entusiasmados discursos a ponto de esquecerem, como disse Butler, que "nós somos 'Evangelistas'". Ou seja, uma parte da elite ilustrada da cidade assistia aos exercícios da escola e era simpática ao modelo americano de educação e sociedade, sem necessariamente querer a sua religião.

Por fim, vale destacar o fato de que George Butler estendeu o convite a todos, inclusive ao padre, por ele ser médico de sua família. Embora o padre não estivesse presente no evento, revela-se aqui um elemento importante nas relações de George Butler com a sociedade local: a acomodação das tensões entre protestantes e católicos que se havia obtido graças ao trabalho médico de Butler. Se mesmo diante do padre e de sua família, ele tinha certa liberdade de interlocução por ser o seu médico, podemos imaginar algo semelhante na sua relação com outras famílias católicas que apesar de não se converterem ao protestantismo, não estavam dispostas a colocarem obstáculos ao trabalho protestante na cidade, muito menos perseguiriam o missionário norte-americano, exatamente por ser ele também o médico a quem poderiam recorrer nas horas de vida ou morte.

Todavia, essa relativa acomodação e pacificação entre católicos e protestantes em Canhotinho deve ser considerada como uma conquista processual do médico-missionário, de quase vinte anos de trabalho no interior pernambucano, até chegar a este momento máximo. É assim que ele se refere, lembrando das tensões que, no passado, preenchiam sua percepção do cotidiano:

> Quantas milhares de vezes eu senti que eu estava sofrendo oposição meio secretamente por todos os poderes do inferno - percebido em olhares malignos, críticas, pequenas perseguições, ciúmes de classe. Por estes e todos os outros meios, nos opomos, mas agora olhe para mim que estamos chegando no topo.[506]

Este ponto culminante do seu trabalho manifestava-se em três aspectos: 1) George Butler tinha seu filho, Humphrey, trabalhando com ele no atendimento de pacientes vindos de três estados vizinhos, fazendo da medicina a base do sucesso da Igreja por meio de duas "simples regras […], servir a todos que vem e ganhar tantos quanto possível para a Igreja"[507]; 2) era o tempo também em que George Butler construía o novo templo da Igreja, mais amplo e

---

[505] Desde o início da República foi Canhotinho elevada a posição de comarca judiciária, recebendo Juiz de Direito da Comarca, Juiz Municipal, Promotor Público, Tabelião, Tribunal do Júri e certamente muitos advogados e rábulas. (ALMEIDA e SIQUEIRA, 1922, p. 10).

[506] "How many thousand times I have felt that I was being opposed half secretly by all the powers of the hell beneath – perceived in evil looks, criticism, petty persecutions, class jealousy. By these and every other means we are opposed but it now looks at me that we are coming out on top". Ibid.

[507] "simple rules [...], serve all that come and get as many as possible to Church". Ibid.

imponente; 3) e realizava o antigo sonho de construir um hospital. Era o auge da sua carreira missionária.

4.3.4. Os templos

O início dos trabalhos no interior Pernambucano foi em Garanhuns. Ali, segundo informa Dna. Rena, George Butler começou a construir um templo. A construção do templo presbiteriano de Garanhuns, nas fontes e na historiografia eclesiástica é geralmente atribuída ao ministro brasileiro, Martinho de Oliveira. É provável que tenha ocorrido algo muito parecido como em Recife, onde Butler tenha definido o local e começado a obra, mas devido sua transferência para outro campo missionário, deixou no seu lugar o pastor Martinho, e este a tenha finalizado.

Apesar da pouca relação entre George Butler e a forma arquitetônica que tomou o templo de Garanhuns, penso que é importante considerá-lo em virtude da localização geográfica escolhida. Ela parece-me significativa do desafio ao catolicismo proposto pelo protestantismo, e por George Butler como o líder daquele pequeno grupo religioso, quanto à sua legitimidade no espaço público. Algo que mais tarde também se manifestará nas suas construções em Canhotinho.

Desafio que tinha se manifestado em termos do discurso, do debate e da polêmica em Garanhuns, em 1895, com o Frei Celestino Pedávoli, e nos jornais nos meses seguintes. Quatro ou cinco anos depois, manifestava-se em pedra e cal na forma da edificação de um templo protestante no lado oposto à Catedral Católica, na principal praça da cidade. Em 1909, o missionário George Henderlite publica a foto abaixo e descreve os sentidos dados pelos agentes da evangelização protestante a essa configuração espacial entre as duas Igrejas concorrentes:

> Você verá escrito na frente da igreja: 'Egreja Evangelica', que significa Igreja Evangélica. Ela está em frente à praça principal, ou no lugar do mercado, da cidade. Na outra extremidade da praça, que é um paralelograma, fica a igreja Romana. Nos sábados, que é o dia do mercado, há de três a cinco mil pessoas das circunvizinhanças nesta praça comprando e vendendo. Entre as duas igrejas e os dois respectivos sistemas defendidos por elas. Nenhum desses milhares pode dizer agora, ou no julgamento, que ele não sabe o que é o evangelho. É o que eu chamo de uma cidade e bairro evangelizados.[508]

[508] "You will see written on the front of church: 'Egreja Evangelica', wich means Evangelical Church. It faces on the principal square, or market place, of the town. At the other end of the square, which is a parallelogram, stands the Romish church. On Saturdays, which is market day, there are from three to five thousand people from the

Figura 23: Igreja Presbiteriana de Garanhuns, 1909



Fonte: *The Missionary*, abr. 1909, p. 164

Chama atenção na foto (figura 23), além das inúmeras crianças, a referência ao 15 de novembro de 1889 na fachada da igreja, certamente afirmando a Proclamação da República como a base da existência (ao menos político-legal) do grupo que se reunia naquele templo protestante. Ademais sinaliza o protestantismo como religião de uma dupla lealdade espiritual, a Deus e a nação (representada pelo governo republicano), um molde ideal para a formação de cidadãos exemplares e correspondentes às necessidades do novo regime. Por último, o designativo "Egreja Evangelica", e não "Igreja Presbiteriana" ou "Templo Presbiteriano" é indicativo de que a identidade do grupo se firmava mais como oposição à "Igreja Romana" do que em referência à denominação norte-americana.

No discurso do missionário George Henderlite, a presença daquele templo, com sua localização como contraponto geográfico à Igreja Católica, e as designações da sua fachada expressavam bem o anúncio do evangelho para os milhares que enchiam aquela praça, vindos de todas as localidades vizinhas a fim de negociarem na feira de todos os sábados. Mas, sobretudo, um anúncio da distinção "entre as duas igrejas e os dois sistemas respectivos defendidos por elas."

surrounding country in this square buying and selling. Between the two churches and the two respective systems they stand. Not one of these thousands can say now, or at the judgment, that he does not know what the gospel is. This is what I call an evangelized town and neighborhood". *The Missionary*, abril de 1909, p.164,165.

Nesse sentido, ainda que em termos arquitetônicos, a simplicidade do edifício não produza, em si, nenhum impacto, ou desafio à hegemonia da Igreja Católica, é a posição da "Egreja Evangélica", no lado oposto à Matriz Católica, que provocaria a percepção de que não se trata apenas de duas religiões concorrentes mais de dois modelos de sociedade antagônicos. O evangélico fundado nas características de homem e sociedade que o novo regime republicano requeria, enquanto o católico fundava-se num sistema que entrava em descompasso com a República. Dessa forma, o templo evangélico se posicionava como um desafio simbólico à hegemonia católica sobre o espaço público pelo fato dos seus agentes crerem, e se esforçarem por fazer crer, que o protestantismo teria as melhores armas para moldar a nova sociedade, uma sociedade compatível com os princípios republicanos.

Esse desafio à hegemonia católica sobre o espaço público me parece ser uma concepção subjacente às construções de George Butler também em Canhotinho. Uma tríplice ação que se colocava como conhecedora dos problemas do povo e das soluções que somente os protestantes poderiam oferecer: a superação da "ignorância e superstição" pela educação, a regeneração do corpo pelo assistencialismo médico e a redenção da alma pela religião. "Educar, curar, salvar", na feliz expressão de Ester Fraga Nascimento (2007). Dessa forma, o protestantismo apresentava-se aos agentes públicos como possuindo melhores condições para atuar ao lado do estado republicano na superação das mazelas nacionais e construção de uma nova sociedade e cultura brasileiras.

A construção de um templo em Canhotinho foi uma necessidade que surgiu desde o início da chegada da família Butler à cidade. Em maio de 1899, apenas dois anos após o início daquela missão, já se inaugurava o primeiro templo em Canhotinho. Um artigo de Rebecca Morrisette da Camara descreve o processo de construção:

> O 4 de maio foi uma ocasião de grande alegria para os Butlers e cristãos de Canhotinho; a nova igreja, toda terminada e mobiliada, foi dedicada a Deus [...]. Esta é a primeira igreja a ser construída no interior do norte do Brasil. O Dr. Butler ganhou o dinheiro gasto no edifício por meio da venda de orquídeas [...]. Os crentes que são carpinteiros e pedreiros deram certos dias de trabalho, e um velho coronel deu um pouco de madeira para o teto e bancos. É uma igreja do interior muito agradável e completa com lâmpadas e órgão doce [...]. A maioria dessas pessoas é extremamente atingida pela pobreza. Teria levado anos para construir esta igreja pelas ofertas de dinheiro.[509]

[509] "The 4th of May was an occasion of great joy to the Butlers and Christians of Canhotinho; the new church, all finished and furnished, was dedicated to God [...]. This is the first church to be built in the interior of North Brazil. Dr. Butler earned the money expend on the building by the sale of orchids […]. Believers who are carpenters and masons gave certain days of labor, and an old colonel gave some wood for ceiling and benches. It is a very nice

No ano seguinte, em agosto de 1900, o missionário George Henderlite, em suas primeiras incursões pelo interior pernambucano, descreve o trabalho do casal Butler em Canhotinho e a nova igreja construída:

> Há mais uma congregação que visitei. Está na cidade de Canhotinho, onde o Dr. Butler agora vive e, como Garanhuns, está se tornando o centro de várias congregações menores. A igreja foi regularmente organizada há alguns dias e tem setenta ou oitenta membros. Eles têm um belo edifício da igreja com uma torre. Uma grande parte do dinheiro veio da venda de orquídeas.[510]

Como se vê, já havia um "belo edifício da igreja com uma torre", ou seja, uma construção com aparência de templo. Esta é a "Igreja das Orquídeas" em homenagem a Dna. Rena. O segundo templo, na verdade, será uma reforma deste.

Então, no Alto da Parasita, logo nos primeiros anos, os Butlers iniciam as suas construções. Em 1908, além da igreja, havia a sua casa, uma farmácia e uma "casa para os doentes"[511]. Em 1915, inaugurava-se o novo templo, com duas torres, e já se construía o hospital que se chamará Enoch's Hospital. Ao lado da igreja, por esse tempo, já funcionava a escola. Dessa forma, o Alto da Parasita tornava-se uma fortaleza protestante encravada na fervilhante Canhotinho.

O templo (re)inaugurado em julho 1915 foi dedicado à memória de Né Vilella. Como vimos no primeiro capítulo, a cerimônia de dedicação do templo transmutou-se num rito fúnebre, no qual se deu um novo sepultamento da ossada daquele que havia morrido num atentado desferido contra George Butler. O templo, portanto, foi erigido como um monumento à memória de Né Vilella e – este foi meu argumento – indiretamente, à memória do próprio Butler.

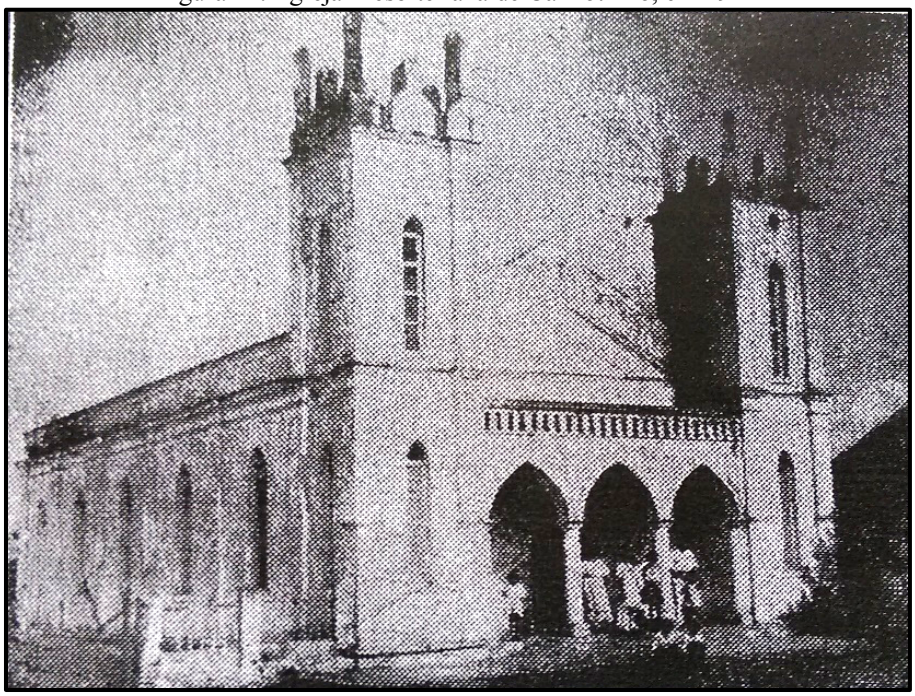
---

country church, and complete with lamps and sweet organ […]. Most of these people are extremely poverty stricken. It would have taken them years to build such a church by offerings of money". *The Missionary*, agosto de 1899, p. 360.

[510] "There is one more congregation that I visited. It is in the town of Canhotinho, where Dr. Butler now lives, and, like Garanhuns, is becoming the center of a number of smaller congregations. The church was regularly organized a few days ago, and has seventy or eighty members. They have a nice church building with a tower. A large part of the money came from the sale of orchids…" Acts of the Apostles in Brazil. *The Missionary*, agosto de 1900, p. 360.

[511] "Dr. Butler's twenty-fifth Aniversary". *The Missionary*, agosto de 1908, p. 390

Figura 24: Igreja Presbiteriana de Canhotinho, em 1922



Fonte: Almeida e Siqueira, 1922, p. 24

É importante retomar isto para entender por que a construção daquele templo, com suas "duas majestosas torres" era o "orgulho de seus últimos dias"[512]. As imagens da igreja, como na figura 24, nos transmitem bem a impressão daquilo que os biógrafos chamaram de "fortaleza protestante". Este edifício imponente, com duas largas e altas torres, em meio a uma modesta cidade do interior, é o que melhor nos dá a impressão de estarmos diante de um castelo.

Um dos filhos de Cícero Siqueira, Cleantho Siqueira, enviou um depoimento aos historiadores da PCUS (Presbyterian Church in the United States) em 1962. Nele, suspira pela lembrança de como a arquitetura daquela igreja o havia impressionado: "Como eu admirava as duas torres daquela Igreja!"[513] Agora, imagine esse castelo instalado em um morro, onde ao pé da colina fica o centro da cidade e a Igreja Católica. Essa topografia de Canhotinho contribuiu em muito para visibilizar a igreja protestante para a população da cidade e ainda, simbolicamente, colocá-la numa posição de maior força do que a Igreja Católica.

Essa percepção da força do protestantismo em Canhotinho não era mero sentimento que a geografia e a arquitetura induziam aos seus observadores contemporâneos. É interessante perceber que é justamente após a inauguração do novo templo de Canhotinho que a Igreja Católica irá intensificar a administração eclesiástica na região. Em agosto de 1918 é criada a

[512] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919. p. 1.
[513] "How I admired the two turrets of that Church!" Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4. Acervo PHS

diocese de Garanhuns (juntamente com Pesqueira e Floresta), sendo desmembrada da de Olinda e Recife.

A presença do bispado indica uma tentativa de frear o avanço protestante na região, onde havia o Colégio XV de Novembro da Igreja Presbiteriana de Garanhuns e em Canhotinho, a maior igreja protestante do norte do Brasil (de Alagoas ao Amazonas)[514]. Além do mais, possuía o Dr. Butler a capacidade de atrair milhares de enfermos peregrinos para sua clínica e hospital.

A preocupação com o protestantismo no início do século XX parece consolidada na memória dos agentes do catolicismo na região como o principal motivo para essa reorganização da presença da Igreja Católica em Pernambuco. Foi dessa forma que me respondeu um dos clérigos responsáveis pelo arquivo da diocese de Garanhuns[515] (também um historiador da Igreja Católica na região), quando lhe perguntei sobre os motivos da criação do bispado:

> Foi devido a expansão do protestantismo que era muito forte aqui na região de Canhotinho e aqui em Garanhuns, através de um missionário americano, Dr. George Butler... em Canhotinho ele construiu um hospital, uma escola e a igreja. Ali ele clinicava e não cobrava nada, e vinha gente do Nordeste todo para receber os serviços médicos. Se falava..., inicialmente a sede deveria ser Palmares, mas depois... devido esse avanço do protestantismo, aí ficou Garanhuns.

George Butler parecia incansável em construir prédios. Relatando sobre a inauguração da nova igreja de Canhotinho, o seu companheiro de missão Calvin Porter diz: "Mas o Dr. Butler não limitou seu dom arquitetônico apenas ao edifício da igreja. Quando eu estava lá, as paredes do novo hospital estavam levantadas e parte do telhado estava posto"[516]. Sem dúvida, o ativismo como construtor de templos e edifícios levou os colegas missionários a verem no médico-missionário alguém com o "dom de arquiteto". Mas não era apenas levantar muros e cobrir edifícios, havia um planejamento técnico da obra, atendendo aos objetivos a que ela se destinava.

Nesse ponto, é o testemunho de David Gueiros Vieira (2008, p.184) que vem nos auxiliar quanto as inovações arquitetônicas trazidas por Butler em suas construções:

> A Igreja tem uma concha acústica por trás do púlpito – "invenção do dr. Butler", assim se falava em Canhotinho. Essa concha serve para aumentar o volume da voz do pregador, permitindo a todos ouvir o que se fala no púlpito, mesmo em voz baixa. Um deslumbramento, para aquela época, o hospital tinha quatro grandes colunas jônicas,

[514] *Puritano*, 5 de junho de 1919, p. 8
[515] Entrevista concedida pelo Mons. Alexandre Castanha em 12 dezembro de 2016.
[516] "But Dr. Butler has not limited his architectural gift to church building alone. When I was there the walls of the new hospital were up and part of the roof was on". *The Missionary Survey*, agosto de 1916, p. 614.

> fazendo lembrar em muito a arquitetura colonial do Sul dos Estados Unidos [...]. Outro deslumbramento: na parte posterior do hospital, foi construída uma grande cisterna, com capacidade de armazenamento de várias dezenas de milhares de litros d'agua, captados pelo telhado do edifício, na época das chuvas. Isto era algo inédito para aquela região, onde a água disponível sempre vinha do rio em latas, transportadas em cangalhas nas costas de burros.

Entre os templos das Igrejas de São Luís, Recife, Garanhuns e Canhotinho, que foram construídos ou iniciados por George Butler, há pontos coincidentes que devem ser destacados: Em São Luís, Recife e Garanhuns, Butler buscou áreas da cidade de grande movimentação, preferiu terrenos em esquinas, em frente a praças comerciais ou de grande circulação de trabalhadores e mercadorias (em Canhotinho, embora a igreja não estivesse na principal praça comercial da cidade, estava muito próxima dela). Os templos de São Luís, Recife e Canhotinho tem em comum as janelas ogivais, grandes e largas que facilitam a penetração da luz solar objetivando oferecer aquela sensação de alegria e conforto próprio do estilo gótico, em contraste com os templos barrocos do catolicismo brasileiro, principalmente no Nordeste, onde esses exemplares têm mais riqueza interior nos altares de ouro e nas imagens bem esculpidas, mas são internamente escuros[517]. Em Recife e Canhotinho, a presença das altas torres é devida – além das concepções religiosas e dos valores estéticos da forma exterior de templo –, possivelmente, à expansão de um desejo que lhe foi tolhido na construção do templo de São Luís pela legislação imperial.

Por todas essas construções de templos em diferentes cidades, e por suas características que descrevemos aqui, creio que é possível interpretar no "texto arquitetônico", como diria Abumanssur (2004, p.14), algo da personalidade do homem que o produziu. Não que George Butler tenha construído sozinho tais edificações, mas sem dúvida, enquanto ele esteve à frente dessas construções, imprimiu algo de suas concepções, objetivos e valores.

O que mais se destaca, a meu ver, é o objetivo de fazer dos edifícios uma mensagem de desafio à influência da Igreja Católica sobre o espaço público. Nos templos e edifícios de George Butler produz-se, em pedra e cal, uma retórica da diferença e da superioridade protestante, especialmente em relação ao catolicismo, dirigida a uma sociedade e a um Estado que debatem e anseiam sobre um ideal de modernidade, de República e sobre os caminhos que o país deve seguir.

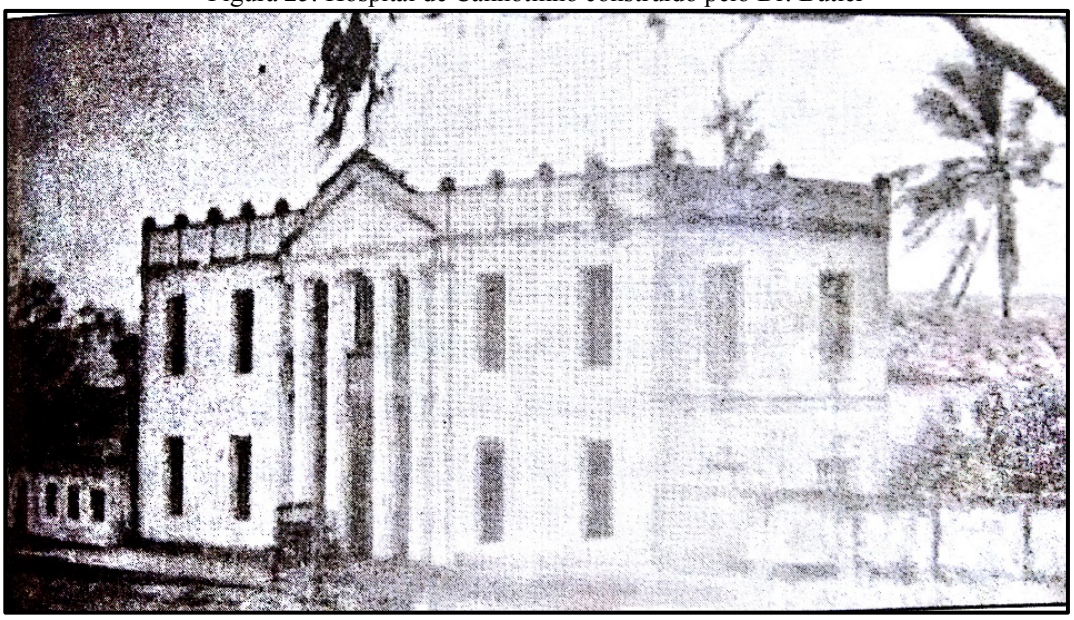
---

[517] GARCEZ, Benedito Novaes. Os Templos Protestantes no Brasil. *O Estandarte,* 31 de outubro de 1951. p. 3.

4.3.5. O Hospital

Como bem lembra David Gueiros, a construção do hospital foi um "deslumbramento" para Canhotinho. Um prédio com dois pisos, fachada em estilo neoclássico, com quatro colunas jônicas, frontão, um pórtico de entrada, sacada (figura 25). A beleza e a suntuosidade da fachada do hospital contrastam com a paisagem e as construções singelas do seu entorno. "Por dentro o mesmo era dividido em duas alas, ao redor de um jardim central. Uma grande cozinha e uma sala de refeições eram localizadas na parte dos fundos, completando o quadrângulo do edifício" (VIEIRA, 2008, p. 184).

Figura 25: Hospital de Canhotinho construído pelo Dr. Butler



Fonte: Vieira, 2008, p.183

Figura 26: Circulação de pessoas à frente do Hospital



Fonte: Almeida e Siqueira, 1922, p. 24

As duas alas eram compostas por quartos separados, como apartamentos. As muitas e grandes janelas da fachada, além do jardim central entre as alas nos permitem perceber a intenção de seu construtor em oferecer ventilação e luminosidade ao ambiente. Pelo tamanho dos quartos e registros em alguns depoimentos, eram quartos para duas ou três pessoas, separados uns dos outros, possivelmente pelo maior cuidado na transmissão de doenças tropicais contagiosas que "grassavam" na região como a febre amarela.

Figura 27: Interior do hospital antes e depois da reforma



Fonte: Rogério Veras, 2015, 2016

A arquitetura desse hospital não está dentro da estrutura pavilhonar que era adotada na Europa ao longo do século XIX, baseada numa concepção de contágio pelo ar, justificando a doção de pavilhões de isolamento entre diferentes tipos de doença. "As descobertas de Pasteur, na segunda metade do século XIX, revolucionaram os conhecimentos sobre a transmissibilidade das doenças, com a construção da idéia do agente etiológico, o micróbio" (SANGLARD e COSTA, 2004, p. 123). Somente por volta de 1900, começa a haver uma maior implicação do avanço desse conhecimento nas construções hospitalares. A principal consequência foi que "o hospital passou a não representar mais aquele lugar de foco de doença e que precisava ser isolado da cidade" (SANGLARD e COSTA, 2004, p. 123).

> Bastava que houvesse preocupação com uma enfermaria asséptica, não muito grande, com oito, dez, ou 16 leitos, bem ventilada e com boa iluminação, separando-se os doentes às vezes apenas com simples móveis em vidro ou pano, para que controlasse o contágio – que agora se acreditava se dar pelo contato entre os pacientes. (SANGLARD e COSTA, 2004, p. 124)

Foram nos Estados Unidos por volta de 1900 que surgiram os hospitais em bloco vertical, acima de cinco pavimentos. Sanglard e Costa (2004, p. 126) nos apresentam melhor esse modelo norte-americano:

> Segundo a concepção norte-americana, um hospital geral moderno precisava ter, além das enfermarias com pequeno número de leitos (de oito a 16), quartos anexos para no máximo duas pessoas (casos especiais) e quartos individuais (se houver pagantes); e anexos às enfermarias suficientemente amplos e bem distribuídos, para o bom funcionamento da enfermagem.

Certamente, George Butler foi mais influenciado pelo modelo norte-americano de construção dos hospitais, que seria mais próximo dessas novas concepções da microbiologia, e não só porque construiu seu hospital junto ao centro da cidade: a construção num único bloco de dois pavimentos e a existência de quartos para dois ou três leitos indicam que ele estava ciente dos novos modelos de construção hospitalar que se multiplicaram nos Estados Unidos nas primeiras décadas do século XX[518]. Além do mais, eles representavam um custo menor do que o antigo modelo pavilhonar, com a compra de terrenos menores e a construção de um único bloco em pavimentos; o que no caso do nosso personagem foi de fundamental importância quando sabemos que os recursos para a construção do hospital foram escassos e obtidos por meio de doações de particulares.

Construído em 1916, o hospital de Canhotinho, o Enoch's Hospital (como George Butler o chamou), era o único hospital na região do sertão de Pernambuco, Paraíba e Alagoas – os três estados sempre referidos nas fontes –, mas muitos pacientes vinham de ainda mais longe, como do Maranhão, Ceará e da Bahia. As imagens (figura 26), mostram como o hospital dinamizou a circulação de pessoas no Alto da Parasita, tornando-o um outro centro urbano – um "centro protestante" (VIEIRA, 2008, p. 182).

Segundo David Gueiros Vieira (2008, p. 182), "o Alto da Parasita é ainda hoje a área mais interessante e civilizada daquela cidade. Naquela época, a mesma tornou-se uma pequena espécie de 'bairro de luxo', onde as famílias mais abastadas construíram suas casas". Havia ali, além da igreja, escola e hospital, as casas da família Gueiros e Vidal e um Hotel de Clarindo Gueiros para hospedar os pacientes do Dr. Butler.

A proximidade de moradia e da fé entre algumas dessas famílias possibilitou o estreitamento dos laços pessoais, resultando em relações de parentesco. "Algumas das famílias locais – Vidal, Reinaux, Victalino, Costa e Canuto – tronar-se-iam evangélicas. Incorporadas à

[518] "Entre os anos de 1900 e 1926, segundo Cardoso, foram construídos nos Estados Unidos cerca de 6.700 hospitais, ultrapassando em muito o número de unidades europeias". (SANGLARD e COSTA, 2004, p. 124)

Igreja Presbiteriana, passariam a formar uma endogamia grupal protestante, à qual se juntariam os Gueiros, e os Leites" (VIEIRA, 2008, p.176). De fato, verifiquei que ocorreu vários casamentos entre os filhos dessas famílias de protestantes, alguns entre os filhos e filhas dos chefes locais e os filhos e filhas dos missionários protestantes. Este foi o caso do filho do missionário W. M. Thompson, Franklin Thompson, que se casou com uma das filhas do pastor Antônio Gueiros, Ruth Furtado Gueiros.

Todo esse cenário nos permite pensar o Alto da Parasita como uma expressão material, encravada no espaço público de uma cidade do interior pernambucano, daquilo que o historiador Lyndon Santos chamou de "ilhas de sentidos". O conceito de "ilhas de sentido" é útil para designar o conjunto de práticas e instituições como os jornais evangélicos, as editoras, as sociedades bíblicas e organizações ecumênicas (por não se restringir a uma denominação evangélica), as escolas, as obras de assistência social como os hospitais, que ao lado das comunidades locais "incorporaram posturas, discursos, práticas e visões de mundo. Eram ambientes demarcados em suas fronteiras, estabelecendo diferenças nítidas entre o ser evangélico e os que não eram evangélicos" (SANTOS, 2006, p. 169).

Entendo que Lyndon Santos constrói a ideia das "ilhas de sentido" para descrever um duplo esforço simbólico que os protestantes realizaram enquanto minoria religiosa: preservar sua identidade e, ao mesmo tempo, equiparar sua importância social e cultural com a Igreja Católica através de instituições que "lhes garantissem lugares e posições de influência, representatividade e visibilidade" (SANTOS, 2006, p. 168).

Nesse sentido, o Alto da Parasita, com suas instituições protestantes, os empreendimentos econômicos dos Butlers e as relações sociais marcadas pelas alianças entre o missionário George Butler (ao lado dos demais missionários protestantes) com os chefes políticos locais, constituiu-se em uma "ilha de sentido", garantindo visibilidade à importância social do protestantismo para a região, bem como contribuindo para construir uma expressão da identidade religiosa, do ser protestante naquela localidade.

4.4. A MEMÓRIA DAS EDIFICAÇÕES

Em julho de 1892, W. M. Thompson descreve a cerimônia de despedida da família Butler do Maranhão e cita a dedicatória posta numa Bílbia presenteada ao missionário George Butler. Em um trecho, conta-se o episódio da construção do templo em São Luís: "Devido à sua ardente fé e esforço incansável, foi erguida uma cômoda capela, com um custo de U$ 4.500 ao lado de incontável abnegação, auto-sacrifício e trabalho conhecido só para si, sua esposa e

seu Deus"[519]. Um homem de fé, incansável, abnegado, e disposto a se sacrificar em prol do "próximo", do "pobre" e do "evangelho", são estas qualificações que irão acompanhar a forma que George Butler procurará se apresentar ao mundo, e a forma como os seus companheiros de missão constantemente o (re)apresentarão aos leitores de seus relatórios. E neste esforço de representação da identidade de George Butler, as suas obras, os edifícios que construiu, falam por ele, ou melhor, falam dele.

Com sua morte em 27 de maio de 1919, cedo começa o esforço de consagração da memória de George Butler e cedo, também, suas construções são tomadas como discursos sobre sua vida. As primeiras homenagens póstumas dão destaque as suas obras, especialmente as de cal e pedra: "Três edifícios fallam eloquentemente do seu espirito empreendedor e bemfazejo: uma Egreja, um collegio e um hospital". Isto é o que diz o companheiro de clínica e igreja em Canhotinho, Cícero Siqueira, na edição do *Norte Evangélico* em homenagem ao médico e missionário recém-falecido. E segue o autor do artigo contando da construção da igreja em Canhotinho, das lembranças da construção no Maranhão, de cada edifício do Alto da Parasita que Butler havia legado e conclui: "Em synthese transformou o recanto em que morava em uma fortaleza inexpugnável contra o poder do mal."[520]

Na mesma edição de homenagem, para Antônio Texeira Gueiros – à época pastor da Igreja Presbiteriana de São Luís, "o primeiro marco duradoiro, na erecção do primeiro edifício dedicado à pregação do Evangelho" – George Butler "morreu, na linguagem humana, mas a sua obra não morreu: permanece. [...] Permanece em cada igreja que organizou. Permanece em cada templo que construiu ou em cada um para cuja construção contribuiu"[521]. Se Butler fez de sua vida uma obra, suas obras falam de sua vida. Consequentemente, cedo sentiu-se a necessidade de preservar sua memória por meio da preservação dos seus edifícios.

Certamente, o fato do Dr. Butler "descansar entre suas obras" foi um lembrente sempre presente, tanto para a Igreja Presbiteriana no Brasil quanto nos Estados Unidos, de que algo deveria ser feito com o legado deixado por ele. As primeiras iniciativas surgiram ainda quando o seu filho, o Dr. Humphrey Butler, atendia no hospital.

É novamente o historiador David Gueiros que nos conta sobre a ideia de transformar a escola ao lado da igreja em uma instituição em memória do Dr. Butler:

---

[519] "Due to his ardent faith and unwearied exertion there was erected a commodious chapel, at a cost, of $4,500,00, besides anamount self-denial, self-sacrifice, and labor know only to himself, his wife and his God." *The Missionary*, julho de 1892, p. 274.
[520] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 1
[521] Ibid, p. 4

> em 1919, a Missão Presbiteriana do Norte do Brasil decidiu, em memória do mesmo – assim foi anunciado no jornal Norte Evangélico, de 18 de dezembro de 1919 – transformar sua pequena escola paroquial em um grande trabalho educacional: o Instituto Industrial "Dr. George W. Butler". Esta seria uma instituição educacional, dividida em três cursos: Primário (4 anos), Secundário (3 anos) e Superior (4 anos). Foi decidido que não seria uma escola "puramente literária", mas "prática", preparando os alunos para "o mundo moderno e industrial". (VIEIRA, 2008, p 185)

David Gueiros ainda informa que o diretor seria o missionário W.M. Thompson, que as aulas começariam em março de 1920, mas, sem saber porque, a ideia "não vingou" (VIEIRA, 2008, p. 186). Encontrei nas atas do Presbitério de Pernambuco, talvez, um caminho para essa resposta.

As Atas do Presbitério de Pernambuco, no início de 1920, mostram o seguimento da proposta. Em 09 de janeiro: "O presbytero Francisco Gueiros apresentou o relatório da Egreja de Canhotinho pedindo a solidariedade do Presbyterio para a obra de fundação do instituto George Butler prestes a inaugurar-se naquelle lugar"[522]. Quatro dias depois, o presbitério resolve pedir auxílio à Missão ao Norte do Brasil, o braço missionário do Comitê de Nashville para o norte do país (uma evidência de que a Missão não estava tão engajada na proposta como afirmado por David Gueiros): "Foi aprovada, depois de largamente discutida, a seguinte proposta: 'Proponho que este Presbyterio peça à Missão Extrangeira para crear um Instituto Educativo e Industrial, provisoriamente, até que o tempo demonstre se deve permanecer alli ou não, sem que a fundação do referido Instituto prejudique o trabalho evangelico em Garanhuns.'"[523]

Não tardou muito, a Missão, ou seja, os missionários norte-americanos presentes naquela reunião, já no dia seguinte, 14 de janeiro, responderam ao Presbitério demonstrando as dificuldades que se dariam em conseguir recursos nos Estados Unidos para tal instituto:

> A Missão julga que não é possível iniciar a proposta da escola este anno devido a esta razão: O "Committee nos Estados Unidos ainda não aprovou este plano, nem votou verba para tal fim, de maneira que a Missão local não pode agir sem, em primeiro lugar, appresentar o alludido plano ao "Committee" e esperar o seu mando. Pois, a iniciar um novo trabalho missionário sem a approvação do "Committe" e sem verbas para sustental-o, seria diminuir as verbas votadas já para o trabalho iniciado.[524]

Dessa forma, sem recursos vindos do Comitê de Nashville para aquele ano, o Instituto George Butler acabou não funcionando e a proposta, parece, caiu no esquecimento. A escola continuou funcionando ao lado da igreja, ambas sob a direção de Cícero e Cecília Siqueira, e o

[522] Livro de Actas do Presbyterio de Pernambuco, vol. IV. 1920-1930. p.3 (verso).
[523] Ibid, p. 6 (verso)
[524] Ibid. p. 10.

hospital, sobreviveu até 1922, quando ocorre a morte de Humphrey Butler. Uma década depois, alguns pastores e missionários norte-americanos em visita à Igreja de Canhotinho, ficam admirados com as construções de George Butler, principalmente o hospital. Escrevem artigos e publicam nos periódicos do Comitê de Nashville sobre a grandeza dessa obra e solicitam aos médicos membros da PCUS a se oferecerem para continuar a obra de George Butler no sertão do Nordeste do Brasil.

Era chegada a época em que as duas Igrejas Presbiterianas dos Estados Unidos passaram a investir em missões médicas nos sertões do Brasil, construindo hospitais e/ou ambulatórios ao lado dos templos, e muitas vezes também colégios, como aconteceu em Goiás, Mato Grosso e na Bahia. A tríplice missão que George Butler tinha iniciado em Canhotinho nos anos de 1910, praticamente sem apoio de sua instituição, tonava-se a estratégia fundamental, com amplo apoio estrutural das Igrejas norte-americanas nas décadas de 1920-1930. Era necessário recuperar o espaço perdido junto ao Estado com a prestação de serviços de assistência social, razão pela qual havia se justificado a retomada dos privilégios legais da Igreja Católica junto ao governo Vargas, na década de 1930.

Observando, esse desenvolvimento histórico, do ponto privilegiado do presente, a perspectiva que temos é de que George Butler viveu fora do melhor tempo para realizar seus sonhos; no mínimo teria menos obstáculos em conseguir recursos institucionais diante de uma configuração sócio-política das relações entre o Estado e a religião que requeria aos protestantes mostrarem sua utilidade na prestação de serviços públicos. Principalmente, os que o Estado tinha enormes dificuldades em realizar, como educação e saúde nos recônditos do país.

Como vimos, enquanto George Butler esteve vivo não conseguiu apoio logístico e financeiro de sua instituição nos Estados Unidos. E, após sua morte, quando surgiu a conjuntura mais favorável, mesmo com os insistentes apelos, faltou material humano para assumir o hospital em Canhotinho. Com a morte de Humphrey Butler em 1922, o hospital ficou abandonado. Três décadas depois, o cenário já era desolador. O jornalista Pelópidas Soares em visita a Canhotinho conta o que viu:

> A sua obra está se deteriorando. Nada foi conservado, exceto o templo evangélico. A escola é vivenda de desabrigados. A Casa de Saúde, em uma das suas salas, a Prefeitura instalou uma escola: o restante do prédio recebe a visita do mato, da teia de aranha e dos morcegos. Fim melancólico de uma obra que por todo os efeitos deveria ter sido conservada e até ampliada.[525]

[525] *Diário de Pernambuco*, 9 de março de 1950, "Pelos Municípios".

Enquanto se deteriorava o patrimônio arquitetônico, a escrita da história eclesiástica esforçava-se por demonstrar a importância da obra de George Butler. Nos livros de história da Igreja Presbiteriana, o de Vicente Themudo Lessa (1938) ou de Júlio Ferreira de Andrade (1959), e em seguida nas biografias de David Gueiros Vieira (1960) e de Edijéce Martins Ferreira (1976), a trajetória de George Butler é destacada e rememorada. O monumento erguido em letras era uma espécie de compensação simbólica ao descaso visto na materialidade das ruínas de Canhotinho. Nos anos 1970, o segundo pavimento do hospital fora demolido e a fachada foi descaracterizada para receber uma escola pública. Quanto a escola, segundo depoimentos que obtive, fora demolida e em seu lugar construído um salão social da igreja.

Apesar da deterioração do patrimônio arquitetônico, as construções de George Butler foram (re)significadas pelos historiadores eclesiásticos e biógrafos como símbolos de seu altruísmo, abnegação, humildade e sacrifício pela causa de Cristo. Talvez, por isso, sempre surgia a reclamação de que aqueles edifícios deveriam ser restaurados, especialmente, o hospital, o mais modificado e abandonado. Precisou chegar o século XXI, para haver um novo investimento na memória de George Butler. Dessa vez, por meio da restauração do patrimônio arquitetônico.

Quando fui pela primeira vez em Canhotinho em 2015, a Igreja estava envolvida com a reforma do hospital. O objetivo da reforma era restaurar a fachada original e fazer dali um museu – foi como disseram – à memória do Dr. Butler, e juntamente se abrigaria um trabalho social que a Igreja conduz na cidade. Mas, devo dizer, o templo da Igreja já era um museu à memória do Dr. Butler.

Como disse anteriormente, estive na Igreja Presbiteriana de Canhotinho para pesquisar sobre o Dr. Butler e fui apresentado ao pastor e ao presbítero Adenoã que me guiaram para uma salinha por trás da parte frontal do templo. Ali, postas na parede, havia uma série de fotos emolduradas de George e Rena Butler, do hospital, da igreja e do mausoléu. Apresentaram-me os móveis da "época do doutor Butler": as cadeiras, o púlpito, o cabideiro de chapéus e até a mesa onde ele fazia as cirurgias. Mostraram-me os documentos da Igreja: fichas antigas de membros, atas antigas, tudo iria ficar à disposição dos pesquisadores – fato raro nas pesquisas sobre o protestantismo.

O interesse da liderança da Igreja era "resgatar" e "conservar" já que se planejava destinar tudo ao museu numa sala separada para isso no novo prédio do hospital. Em seguida, levaram-me para conhecer e fotografar o Túmulo do Doutor Butler, as lápides e placas antigas que estavam guardadas no depósito da igreja para serem restauradas. Fotos tiradas, agradecimentos feitos... posso dizer que tive muita sorte!

Sim, por um lado, mas não somente. O interesse da Igreja de Canhotinho na restauração do patrimônio arquitetônico deixado por George Butler pouco teria avançado e pouco eu teria conseguido se não fosse o investimento financeiro da direção nacional da IPB (Igreja Presbiteriana do Brasil) nesta memória. Não consegui identificar os valores investidos na reforma e restauração do "Hospital George William Butler"[526], nem mesmo encontrei algum documento oficial justificando a aplicação dos recursos.

Numa biografia sobre George Butler, de 2015, escrita pelo atual pastor da Igreja de Canhotinho e sua filha, uma das justificativas que se apresenta é: "Também é pensamento dos presbiterianos da região tornar Canhotinho, Garanhuns e São Bento do Una uma espécie de centro de *Turismo Evangélico*, tendo em vista que as referidas cidades foram o berço do protestantismo no interior do Estado" (RODRIGUES e CLEMENTINO, 2015, p. 89).

É possível que este tenha sido um dos argumentos utilizados pelas Igrejas presbiterianas das três cidades, e pelos presbitérios locais (estas cidades envolvem dois presbitérios), para demandar junto à direção nacional da instituição os recursos para restauração do principal legado arquitetônico do início do protestantismo na região. No entanto, creio que mais que retorno econômico (se é que "Turismo Evangélico" possa dar algum), o objetivo, certamente não confessado, dos líderes locais é obter algum senso de valor histórico como compensação simbólica de uma perda efetiva de importância e de poder das Igrejas do Nordeste em relação as Igrejas do Sul e Sudeste do país, especialmente quando se leva em conta a esfera das decisões nacionais da instituição.

A esse desejo se conjuga a atual configuração das relações de poder no campo religioso brasileiro. Nos últimos anos, a IPB tem renovado seu esforço de produção historiográfica e de valorização de sua memória. A ocasião dos 150 anos do presbiterianismo no Brasil em 2009[527], pode ser considerado um dos marcos desse esforço, cujo objetivo implícito é a busca constante de diferenciação simbólica em relação aos seus concorrentes, os pentecostais e neopentecostais, no campo religioso contemporâneo, estes mais bem posicionados em termos de influência sobre a esfera pública e a sociedade brasileiras.

---

[526] Assim está referido em uma "Decisões da Comissão Executiva do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil 23 a 26 de março de 2015". Jornal *Brasil Presbiteriano*, abril de 2015, p 32. Disponível:www.https://issuu.com/juninhonoiz/docs/bp_especial_resolucoes_abril_2015_7265ba4a198fc6/1?e=3404691/32271910.

[527] Por este tempo houve a reedição de livros históricos da instituição e lançamento de novos livros de história da IPB. Fazendo parte desse movimento de revisitação ao passado da denominação, foi relançado o livro de Edijéce Martins sobre a biografia de George William Butler em 2007 (a edição anterior é de 1987), editado pela Cultura Cristã, editora oficial da IPB.

Em outras palavras, a direção da IPB está mais disposta a investir, do que em períodos anteriores, na acumulação de um capital simbólico, o valor de antiguidade, a fim de se posicionar no campo como uma instituição mais tradicional, logo, "mais séria", "mais confiável" do que seus concorrentes. Daí investimentos na memória dos seus pioneiros, como a restauração do Hospital George William Butler, conseguem entrar nas prioridades orçamentárias da instituição.

Portanto, suas edificações foram o legado de George Butler, rememorado por ele e por outros como símbolos de seu sacrifício e poder realizador. Através delas ele arquitetou a consolidação da legitimidade protestante no espaço público. Em Canhotinho, sua tríplice obra fundou-se de tal modo em sua personalidade – como frágeis orquídeas necessitadas de cuidados constantes de um bom jardineiro – que o declíneo foi se mostrando após seu desaparecimento. A escola fora destruída, o hospital, descaracterizado, restou em ruínas, manteve-se apenas a igreja, com seus fiéis e suas memórias. Distante do viço das cores, seus antigos aliados e seguidores cultivaram o desejo de não esquecer os tempos áureos dos Butlers; iniciou-se uma longa jornada da oralidade à escrita dos biógrafos, alcançando as atuais apropriações da memória institucional: o esforço de constituir um patrimônio histórico-arquitetônico vinculado ao "médico amado".

Refletir sobre a construção da memória de George Butler, no contexto dos objetivos e contradições internas e externas à instituição, é o objetivo do próximo capítulo. As produções biográficas sobre George Butler serão tomadas como fio condutor da análise sobre os usos e apropriações da memória de uma vida, como forma de dar expressão a interesses e projetos de sociedade que surgem no interior do grupo religioso protestante, especialmente após a década de 50 do século XX.

5. "MÉDICO E MISSIONÁRIO, PREGADOR CHEIO DE UNÇÃO E DE ABNEGAÇÃO": NARRATIVAS, NARRADORES E A MEMÓRIA DE GEORGE WILLIAM BUTLER

Aqui, o convite ou a coerção ao esquecimento tem a ver com as ortodoxias, com a tentativa de coagir todo o pensamento possível dentro de uma imagem enrijecida e paranoica do mundo.
Paolo Rossi

Ao longo da pesquisa, as relações entre a vida e a memória de George Butler pareceram-me como um problema inescapável. Em um primeiro momento, foi a existência de um monumento fúnebre à sua memória, o Mausoléu do Dr Butler, que me inquietou e provocou-me à investigação sobre a sua vida e sobre a construção dessa memória. Numa segunda etapa, procurei questionar esse monumento buscando compreender a vida desse personagem, uma vida que se mostrou mais fragmentada, complexa e múltipla do que a memória consagrada. Encontrei um sujeito envolvido com as questões e limitações de sua época, enredado nas lutas pela ampliação da liberdade religiosa e na legitimação do protestantismo no espaço público, empenhado na disputa com a Igreja Católica pela hegemonia na legitimação religiosa da nova ordem republicana. Mas também um sujeito que se utilizou das possibilidades de seu tempo e contexto para reconstruir sua identidade e o sentido de sua presença na sociedade.

Essa percepção mais empírica de sua vida não se desvinculou totalmente de como se construiu a sua memória, pois o próprio George Butler iniciou a consagração de sua imagem (como vimos no episódio do (re)sepultamento de Né Vilella e por meio dos prédios que edificou), legando a outros a matéria-prima para a elaboração narrativa posterior dos significados de sua vida. Desta feita, nesta etapa final, retorno ao tema da memória, questionando sobre o lugar desse personagem na memória dos protestantes/presbiterianos e na história do protestantismo, e o modo como a sua vida foi construída e (re)apropriada por meio de biografias e pela memória institucional. É desses sentidos consolidados nas narrativas dos seus principais biógrafos e dos esquecimentos inerentes à memória que nos ocuparemos aqui.

Tomo, então, as obras de David Gueiros Vieira (*A Historical Study of the missionary work of Dr. George W. Butler and an analysis of his influence on Brazil*, de 1960) e de Edijéce Martins Ferreira (*A Bíblia e o Bisturi*, de 1976), como objeto de estudo. Deparar-me com uma vida já descrita por outros narradores implicou tomar para análise as representações da memória que se construíram sobre o personagem George Butler e o lugar social e institucional da escrita dessas biografias, pois, como bem observou Chartier: "As representações do mundo social

assim construídas [...], são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam" (1990, p. 17). De modo que o ato de escrever uma vida – a escolha de um personagem, ou a seleção de fatos e aspectos de uma trajetória – tem como substrato afetividades, sociabilidades e projetos sociais/institucionais implícitos nas seleções e narrativas dos biógrafos.

Segundo François Dosse, foram os volumes do *Les lieux de mémorie* de Pierre Nora que abriram o caminho para tomar como objeto de estudo as "vidas póstumas"[528] dos personagens biografados, deslocando o olhar do historiador "de uma pesquisa causal, a montante, para a atenção aos índices e traços atestados, a jusante" (2009, p. 349). Esse novo momento metódico é definido assim por Pierre Nora:

> Está aberto o caminho para uma história bem diferente: não mais os determinantes, mas seus efeitos; não mais as ações memorizadas ou sequer comemoradas, mas o traço dessas ações e o jogo dessas festividades; não mais os acontecimentos por si mesmos, mas sua construção no tempo, o desaparecimento e o ressurgimento de seus significados; não mais o passado tal qual ocorreu, mas suas reaplicações sucessivas; não mais a tradição, mas o modo como se constituiu e foi transmitida (apud DOSSE, 2009, p. 350)

Aplicando estes princípios à biografia, François Dosse (2009, p. 346) afirma que o historiador não mais "limita sua sequência temporal a um percurso conducente do nascimento à morte" do seu personagem, mas "procura estudar as metamorfoses de sentido de identidade narrativa do sujeito biografado". Ele não mais se contenta com as operações próprias de seu hábito profissional – isto é, a de estabelecer a verdade factual sobre a vida do biografado, ligada à crítica interna e externa das fontes e de esclarecer as relações sobre esses elementos, ligada à pesquisa causal – inserindo um terceiro domínio da pesquisa...

> recentemente aberto graças a uma verdadeira reviravolta historiográfica, que consiste em indagar a respeito do desenvolvimento de sentidos plurais que a personalidade biografada carrega na história até nossos dias. Convém então interrogar todos os traços de memória que fazem uso dessa figura, tanto no plano discursivo como no da imagem. Surgem então momentos diferentes de cristalização, de fixação de indivíduos que podem assumir um valor lendário ou mitológico. (DOSSE, 2009, p 346)

A escrita de uma biografia se faz, portanto, no mesmo jogo de relações entre a história e a memória que se tornou conhecido por meio do debate de autores como Maurice Halbwachs (1990), Pierre Nora (1993) e Michael Pollak (1989). Compreendida nas fronteiras entre a história e a memória, a biografia abre uma série de possibilidades como objeto de estudo. Foi a

[528] Expressão utilizada por François Dosse (2009, p. 346) para destacar esses usos públicos da memória de uma vida.

partir do diálogo das ideias desses autores que Wilton Silva propôs três questões que foram norteadoras para a escrita deste capítulo; vale citá-las por completo:

> A primeira deriva da constatação de que a existência de uma biografia supõe a ampla utilização de forças sociais pela manutenção de uma memória, ou de um certo tipo de memória, na qual um indivíduo é não somente uma unidade, mas parte de um grupo e representação de ideias e expectativas que já não são subterrâneas, mas que convivem junto a outras manifestações de superfície. A segunda é desdobrada da constatação de que esse indivíduo, encarado como notável e por si só visto como diferenciado dentro do grupo e da sociedade da qual faz parte, não representando, a priori, grupos marginalizados, silenciados, minoritários, também está situado em um campo de disputa no qual memória e esquecimento se estabelecem em relação à sua trajetória e de outros de seu mesmo grupo, de tal modo que as transformações históricas e sociais podem privilegiar diferentes notáveis em diferentes contextos, de forma que a própria "memória oficial" se altera ou se mostra capaz de incorporar variantes ou mesmo contradições. E, finalmente, a terceira advém da percepção de que o biografismo é um objeto propício para se constatar a multiplicidade de significados e expectativas que uma mesma matéria narrativa, uma trajetória individual, pode assumir em diferentes obras/ autores/ épocas. (SILVA, 2016, p. 51, 52)

Assim, a análise das biografias de George Butler, partiram da suposição de que este indivíduo, ou certa forma de construção de sua memória, representa "idéias e expectativas" de forças sociais ou de determinados grupos que "já não são subterrâneas" quando as obras vieram à tona. Ainda, que a memória deste indivíduo "está situada num campo de disputa" onde memória e esquecimento se estabelecem em relação a sua trajetória e de outros biografáveis do seu mesmo grupo. E, por fim, que essa memória disputada é ressignificada para atuar, em uma espécie de vida póstuma, como memória legitimadora dos projetos protestantes de intervenção no espaço público, tendo seus usos chegado até nossos dias.

O tema da memória remonta às próprias origens do pensamento ocidental, mas é com a tradição platônica que ela se vincula indissoluvelmente ao esquecimento, onde este é constituinte da vida no mundo[529]. Talvez por isso, assim como a memória, o esquecimento tenha múltiplas faces, modos, operações, que vão além do simples apagamento.

Observando as palavras do historiador das ideias, Paolo Rossi, passei a compreender melhor uma dessas formas de induzir ao esquecimento: "Com frequência se pretendeu impedir que as ideias circulem e se afirmem, desejou-se (e se deseja) limitar, fazer calar, direcionar para o silêncio e o olvido" (ROSSI, 2010, p. 32). O resultado é a imposição do que deve ser lembrado para satisfazer a uma ortodoxia. É nesse sentido que Rossi cita o trecho da *Emendatio* de Francesco Patrizi, perseguido pela inquisição em 1592:

---

[529] "A alma retorna ao mundo e se reúne ao corpo 'inchada de esquecimento e maldade'" (PLATÃO apud ROSSI, 2010, p. 16)

> Que a terra gire, eu o afirmei à base de muitas razões e com autoridade filosófica. Todavia, não afirmei que ela saía de seu meio e de seu lugar natural [...]. Assim, salvam-se todos os lugares da Escritura adotados contra mim. Todavia, hei de apagar se ordenarem. Afirmo que além do mundo existe um espaço cheio infinito cheio do lúmen das estrelas e que tal lúmen se estende ao infinito. Não sei se nas Sagradas Escrituras existe algo contrário a isso ou se é proibido afirma-lo pelos Sacros Concílios ou pelos teólogos [...]. Contudo, se vocês mandarem, apagarei isso também. (apud ROSSI, 2010, p. 32)

Este jogo complexo do lembrar e esquecer, regido pelas coerções ortodoxas sobre a memória, pareceu-me uma noção interessante para investigar as biografias sobre George Butler. Procurei, portanto, interpretar as lutas de representações e as lógicas de construção dessa memória, reconhecendo que as seleções e os esquecimentos que lhes são inerentes marcam minhas próprias representações sobre sua vida. Mas não por acaso, pois, como diz Rossi (2010, p. 32), "aqui o convite ou a coerção ao esquecimento tem a ver com as ortodoxias", a fim de que se estabeleça uma memória e uma "imagem do mundo" útil aos detentores do poder.

5.1. UM MONUMENTO EM TEXTOS E IMAGENS

Apenas um mês após a morte de George Butler, o jornal presbiteriano *Norte Evangélico,* dirigido pelo missionário William M. Thompson, que fora seu companheiro no Maranhão, fez o primeiro ato de monumentalização com a publicação de um número especial intitulado: "À memória do Dr. George William Butler – Trigésimo dia do seu traspasse"[530]. Na primeira página do periódico, centralizada na página, uma foto de perfil do médico e missionário com a legenda abaixo da fotografia: "fallecido a 27 de maio de 1919".

[530] *Norte Evangélico*, 25 de junho de 1919, p. 2

Figura 28: Capa do jornal *Norte Evangélico* de 25 de junho de 1919



25 DE JUNHO DE 1919 PERNAMBUCO

NORTE EVANGELICO

Orgam do Presbyterio de Pernambuco

Director o thesoureiro — W. M. Thompson NUMERO 37

A' MEMORIA DO DR. GEORGE WILLIAM BUTLER—Trigesimo dia do seu traspasse

BUTLER

a em Canhotinho

Dr. George William Butler

Fonte: *Norte Evangélico*, 1919

Este foi um número inteiramente dedicado a depoimentos e homenagens daqueles que testemunharam sua vida: companheiros de missão como Calvin Porter e William Tompson; pastores brasileiros aliados na evangelização da região como Cícero Siqueira e Benjamim Marinho; além de outros amigos, ou "filhos na fé", que estiveram ao seu lado desde os primeiros dias no interior pernambucano, tais como Francisco Gueiros, e os agora pastores Antonio Gueiros e Jerônimo Gueiros. Foram treze artigos de diferentes autores, alguns recortados de publicações nos jornais seculares do Recife, certamente, com isso, querendo demonstrar que o personagem tinha uma importância social para além dos muros eclesiásticos.

Quase vinte anos depois, em 1938, surge a primeira consagração historiográfica feita pelo pastor-historiador Vicente Themudo Lessa (1874-1939), na obra *Annaes da 1ª Egreja Presbyteriana de São Paulo 1863-1903*. Nesse livro, Lessa dedica-lhe um capítulo e em uma das passagens escreve:

> Foi o Rev. Dr. G. W. Butler, médico e missionário, pregador cheio de unção e de abnegação, verdadeiro homem de Deus [...]. Com ele fiz minha profissão de fé. Foi quem despertou em mim a vocação ministerial e me fez vir para o Seminário de Friburgo [...]. Tenho o seu nome gravado nas tábuas do coração. (2010, p. 191)

Vê-se que motivos autobiográficos e afetivos levaram Themudo Lessa a não esquecer George Butler. Não é sem razão que o historiador consagra o epíteto que passou a ser repetido pelos biógrafos posteriores: "médico amado". Porém, como temos visto, amor e ódio caminharam juntos com o médico-missionário em sua trajetória: de São Luís a Recife, do litoral passando aos sertões do Nordeste, lugares de suas peregrinações evangelísticas e médicas. Ele viveu uma vida entre-meios: necessário/amado como médico, rejeitado/odiado como missionário protestante; uma identidade ambígua, uma recepção contraditória.

Segue-se novamente outros vinte anos de quase esquecimento historiográfico desse personagem, quando em 1959 Júlio Andrade Ferreira publica a sua *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* em dois volumes. Obra bastante heterogênea, tratando de diversos temas, eventos e personagens da história presbiteriana. George Butler é um dos missionários bastante citados, referindo-se a ele com títulos antes inexistentes na historiografia eclesiástica, tais como: "Lucas do Sertão"[531]; "Apóstolo do Sertão"; "reverendo-doutor" etc. enfatizando a união de vocações, uma proselitista-religiosa e outra profissional-filantrópica.

Ainda que existissem várias referências pontuais e pequenas narrativas biográficas em jornais eclesiásticos e até mesmo em jornais não-eclesiásticos[532], refiro-me a um "quase esquecimento historiográfico" porque na maioria das vezes, George Butler é apenas mais um entre tantos outros personagens pioneiros do protestantismo. Esse é o caso, por exemplo, do texto publicado em 1952 de Natanael Cortez, *O Presbiterianismo no Norte do Brasil*[533], que traçou algumas linhas sobre a vida de George Butler, descrevendo o início das missões presbiterianas em diferentes estados do Norte/Nordeste.

Todavia, certamente sua memória permanecia importante para determinados grupos sociais e sua personalidade singular para os que foram próximos do médico-missionário. Não é de surpreender que coube a um jovem historiador, David Gueiros Vieira, descendente de uma família evangelizada por George Butler, retirá-lo do quase esquecimento de uma memória homogeneizadora dos pioneiros e valorizá-lo em sua individualidade. Ele resolve dedicar suas pesquisas de mestrado na Universidade de Richmond nos Estados Unidos para a produção de

---

[531] Segundo o relato bíblico, Lucas, autor de um dos evangelhos, era médico. Interessante, observar o texto de Colossenses 4:14: "Saúda-vos Lucas, o médico amado, e Demas" (Bíblia Almeida Revista e Corrigida)
[532] Em março de 1950 o jornalista Pelópidas Soares, escreveu um artigo sobre Canhotinho destacando a biografia de George Butler (*Diário de Pernambuco*, 09 de Março de 1950, suplemento "Pelos Municípios").
[533] *Brasil Presbiteriano*, 15 de maio de 1978, p. 4.

uma biografia intitulada *A Historical Study of the Missionary Work of Dr. George W. Butler and an Analysis of his Influence on Brazil*.

A dissertação de David Gueiros defendida em 1960 foi, até então, o único trabalho sistemático sobre o missionário. Ela constrói uma narrativa da influência moral e educacional de George Butler sobre notáveis da política, das letras e da religião no Brasil. Porém, não obstante os esforços do autor, o trabalho não veio a público naquele momento, não saiu das prateleiras da Universidade de Richmond. Tratarei mais adiante o porquê disso ter ocorrido e das representações da memória que a obra divulga.

Uma narrativa biográfica sobre George Butler teve ainda que esperar mais de uma década para ser publicada em livro, desta vez pelas mãos do pastor e sociólogo Edijéce Martins Ferreira, sob o título *A Bíblia e o Bisturi*, em 1976, com sucessivas reedições em 1987 e 2007.

Foi a obra de Edijéce Martins que tornou a vida de George Butler conhecida para um maior número de leitores, sendo ainda hoje considerada a biografia oficial deste personagem. Não por acaso, a obra foi reeditada em 2007, com novo tratamento gráfico e redacional, por uma editora evangélica, a Editora Cultura Cristã, pertencente à Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB), sendo uma das apenas três biografias no catálogo da editora[534].

A Bíblia e o Bisturi e suas reedições motivaram outros autores a produzir textos para jornais e revistas evangélicas objetivando fazer ainda mais conhecida a obra e vida do médico-missionário. Assim, temos o artigo "Reverendo Doutor George W. Butler: o médico amado" escrito pelo advogado F. Caldeira de Andrada, presbítero da Igreja Presbiteriana de Curitiba, e publicado em janeiro de 1996 no jornal *Brasil Presbiteriano*[535], órgão oficial da IPB. E o artigo "Um médico muito amado no agreste pernambucano" escrito pelo pastor e historiador, professor do Seminário Presbiteriano do Norte (SPN), em Recife, José Roberto de Souza, e publicado na revista pernambucana *Olhar Cristão* de março/abril de 2015[536].

Outro pastor-historiador que escreveu sobre George Butler e sua esposa, Rena Butler, foi Alderi Souza de Matos, historiador oficial da IPB. O médico foi um dos notáveis missionários elencados na sua galeria d'*Os Pioneiros Presbiteiranos do Brasil (1859-1900): missionários, pastores e leigos do Século 19*, livro lançado em 2004. Já Dna. Rena aparece como uma das mulheres que o autor procurou retirar "do anonimato, do esquecimento" no artigo *"Para memória sua": a participação da mulher nos primórdios do presbiterianismo no*

---

[534] Cf. Disponível em:<https://www.editoraculturacrista.com.br/loja?term=biografia&searchfield=_all&tags=*.> Acesso em 09 mar. 2018.
[535] Jornal *Brasil Presbiteriano*, janeiro de 1996, p. 18.
[536] Revista *Olhar Cristão*, mar/abr de 2015, p. 26-27.

Brasil, publicado em 1998, na revista teológico-acadêmica Fides Reformata. Seu objetivo foi dar destaque as vidas e esforços de mulheres "em relação às quais os evangélicos brasileiros tem profunda dívida de gratidão". Com este objetivo, Rena Butler é lembrada como exemplo das "dificuldades enfrentadas por essas admiráveis senhoras e suas famílias", ao narrar o caso da perseguição sofrida em Garanhuns em 1995, quando foi necessário pôr os filhos debaixo da mesa para livrá-los das pedras arremessadas sobre o telhado (MATOS, 1998, p. 1-6).

O sociólogo Boanerges Ribeiro dedica um capítulo do seu *A Igreja Evangélica e a República Brasileira*, de 1991, para narrar os conflitos vividos por George Butler no agreste pernambucano e sobre a sua importância na expansão do protestantismo a partir das cidades de Garanhuns e Canhotinho. Mas, diferente de outros autores, Boanerges foi mais influenciado pela leitura da dissertação de David Gueiros – a qual cita explicitamente–, do que pelo livro de Edijéce Martins, chegando até à mesma conclusão daquele:

> Mas tão notável como a implantação de igrejas e congregações às dezenas, no seio da sociedade inicialmente hostil, que rapidamente o aceitou, estimou e o fêz um deles, é a lista de evangélicos que, formados sob sua influência, tornaram-se altos servidores da Reforma e da nação: Gueiros; Almeida; Cortez; Barros; Vieira; Vitalino; Siqueira; Melo; Marinho; Oliveira, e seus filhos e os filhos de seus filhos. (RIBEIRO, 1991, p. 91)

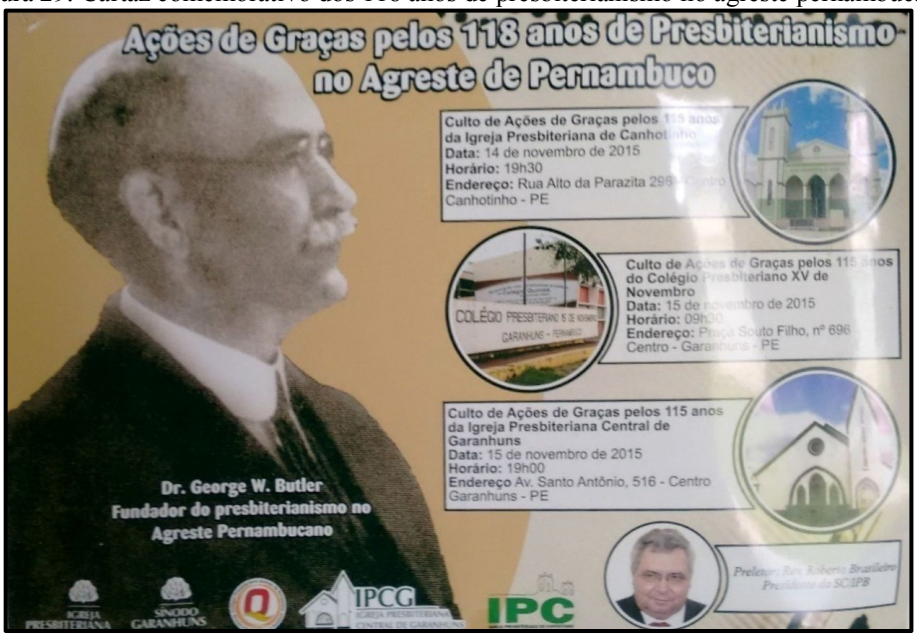
Vale citar também o livro de Caleb Soares, *150 anos de Paixão Missionária: o presbiterianismo no Brasil*, publicado em 2010, destacando um marco comemorativo para os presbiterianos brasileiros. A vida de George Butler e o trabalho missionário no interior pernambucano receberam certo destaque na obra. É possível que o fato do autor ser filho de Januário Antonio da Silva[537], um evangelista e colportor associado a pessoas que foram próximas a Butler[538], o tenha motivado a investigar mais esse missionário, indo mesmo visitar a Igreja de Canhotinho e o Mausoléu do Dr. Butler, juntamente com Alderi Souza Matos, já citado aqui, como aparecem em fotos que ilustram as páginas sobre o médico e missionário (SOARES, 2010, p. 485).

O ano de 2015, também foi um ano de revisitação à memória de George Butler provocada pelas festividades dos 118 anos de presbiterianismo no agreste de Pernambuco e os 115 anos da fundação da Igreja Presbiteriana de Canhotinho, Garanhuns e do Colégio XV de Novembro. O evento ocorreu entre os dias 14 e 15 de novembro de 2015. A festa foi amplamente divulgada pela cidade de Canhotinho. Na minha segunda ida à cidade, já em

[537] Sobre quem escreveu seu primeiro livro: *Januário Antonio dos pés formosos* (1996).
[538] Cf. Soares, 2010, p. 481

janeiro de 2016, ainda encontrava pelas paredes das farmácias, padarias, prédios públicos o cartaz abaixo, com destaque para a tradicional foto de perfil do médico-missionário onde se lê "Dr. George W. Butler fundador do presbiterianismo no Agreste Pernambucano".

Figura 29: Cartaz comemorativo dos 118 anos de presbiterianismo no agreste pernambucano



Fonte: arquivo do autor, 2016.

No canto direito do cartaz, uma foto do presidente do Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil (SC/IPB), órgão máximo de direção desta denominação, anunciando sua presença. Durante a festividade, o presidente confirmou o compromisso da IPB pela reforma e restauração do Hospital do Dr. Butler. Ainda em 2015, em meio a esta onda rememorativa, foi lançado o livro *O Padre Cícero Protestante*, a terceira biografia sobre George Butler escrita por Meyves Rodrigues e Emanuel Celestino, sendo este pastor da Igreja Presbiteriana de Canhotinho e um dos principais responsáveis pela reforma do hospital, cujo projeto inicial incluía abrigar "um museu do presbiterianismo e algumas salas ficarão reservadas para projetos sociais" (RODRIGUES e CLEMENTINO, 2015, p. 90).

Por fim, temos um documentário produzido pela IPB em celebração ao seu 150º aniversário, *Igreja Presbiteriana, 150 anos evangelizando o Brasil*[539]. Ao tratar da história do presbiterianismo no Nordeste do Brasil (a partir do minuto 39:00 até ao 47:50), há um destaque para a figura de George Butler, com uso de sua fotografia frontal e a tradicional foto de perfil, imagens das cidades de Canhotinho e São Bento do Una, onde o missionário sofreu o atentado que acabou vitimando Né Vilella. O assassinato é o tema principal do trecho, contado por

[539] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bjmbdP9_z3o>. Acesso em 06 fev. 2016.

Edijéce Martins, autor de *A Biblía e o Bisturi*, e pelo pastor da Igreja Presbiteriana de São Bento do Una; enquanto isso, intercalam-se imagens de dois repentistas cantando e tocando, o som do repente permanece como fundo musical das imagens e se pode entender o seguinte trecho:

> Doutor Batler [*sic*] era um médico daquele que tem ação/ Lá em São Bento do Una fez a sua pregação/ que escapou muitas vidas porque tem bom coração/ Foi médico cirurgião que viveu antigamente/ foram para assassiná-lo, Né Vilella foi à frente/ perdeu sua própria vida pra salvar quem salvou gente/ Foi médico operador e o Nordeste hoje chora a falta desse doutor.

Ao fim do trecho, imagens da praça onde morreu Né Vilella, das Igrejas Presbiterianas de São Bento e Canhotinho, do Mausoléu do Dr. Butler e das lápides em homenagem a Né Vilella e a George Butler.

Com tantos diferentes autores, diversos tipos de textos e suportes da memória, a imagem de George Butler foi se consolidando nas representações do grupo presbiteriano como "pregador e doutor"; exemplo da perfeita união de duas vocações, uma secular/profissional e outra religiosa/missionária, na qual o salvar vidas recebe um duplo sentido, físico e espiritual. Ele foi sobretudo um "bom coração", tal qual cantaram os repentistas, modelo de abnegação pelo povo do Nordeste que ainda "hoje chora a falta desse doutor".

Embora essas características tenham sido enfatizadas desde os primeiros escritos sobre sua vida, elas não esgotam sua trajetória, muito menos apreendem sua individualidade, mas construíram um personagem, um monumento a ser exposto às gerações vindouras. Um monumento que se constituiu não só por meio dos edifícios que construiu ou do mausóleu que abriga seus restos, mas especialmennte por meio das páginas dos biógrafos. Suas biografias são também monumentos, plenas de imagens, verdadeiros lugares de memória. É preciso ter em consideração que os lugares de memória não são apenas recursos para o esforço de lembrar, são sobretudo discursos identitários e éticos que apelam aos vivos sobre o seu pertencimento e o dever de agir de acordo com ele.

> Outras [imagens] ainda, como acontece nos monumentos, nos remetem ao passado de nossas histórias, à sua continuidade presumível ou real com o presente. Nos lugares da vida cotidiana, inúmeras imagens nos convidam a comportamentos, nos sugerem coisas, nos exortam aos deveres, nos convidam a fazer, nos impõem proibições, nos solicitam de diversas maneiras. (ROSSI, 2010, p. 23)

Esse entendimento é fundamental quando tratamos de um personagem caro a um grupo religioso, um personagem que foi monumentalizado em lugares e na patrimonialização dos edifícios que construiu, mas sobretudo por meio das biografias.

Por outro lado, essa compreensão impôs-me o necessário questionamento sobre as razões subjetivas/sociais/institucionais das minhas opções, a começar pela escolha do próprio personagem. Já disse algo sobre minhas empatias em relação a George Butler (cf. introdução, p. 45). Talvez, ainda falte explicitar melhor outras impregnações, mais sociológicas ou ideológicas, onde estão, na verdade, minhas antipatias com o biografado. Porém uma auto-análise se torna bem mais difícil quando inclui uma sócio-análise. Isso porque somos sempre tentados a entender nossas opções como "nossas", como se não houvessem outros condicionamentos além da nossa subjetividade.

É preciso reconhecer que compartilho de uma crítica, nascida nos anos 1960-1970, produzida por grupos cristãos progressistas (católicos e protestantes)[540], ao distanciamento das primeiras missões e missionários protestantes em relação às questões sociais do Brasil, da (quase) ausência por parte desses agentes de questionamento das estruturas que mantém a desigualdade social e a opressão político-econômica sobre a grande maioria da população; bem como, compartilho da crítica à tentativa de uma imposição cultural dessas missões protestantes sobre as populações atingidas por sua ação – uma ação, no geral, negadora das características culturais da sociedade brasileira em nome de uma modernização, de uma idéia de civilização ou de uma ideologia do progresso.

Essas características foram consideradas por esses cristãos progressistas como um "defeito de origem" que ajudava na compreensão do alinhamento autoritário das denominações protestantes ao golpe cívico-militar de 1964[541]. O historiador Zwinglio Dias nos oferece a dimensão exata dessa crítica às origens do "nosso protestantismo":

---

[540] O golpe cívico-militar de 1964 provocou, na maioria das instituições protestantes, a aliança de suas lideranças com o regime político vigente e a expulsão dos quadros eclesiásticos de pastores e fiéis que tinham um discurso voltado ao enfrentamento dos problemas políticos e sociais brasileiros, chegando mesmo a entregá-los aos torturadores do regime. Por sua vez, a Igreja Católica, gradativamente, possou a estar "sob suspeita de ser um foco de subversivos" e a proteger-se da intromissão militar, protegendo seu clero (ALVES, 2005, p. 10). Católicos e protestantes perseguidos pela ditadura encontraram refúgio na academia ou em organizações ecumênicas de pesquisa "financiados com dinheiro da Igreja Católica e do Conselho Mundial de Igrejas", como o CEHILA – Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (1973), o ISER – Instituto Superior de Estudos da Religião (1971) e o CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação (1969) (WATANABE, 2012, p. 169). Desses lugares institucionais, promoveram uma leitura própria das relações de suas igrejas coma realidade histórica, política e social. Do lado protestante destaco autores como Rubem Alves, Waldo César, Duglas Teixeira Montero. Embora as interpretações sejam bem diversas e oriundas de diferentes correntes históricas e/ou teológicas, as designo artificialmente sob o termo de "progressistas" por guardarem em comum a crítica ao sistema social, econômico e político vigente.

[541] Já há uma extensa literatura sobre o alinhamento das instituições protestantes com a ditadura e as perseguições promovidas internamente (exemplos: *Inquisição sem fogueiras*, de João Dias de Araújo (1982); *Protestantismo e Repressão,* de Rubem Alves (1979). Mais recentemente tem se intensificado o interesse dos historiadores profissionais sobre o tema, trabalhos como o de Silas Souza, *Protestantismo e Ditadura*: os presbiterianos e o governo militar no Brasil, 2014; Adroaldo Almeida, *Pelo Senhor Marchamos*:os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985), 2016, são exemplos dessa historiografia. Todavia para melhor divulgação desses

> Para a compreensão das razões que levaram nossas igrejas a esse tipo de comportamento social é importante lembrar alguns aspectos históricos de nossa formação eclesiológica, pois ali se encontram as raízes teológico-pastorais que balizaram as atitudes autoritário-repressivas que vão prevalecer a partir da década de 50. Historicamente preso a uma concepção ingênua de sociedade, oriunda de um pietismo hipertrofiado conduzido pela empresa missionária, que não levava em conta as interações entre os grupos sociais e as gritantes contradições de classe, nosso protestantismo, caracteristicamente, não foi capaz de perceber a natureza peculiar e própria da formação sociocultural brasileira que a distinguia da sua congênere norte-americana[...]. Contribuiu para isto, e muito, também, sua incapacidade de inculturação, revelada no rechaço de tudo aquilo que constituía, na realidade, o *ethos* característico da cultura brasileira, mas que era entendido como conteúdo próprio do catolicismo. (2012, p. 53, grifo do autor)

Tomar para reflexão meu próprio pensamento e subjetividade, reconhecendo-me como parte de um grupo construtor de uma memória crítica às missões protestantes, foi uma necessidade que se impôs durante toda a pesquisa. De fato, o estudo de uma vida, de um indivíduo vivendo as pressões sociais de sua época, mas não redutível a elas, sem dúvida, trouxe outros matizes sobre essa percepção nada lisonjeira a respeito das missões protestantes no Brasil. A biografia de George Butler me revelou os hibridismos culturais, as negociações/manipulações ante as coerções sociais e a possibilidade da mudança não só da prática de uma fé exportada, mas do próprio agente da missão no contato com as realidades dos povos com os quais trabalhou.

Nesse sentido, a crítica dos protestantes progressistas, embora possa ser pertinente como caracterização geral do processo missionário, não dá conta das singularidades, invisibilizando alguns personagens, missionários protestantes, que atuaram com uma percepção aguçada da sociedade brasileira e do caráter desculturalizante das instituições que representavam[542]; bem como, mostra-se demais condicionada por uma noção de "questão social" e de "transformação estrutural" própria das lutas político-ideológicas daqueles anos de Guerra Fria e da ditadura militar no Brasil, desconsiderando o horizonte de atuação e as ideias de transformação destes missionários da segunda metade do século XIX para o início do XX, pois, como bem indicou Rubem Alves:

---

acontecimentos entre os leitores gostaria de sugirir o documentário *Muros e Pontes*: memória protestante na ditadura. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ycWCn7qAOo4> Acesso: mar. 2017.

[542] Dois exemplos, merecem ser citados. O primeiro do holandês que se tornou pastor nos Estados Unidos e foi enviado pela Igreja Presbiteriana estadunidense, como missionário, ao Brasil, em 1872: Emmanuel Vanorden. Conforme informa Vieira (1996, p. 289), Vanorden foi um ativista na luta pela emancipação da escravatura no Brasil, e o descreve como um "socialista não-marxista". Fundou o jornal *A Opinião*, que se definia como "um jornal dedicado a questões sociais". O segundo, Thomas Jefferson Bowen, missionário batista norte-americano, que trabalhara na África nos anos de 1850 e fora enviado ao Brasil em 1860 com o objetivo de "construir uma escola para formar pastores negros... percebeu a cristianização de maior efeito, quando feito de alguém da própria comunidade" (WATANABE, 2011, p. 255). Segundo Watanabe (2011, p. 270), "Bowen se envolveu diretamente com a política do seu tempo, articulando planos e meios para o desenvolvimento no seu projeto na África, associando a prática religiosa a interesses seculares."

> há indícios de que o protestantismo, no momento de seu estabelecimento no Brasil, se apresentava como uma força renovadora. Não pretendia um simples ajustamento às condições sóciopolíticas dominantes. A organização democrática de suas Igrejas, seu esforço educacional liberal, sua vocação secularizante de separação entre Igreja e Estado, sua denúncia das consequências economicamente retrógradas e politicamente totalitárias do domínio católico no Brasil, são evidências de que, naquele momento, o protestantismo desejava profundas transformações políticas, sociais e econômicas no país. (ALVES, 2005, p. 16)

Contudo, deixando um pouco de lado a minha perspectiva ou a crítica dos protestantes progressistas aos primórdios do protestantismo no Brasil, o que nos interessa aqui é a tentativa de captar esse objeto difuso das representações e expectativas existentes no olhar do outro, isto é, o olhar de David Gueiros Vieira e Edijéce Martins, principais biógrafos de George Butler. Para tal, investigo as lógicas sociais que condicionaram suas produções e os sentidos que deram à vida do biografado.

5.2. O HERÓI CIVILIZADOR

Gostaria de partir do episódio de outubro de 1895, quando George Butler aceita o convite do Frei Celestino Pedavoli para um debate público na Catedral de Garanhuns. Durante a pesquisa, fui a Garanhus, caminhei na mesma rua, na mesma praça, e entrei na Igreja em que entrou George Butler para realizar o debate. Não pude deixar de imaginar a cena descrita pelos testemunhos dos protestantes, de haver um largo de milhares de pessoas armadas de paus e peixeiras (como se diz na região) hostilizando um punhado de 11 homens e um "gringo" com suas Bíblias debaixo do braço.

Talvez, a cena não tenha sido assim tão dramática aos protestantes, afinal, como vimos, os que escoltavam o missionário norte-americano não eram tão pacatos e pacíficos cidadãos; mas certamente, foi uma cena marcante, não só para os que a viveram, como para todo o grupo de missionários do Nordeste que continuaram falando desse episódio diversas vezes, por muito tempo, e até mesmo o transformaram em um mito que poderia ser reatualizado em outras circunstâncias (ver nota 319). Um episódio que ligou de forma indelével a vida do missionário àqueles que o acompanharam à Catedral Católica.

Nesse ponto extremo da existência, o de se colocar sob risco de morte em defesa de um outro, vemos cruzarem-se intimamente a vida de George Butler e a da família Gueiros, pois das 11 pessoas que acompanharam o missionário ao debate na Igreja Católica, sete eram membros desta família. Os Gueiros, à época, eram ex-proprietários de escravos que se fizeram republicanos em razão da Abolição. Não eram latifundiários, nem coronéis, ao que parece, mas

no início da República alguns dos seus membros assumiram os postos policiais da região como delegados e subdelegados e serviram pela manutenção do controle social nas mãos dos poderosos locais. (VIEIRA, 2008, p. 115-125)

Em breve tempo, já na primeira metade do século XX, os Gueiros tornaram-se um poderoso clã nordestino cuja influência atingiu as esferas da administração federal (VIEIRA, 2008). De auxiliares dos poderosos a donos dos postos de poder. O que causou essa reviravolta do prestígio e do poder político? Essa é a questão que moveu alguns dos Gueiros a buscar na história, o ponto de virada do prestígio da família. Encontraram, então, na sua adesão ao protestantismo, na educação obtida junto aos missionários estadunidenses e na sua estreita relação com o médico e missionário o material do passado apropriado para construir sua própria tradição.

Coube a um de seus jovens acadêmicos, com cerca de 30 anos, o mestrando de história David Gueiros Vieira, elevar esse pioneiro do protestantismo no Nordeste a um novo patamar de importância: o de grande influenciador, direta ou indiretamente, de homens que se tornaram líderes religiosos, intelectuais de renome nacional e políticos importantes, dentre os quais o próprio ex-Presidente da República, Café Filho (1954-1955). O ex-presidente era de família protestante, foi estudante numa escola presbiteriana em Natal-RN, tornando-se amigo da família do seu professor Jerônimo Gueiros, um dos "filhos na fé"[543] de George Butler que o acompanhava naquele dia ao debate com Frei Celestino.

Depois de doze anos de pesquisas em arquivos, entrevistas pessoais e por cartas com seus familiares, membros da missão americana e mesmo com a viúva, Dna. Rena Butler, David Gueiros Vieira defende, em 1960, sua dissertação *A Historical Study of the missionary work of Dr. George W. Butler and an analysis of his influence on Brazil*, na Universidade de Richmond.

Ao correr os olhos pela galeria dos onze notáveis influenciados pelo médico-missionário, ao final da dissertação, vemos cinco membros da família Gueiros. Seria, então, essa biografia apenas uma forma indireta de auto-glorificação familiar? Certamente, mas não apenas. Há propósitos mais amplos relacionados a conjuntura institucional e ao contexto social que também moldaram sua narrativa.

[543] Expressão utilizada por George Butler em um de seus relatórios para se referi ao jovem Jerônimo Gueiros (VIEIRA, 2008, p. 137)

5.2.1 Conjuntura institucional

Desde 1949 iniciaram-se os esforços, no seio da IPB, pelas comemorações do seu centenário no Brasil celebrado em 1959. Além da investigação histórica a ser realizada durante uma década por uma comissão, houve uma intensa campanha pela expansão da Igreja. No início de 1953, o presidente do Supremo Concílio (órgão máximo da hierarquia presbiteriana), presta um relatório de viagens no qual...

> encaminha uma biografia do Rev. George Wm. Butler, elaborada pelo irmão David Gueiros Vieira, resolveu-se aceitar com profundo agradecimento a oferta do Sr. David e encarregar a CEP [Casa Editora Presbiteriana] de publicá-la, solicitando-se auxílio financeiro à North Brazil Mission [Órgão da PCUS para auxiliar as missões no norte do Brasil] para esse fim.[544]

David Gueiros afirma na sua dissertação que já em 1947 escrevera um artigo sobre George Butler, sendo o mesmo traduzido e publicado nos Estados Unidos em 1952[545] (VIEIRA, 1960, p. 11; VIEIRA, 2008, p. 230). Nesses primeiros escritos, certamente David contou com a memória do seu pai, avô e tios-avôs que conviveram com Butler, já que ainda não tinha iniciado suas pesquisas nos arquivos dos Estados Unidos. Essa biografia, portanto, surgia no âmbito de uma memória familiar buscando incorporar-se à memória institucional, legitimando um *status* social diferenciado da família.

Quando em 1953, David Gueiros oferece seu trabalho para ser publicado pela editora da IPB, era ciente e talvez compartilhasse do espírito ufanista que tomou conta da Campanha do Centenário (1949-1959), na qual, segundo João Dias de Araújo, uma "referência insistentemente citada era 'A IPB é a igreja da elite'". Este é o testemunho de um ex-pastor e professor do Seminário Presbiteriano do Norte (SPN), em Recife, nos anos 1960. Ele segue: "havia uma convicção de que os presbiterianos faziam parte da elite dominante no Brasil. Não era mais a igreja do povo, mas a igreja dos que mandavam no povo" (ARAÚJO, 1982, p. 129).

Há indícios de que a biografia de David Gueiros sobre George Butler correspondia a essa auto-representação elitista da Igreja Presbiteriana do Brasil (IPB). Nesse sentido, ela foi concebida também para compor um projeto institucional visando representar a IPB enquanto uma Igreja de uma elite intelectual e política, uma minoria dirigente moralizada e educada, portanto, melhor capacitada para os postos dirigentes do país.

---

[544] Digesto Presbiteriano, 1951-1960, 53-002

[545] O artigo foi escrito para uma palestra apresentada por David Gueiros em 1947, num Congresso de Mocidade Presbiteriana em Garanhuns, e foi traduzido por Walter Swetnam, que era um missionário e diretor do Colégio XV de Novembro, com o título *Story of the Heroes*. *The Presbyterian Survey*, março de 1952, p. 30-34.

Essa auto-imagem elitista dos presbiterianos poderia ser muito bem exemplificada pela família Gueiros. Nos anos 1950, ela já havia se transformado num dos poderosos clãs do Norte/Nordeste, tendo entre seus membros juristas, intelectuais, deputados federais, governadores e senadores de estados como Roraima, Pará, Rio Grande do Norte e Pernambuco[546]. É compreensível que para a memória familiar a explicação de sua ascensão social se devesse a uma ruptura em suas trajetórias: a conversão ao protestantismo e a superioridade da educação (formal e moral) que os antepassados (Jerônimo Gueiros, Antônio Gueiros e etc.), receberam dos missionários protestantes americanos, tendo o Dr. George Butler como o grande "inspirador de carreiras" (VIEIRA, 2008, p. 127-139).

Nesse contexto de ufanismo do centenário e certo elitismo insitucional, a "oferta do irmão David Gueiros Vieira" surgia com uma dupla vantagem para a hierarquia presbiteriana: 1) estava de acordo com os esforços institucionais da IPB para elaboração de um histórico contemplando diferentes regiões do país, nesse caso, com a narrativa sobre a vida de um dos pioneiros do Nordeste e 2) ninguém melhor que um Gueiros para historiar sobre a importância social do protestantismo no Brasil, ainda mais numa região considerada a mais econômica e culturalmente atrasada; assim, o trabalho de George Butler seria útil como símbolo maior do impacto civilizacional do protestantismo nesta região.

O interesse da cúpula presbiteriana na biografia de George Butler foi tanta que no ano seguinte, 1954, tratou-se novamente do assunto, dessa vez delegando a tarefa a Cícero e Cecília Siqueira, ambos muito próximos e auxiliares do médico-missionário em Canhotinho.

> Considerando que o Dr. George Butler figura entre os grandes pioneiros do presbiterianismo no Norte do Brasil, inclusive da obra de educação teológica; e que sua biografia constituirá elemento precioso para a edificação da igreja; o SC [Supremo Concílio] resolve nomear o Rev. Cícero Siqueira e Dna. Cecília Siqueira para que escrevam a biografia do referido servo de Deus, de modo que a obra entre em circulação até a data do Centenário.[547]

Essa nova decisão demonstra, em linhas gerais, as imagens da memória que se consolidavam sobre George Butler. Em meio a campanha do Centenário, sua biografia merecia

---

[546] Como exemplo, cito Antonio Texeira Gueiros, deputado federal pelo Pará entre 1954-1959, seu filho Hélio Gueiros chegou ao cargo de senador (1983-1987) e governador (1987-1991) do mesmo estado. Outro exemplo é Nehemias Gueiros, professor de direito desde 1935; no início da década de 1940, já era reconhecido como um grande jurista quando foi preso por oposição ao Estado Novo (1941-1945). Em outubro de 1965, Nehemias Gueiros foi um dos redatores do Ato Institucional nº 2. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/arquivo?busca=Gueiros&TipoUD=0&MacroTipoUD=0&nItens=30>; e em <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/atos-institucionais>. Acesso em abr. 2015.

[547] Digesto Presbiteriano, 1951-1960, SC-54-161.

ser conhecida pelos presbiterianos "como elemento precisoso para a edificação da igreja", por dois motivos principais: 1) ter sido ele um dos "grandes pioneiros do presbiterianismo do Norte do Brasil" e 2) por sua "obra de educação teológica"[548]. Dessa forma, uma biografia desse personagem, em resposta a essa expectativa institucional, deveria destacar o espaço geográfico de seu trabalho missionário e o impacto do seu trabalho educacional.

Quanto à biografia proposta por David Gueiros, uma nova decisão em 1955 mudava o seu destino. A Comissão Executiva da IPB concedeu permissão a *North Brazil Mission* para publicá-la "para as igrejas americanas", como "biografia missionária [...], considerando que o SC já incumbiu o Rev. Cícero Siqueira e Dna. Cecília Siqueira de prepararem uma biografia do Dr. Butler, que deverá estar em circulação na Igreja Nacional até a data do Centenário"[549].

No entanto, apesar da urgência do propósito de divulgá-la nacionalmente e mesmo do interesse da organização missionária norte-americana, ambas publicações não ocorreram. Até onde sei, a obra do casal Siqueira não foi concluída[550]. Por sua vez, o que teria ocorrido com a dissertação de David Gueiros para não ser publicada?

Em fins de novembro de 2015, fui ao apartamento do octogenário David Gueiros conversar sobre esse seu trabalho da juventude. Às dificuldades da idade somaram-se minhas perguntas e a impertinência de um jovem pesquisador. Entre as interrogações essa questão veio à tona. Ele disse não saber a razão de não a terem publicado; fucei um pouco mais perguntando se o problema do seu tio, Israel Gueiros, com a direção da IPB teria atrapalhado. Ele respondeu, com aquele tom de quem não quer mais falar do assunto, que talvez sim, mas não soube de nada.

Essa é a hipótese que tenho para o esquecimento do trabalho biográfico de David Gueiros nas prateleiras de uma universidade norte-americana por mais de 50 anos até que a rede mundial de computadores a expusesse (o próprio David Gueiros não sabia que uma versão *on-line* do seu trabalho já estava em circulação). Possivelmente, o projeto foi abandonado em consequência do conflito ideológico-eclesiástico que parte da família Gueiros, liderada por Israel Gueiros, protagonizou, a partir de 1954, em oposição à direção da IPB. O que explicaria a mudança dos rumos do projeto em 1955, incumbindo o casal Siqueira da biografia de George

---

[548] George Butler é considerado pelos historiadores eclesiásticos como um iniciador de uma escola em Garanhus, em sua casa, que deu origem ao Colégio XV de Novembro e um dos idealizadores de um curso de formação teológica na mesma cidade, que mais tarde se transferirá para o Recife como Seminário Presbiteriano do Norte. Ver: VITALINO, Urbano de M. F. e REINAUX, Marcílio Lins. *Colégio Quinze, 100 anos: servindo a Deus, à Pátria e a Garanhuns*,1999. FONSECA, Silvandro Cordeiro. *SPN: você faz parte desta história.* Recife, 1999.

[549] Digesto Presbiteriano, CE 55-103

[550] Em 1976, Edijéce Martins, em seu *A Bíblia e o Bisturi*, não faz nenhuma menção à provável obra realizada pelo casal Siqueira

Butler a ser publicada no Brasil e concedendo permissão a *North Brazil Mission* para publicar apenas nos Estados Unidos o trabalho de David Gueiros, o que também não ocorreu.

Irei tratar mais adiante sobre como os conflitos da política eclesiástica podem ter contribuído para impor à obra um relativo esquecimento. Conflitos estes relacionados com as transformações que se deram na sociedade brasileira na década de 1950, anos de elaboração da dissertação de David Gueiros. Abre-se aqui, portanto, a oportunidade para compreendermos algo do contexto social, destacando seus impactos no campo teológico-eclesiástico do protestantismo brasileiro.

5.2.2 Contexto social

Nos anos 1950, rápidas transformações ocorreram: a euforia desenvolvimentista do governo Juscelino Kubitscheck, com a implantação da indústria automobilística e suas derivadas, a construção de Brasília, a intensificação da urbanização etc., gerando mais desigualdade regional e aumento da inflação. Por consequência, houve um recrudescimento dos conflitos sociais, com o protagonismo da atuação política do operariado urbano e dos sindicatos exigindo mais direitos trabalhistas e defesa salarial contra a alta inflação. No campo, destacam-se as lutas pela reforma agrária, com o surgimento de movimentos como as Ligas Camponesas. Outro ator político importante no período foi o movimento estudantil.

No plano internacional, a polarização capitalismo x socialismo da Guerra Fria lançava sobre todo defensor do discurso nacionalista – de autonomia política e econômica frente aos interesses das corporações internacionais (estas, especialmente estadunidenses) –, o estigma de servidores da União Soviética e/ou comunistas. A Revolução Cubana em 1959, aumentou o receio das elites políticas e econômicas conservadoras de uma suposta e eminente revolução comunista no Brasil. A eleição de Jânio Quadros, em 1960, ocorre em meio à retórica moralista e anti-comunista, mas não deu fim à instabilidade política que o levou à renúncia. Em seguida, a permanência da crise, indo da tentativa de golpe para impedir a posse do vice-presidente João Goulart, identificado à herança trabalhista e nacionalista de Getúlio Vargas, até, por fim, a vitória do golpe cívico-militar em 1964.

Toda essa instabilidade política e ações antidemocráticas das elites políticas e econômicas evidenciaram, para diversos setores da sociedade, as contradições inerentes às condições sociais do país. As igrejas protestantes também não ficaram imunes a toda essa agitação política, alguns fiéis e pastores passaram a se organizar com vistas a obterem respostas

à crise brasileira. No interior desses movimentos, foram desenvolvendo um olhar mais crítico às estruturas sociais e mais aberto à possibilidade revolucionária no país. É o que se depreende, por exemplo, do testemunho de Anivaldo Padilha (2012, p. 70), um dos fiéis protestantes que se enganjou nessas organizações e debates:

> Em 1955, a Confederação Evangélica do Brasil [CEB] criou o Setor de Responsabilidade Social, reponsável por desenvolver reflexões e ações sobre o papel da Igreja no Brasil em um contexto de rápidas transformações sociais e políticas [...]. Desse processo surge o Movimento Latino-Americano de Igreja e Sociedade (ISAL) que teve papael fundamental na organização do pensamento social ecumênico na América Latina, especialmente no Brasil. A consulta e as três conferências organizadas pela CEB impactaram profundamente setores importantes das igrejas protestantes. É interessante notar que tanto a consulta nacional, realizada em 1955, sob o tema "A responsabilidade social da Igreja", quanto as duas conferências que se seguiram, respectivamente em 1957 ("A Igreja e as rápidas transformações sociais no Brasil) e em 1960 (a "Presença da Igreja na evolução da nacionalidade"), tiveram a Igreja como centro de preocupação. Já na terceira, em 1962, com o tema "Cristo e o processo revolucionário brasileiro", a Igreja deixava de ser o foco de reflexão e cedia lugar a Cristo e à Revolução. O próprio tema já sugeria a tentativa de busca por uma resposta à nossa indagação sobre onde e como Deus agia na História brasileira.

É interessante perceber que no contexto do pós-segunda guerra mundial, a expansão e complexificação do campo protestante trouxe para o interior dos seus quadros o conflito entre os modelos civilizacionais que surgiam. Se antes, no tempo da inserção do protestantismo no Brasil e na América Latina, seus agentes outorgaram-se representantes da civilização moderna e liberal contra um Outro, um inimigo externo a ele, a Igreja Católica, representante do atraso e do autoritarismo; agora, pautados na dicotomia própria da Guerra Fria, houve um processo de internalização do choque civilizacional.

Compreendido esse contexto geral e seus impactos nas igrejas protestantes, principalmente com o surgimento de um setor crítico e propício às idéias revolucionárias, é necessário voltarmos a obra de David Gueiros Vieira a fim de apreender os significados e expectativas que ela propôs-se atender e ecoar. Antes, vale destacar que ele se encontrava nos Estados Unidos, logo seu diálogo imediato é com as questões das igrejas e missões norte-americanas, mas isso não impediu que seu trabalho biográfico procurasse responder também aos anseios e conflitos que se davam no Brasil, afinal era seu plano publicá-la para as igrejas presbiterianas brasileiras com apoio do Supremo Concílio da IPB.

5.2.3 Os sentidos da obra

Primeiramente, David Gueiros se mostra atento a um debate interno às instituições eclesiásticas americanas: sobre a validade de se investir em missões na América Latina, diante do pequeno crescimento do protestantismo[551] e consequente escasso desenvolvimento técnico-econômico que se acreditava ser promovido pela difusão do protestantismo de origem anglo-saxã. Assim, David Gueiros adota como objetivo último justificar nos EUA e no Brasil, os cem anos de missão protestante, não por seu sucesso quantitativo ou econômico, mas sim por seus efeitos na moralidade da sociedade brasileira, principalmente para a educação daqueles que se tornaram notáveis nas letras, no direito e na política.

Para exemplificar esses efeitos, David Gueiros, logo no início do seu trabalho, cita o caso do presidente Café Filho, comentando que:

> Ele era um dos muitos membros da segunda geração de brasileiros convertidos que através da tradição educacional protestante tem ascendido sobre os 90% das camadas restantes da sociedade (educacionalmente, se nem sempre economicamente), embora a primeira geração tenha sido largamente recrutada entre as mais pobres e menos educadas classes sociais[552]. (VIEIRA, 1960, p. 1, tradução nossa)

Mais adiante, ele deixa claro onde se deve buscar o sucesso do protestantismo no Brasil:

> Quando alguém estuda o protestantismo brasileiro confrontando-o com o contexto da sociedade no qual ele se desenvolveu, torna-se evidente que a minoria protestante se diferencia das massas de brasileiros em dois campos: 1) no campo educacional e 2) no intangível campo da moral e ética[553]. (VIEIRA,1960, p. 2, tradução nossa)

As missões protestantes, segundo David Gueiros, produziram uma minoria educacionalmente superior que chegava agora, na sua segunda geração, aos postos de poder – assim como acontecera com sua família –, a fim de transformar as condições morais e materiais de atraso do país. Por conseguinte, ele constrói a biografia do missionário George Butler a partir

---

[551] Apenas 4,6% da população, em 1960, incluindo-se protestantes históricos e pentecostais. Embora tenhamos um crescimento por década considerável: 62% na década de 1940 e 76,7% na década seguinte, esse crescimento se deveu mais ao crescimento do pentecostalismo entre 1930 a 1964; já o crescimento dos históricos [Igrejas originárias das missões norte-americanas e européias] beirou o vegetativo. (CAMPOS, 2008)

[552] "He was one of the many members of the second generation of Brazilian converts who, through the Protestant tradition of scholarship, have risen to the upper 90% strata of society (educationally, if not always economically), even though the first generation had been largely recruited from the poorest and least educated classes".

[553] "When one studies Brazilian Protestantism against the background of the Society in which it developed, it becomes evident that the Protestant minority differentiates from the Brazilian masses in two field: 1) in the scholastic field; and 2) in the intangible field of morals and ethics."

da ideia de influência do seu trabalho. As chaves interpretativas aqui são as palavras "influência" e "trabalho", como se estivéssemos diante de um herói civilizador[554], cujo exemplo ético de seus feitos, na origem, se propagassem em ondas, no tempo histórico, não só sobre os indivíduos que tiveram contato com ele, mas também sobre seus descendentes, tornando-os grandes homens públicos.

> Por influência este escritor quer dizer não somente a influência direta de homem para homem, mas as ondas que foram se espalhando para aqueles que não necessariamente vieram a ter contato com ele. Pois a vida de um homem é como um rio de águas que correm pelas planícies da vida, espalhando sua influência para além das margens que o confinam.[555] (VIEIRA, 1960, p. 9)

A estes sentidos mais explícitos no texto de David Gueiros, outros menos evidentes se revelam quando confrontamos a obra com o debate ideológico-eclesiástico da década de 1950. Nesse contexto, jovens seminaristas (influenciados por uma nova teologia europeia[556], mais crítica à negligência da Igreja com relação à política e aos problemas sociais) e jovens protestantes que começavam a entrar nas universidades passaram a fazer críticas ao vínculo histórico do protestantismo com imperialismo norte-americano, criticando sua ênfase na moralidade da conduta e na salvação individual.

Segundo Zózimo Trabuco (2016, p. 43), um dos espaços institucionais de expressão da diversidade teológico-política dos evangélicos[557] foram as Conferências Evangélicas Latino-Americanas (CELA). A primeira, CELA I, realizado em 1949 na Argentina e a CELA II em Lima no Peru, em 1961: "Foi a partir das Conferências que o campo protestante se dividiu em três tendências: fundamentalismo, evangelicalismo, ecumenismo". Todavia ao final dos anos 1950, uma nova liderança ligada a junta missionária Igreja e Sociedade na América Latina (ISAL) foi assumindo o protagonismo nas conferências. Conforme Trabuco, o ISAL representava a tendência ecumênica do protestantismo:

---

[554] Os heróis civilizadores, conforme Mircea Eliade (1992, p. 81), estão, ao lado dos deuses, nas narrativas míticas como criadores do mundo, tal como ele começou a ser: "Isto por que todos os comportamentos humanos foram fundados pelos deuses e pelos heróis civilizadores *in illo tempore*: estes fundaram não somente os diversos trabalhos e as diversas formas de se alimentar, fazer amor, exprimir se etc., mas até os gestos aparentemente sem importância."

[555] "By influence, this writer means not only the direct influence from man to man, but waves that were spread to those who did not necessarily come in contact with him. For man's life is like a river of waters the flows through the plains of life, spreading its influence far beyond the banks that confine it."

[556] Os teólogos que começaram a ser lidos por esses jovens eram Paul Tillich, Karl Barth, Emil Brunner; Jürgen Moltman, entre outros. Ver: Trabuco, 2016, p. 51-60.

[557] No CELA I, em 1949, se recomendou às denominações protestantes que utilizassem o termo "evangélico" para nomear suas igrejas. (TRABUCO, 2016, p. 43)

> O diálogo entre "igreja" e "sociedade" proposto pelo ISAL, questionava as formas litúrgicas do culto protestante, a hinologia religiosa de origem europeia e norte-americana, as dicotomias corpo/alma e igreja/mundo da pregação pastoral e as implicações desse dualismo para a relação com a cultura e a política e para a dependência cultural do protestantismo latino-americano às suas matrizes estrangeiras, bem como o quanto esse conjunto de elementos contribuía para legitimar as desigualdades sociais e o capitalismo. (TRABUCO, 2016, p. 76)

Na formação dessas novas gerações de protestantes durante os anos 1950, o teólogo que mais exerceu influência foi Richard Shaull[558]. Alguns testemunhos nos dão idéia do seu impacto sobre as visões de mundo desses jovens e o surgimento de uma nova agenda de intervenção protestante no espaço público:

> O Prof. Richard Shaull mudou o meu foco de visão e de missão do cristão na Igreja e na Sociedade; de um jovem seminarista, pietista, voltado para o crescimento espiritual interior...para um jovem de vida espiritual intensa, mas com uma visão nova da evangelização para a salvação do homem integral e de uma Igreja aberta... e envolvida na luta para a transformação de uma sociedade injusta, desigual, desumana, discriminatória, para uma sociedade justa, humana e solidária (Áureo Bispo dos Santos apud BEATO, 2012, p.26)

> Richard Shaull chegou ao Brasil numa época de grande agitação e mudança. Era a década de 50. As igrejas evangélicas não sabiam como se relacionar com tantas mudanças. Na verdade a questão não figurava na sua agenda. A preocupação básica do protestantismo nacional era ganhar almas para Cristo. Para Shaull a pergunta fundamental era como descobrir e vivenciar os novos atos de Deus no contexto brasileiro. Para ele, a Igreja não existia para si mesma, como refúgio dos santos, mas sim como comunidade apostólica (do grego *apostellein*, ou enviar), enviada por Deus para estar no mundo e com o mundo. (Jovelino Ramos apud BEATO, 2012, p.26, 27)

No campo presbiteriano, o tema da "ação social" entra no debate público desde 1946 através dos Congressos de Mocidade. Dois desses congressos aconteceram no Nordeste, em Recife (1950) e Salvador (1956). Por essa época, o Nordeste concentrava um dos principais focos de agitação política do período, as Ligas Camponesas sob a liderança do deputado Francisco Julião. O pastor presbiteriano João Dias de Araújo nos oferece um testemunho da aproximação de setores protestantes com esse movimento:

> Francisco Julião era advogado e deputado estadual filiado ao PSB (Partido Socialista Brasileiro). Um de seus colegas de bancada era o Deputado Dr. Inaldo Lima, médico que era presbítero da Igreja Presbiteriana da Encruzilhada, onde eu era pastor, no Recife. Julião pediu ao Dr. Inaldo uma ajuda do pastor da sua Igreja, para que

[558] Richard Shaull foi missionário na Colômbia e no Brasil. Chegou ao Brasil em 1952 e começou a lecionar no seminário presbiteriano de campinas onde inseriu uma teologia europeia chamada de neo-ortodoxa composta por teólogos como Barth, Brunner, Reinohold Niebuhr e outros. Sua influência sobre os jovens presbiterianos tinha os seguintes aspectos: a preocupação política por parte da igreja, incentivando jovens para se prepararem para atuação no poder político e defendeu um sentido de "revolução social" baseada na Revelação de Deus. Shaull é considerado por católicos e protestantes um dos antecessores da Teologia da Libertação. (ARAÚJO, 1982, p. 37)

> indicasse textos da Bíblia que condenavam o latifúndio, e as injustiças contra os trabalhadores do campo, para ele citar nos seus discursos e palestras para os trabalhadores. Atendi ao pedido e mandei os textos contundentes dos profetas Isaías, Amós, Miquéias e do Apóstolo Thiago. Julião gostou muito e começou a falar, em seus discursos ao povo: "como disse o profeta Isaías...", como disse o profeta Miquéias...", assim ia citando textos bíblicos. (ARAÚJO, 2012, p. 35)

Decerto, crescia um movimento de jovens, teólogos e pastores mais auto-crítico à herança missionária norte-americana e mais progressista em relação ao ideal de transformações estruturais. Todavia, esse movimento não ficou isento de uma resposta conservadora, e nisto o Nordeste também foi o centro da reação.

O principal desses líderes conservadores na região era Israel Furtado Gueiros, à época, pastor da histórica Primeira Igreja Presbiteriana de Recife. A partir de 1954, ele se aproximou do movimento fundamentalista e exigiu da IPB uma posição entre o CIIC (Conselho Internacional de Igrejas Cristãs, fundado pelo líder fundamentalista americano Carl MacIntire) e o Conselho Mundial de Igrejas-CMI (considerado, pelos fundamentalistas, como ecumênico e constituído por comunistas). Como a IPB decidiu-se pela "equidistância" entre os movimentos, Israel Gueiros passou a liderar uma campanha divisionista, conclamando as Igrejas do Norte e Nordeste a se separar da IPB, e se filiar ao movimento fundamentalista de Carl MacIntire. (ARAÚJO, 1982, p. 56)

A linguagem própria da guerra ideológica acionada pelos setores conservadores, dicotomizava o protestantismo em dois campos: aqueles alinhados ao CMI e outras instituições ecumênicas eram chamados de "modernistas" ou "ecumunistas", numa expressão depreciativa que fundia ecumênicos com comunistas. Em oposição a esses grupos considerados heterodoxos (ou mesmo hereges), setores conservadores reivindicaram a posição de guardiões de verdades bíblicas fundamentais (fundamentalista) e da tradição protestante.

Com efeito, Israel Furtado Gueiros entrou em rota de colisão com a direção da IPB, quando acusou-a de modernismo, por considerar inadimissível a penetração do ecumenismo e a parcimônia da direção da IPB frente ao crescimento de setores "comunistas" na denominação.

Por esse tempo, David Gueiros realizava sua pesquisa de mestrado nos Estados Unidos, mas cinco décadas depois, ele ainda lembrava, "como sobrinho e amigo de Israel", daquele posicionamento do tio que expressava bem a polarização da época:

> Israel Gueiros acusava de "contemporizadores" a todos os seus detratores. Ainda que esses não fossem "modernistas", assim afirmava ele, eram cumplices do modernismo. Neste assunto, seguia a doutrina de Carl MacIntire. Esta afirmava que a "contemporização" com o inimigo (Satanás) era o pior de todos os pecados. Detarte, um fiel seguidor do Senhor não poderia jamais pertencer à mesma organização de um

> infiel "modernista, seguidor de Satanás", sem incorrer no terrível pecado – *anathema sit* – chamado "contemporização" (VIEIRA, 2008, p.489).

O clímax desse conflito é atingido em 1956, desdobrando-se num cisma e fundação da Igreja Presbiteriana Fundamentalista, tendo na liderança Israel Gueiros. É bem provável que a gravidade da crise tenha contribuído para interromper o acordo com a direção da IPB, relegando o trabalho de David Gueiros ao ostracismo de uma biblioteca universitária norte-americana. Afinal, a situação havia mudado e o prestígio dos Gueiros havia sofrido forte abalo.

Conforme lembra David Gueiros, a partir da separação do grupo liderado por seu tio, começou um expurgo de membros de sua família nas Igrejas Presbiterianas: "Cumpre esclarecer que nenhum deles era 'fundamentalista', nem ligada ao movimento de Israel Gueiros. Apenas tinham o temido nome Gueiros, odiado pela Igreja Presbiteriana do Brasil" (VIEIRA, 2008, p. 491).

Mesmo a interlocução com as missões das igrejas-mães[559] norte-americanas ficou prejudicada pois, "alegadamente se empenhavam em expulsar os 'fundamentalistas' da Igreja Presbiteriana do Brasil" (VIEIRA, 2008, p. 490). Assim, quando David Gueiros terminou sua dissertação em 1960, não houve empenho da *North Brazil Mission* para publicá-la. Talvez os poucos quatro anos após a divisão não foram suficientes para sanar as mágoas do conflito entre Israel Gueiros com parte de sua família e a direção da IPB. Tornou-se, portanto, conveniente à *North Brazil Mission* abandonar o projeto de publicação a fim de não causar maiores estremecimentos na sua relação com a IPB.

Embora toda essa disputa político-eclesiástica tenha afetado a divulgação do trabalho de David Gueiros, interessa-nos perceber que em nenhum momento ele adentra na polêmica fundamentalistas *versus* modernistas. Porém, ao analisar a conturbada saída de Israel Gueiros da IPB, justifica-a como fidelidade ao passado e a George Butler, vinculando o passado a uma das tendências daquele presente:

> ele adere a uma estrita teologia calvinista ensinada por George Butler e seus aliados. Suas opiniões o retiraram da atual liderança da Missão Presbiteriana ao Norte do Brasil e da Igreja Presbiteriana Brasileira, que o expulsou do ministério. Criado dentro das rigorosas tradições de sua família que muitas vezes enfrentou a morte pelo que lhes tinha sido ensinado e crido, Dr. Gueiros permaneceu fiel aos ensinamentos do

[559] Expressão utilizada pelos historiadores do protestantismo brasileiro para se referir as Igrejas nos Estados Unidos ou na Europa que enviaram seus missionários e implantaram suas denominações no país. No caso dos presbiterianos brasileiros, a PCUSA (Presbyterian Church in the United States of America), chamada de Igreja do Norte e a PCUS (Presbyterian Church in the United States), conhecida como a Igreja do Sul.

> Dr. Butler e fundou a Igreja Presbiteriana Fundamentalista do Brasil.[560] (VIEIRA, 1960, p. 80).

Essa é uma citação expressiva do posicionamento do autor diante das polêmicas ideológico-eclesiásticas dos anos de 1950[561]. Nesse trecho, claramente David Gueiros assume uma representação "conservadora" dos pioneiros e legitimadora da opção fundamentalista, compreendendo que esta posição significava permanecer fiel aos ensinamentos do Dr. Butler e seus aliados.

Dessa forma, o autor constrói George Butler sob uma perspectiva conservadora, na qual ele e seus aliados, os missionários norte-americanos, estariam na origem de uma ortodoxia institucional da IPB. Essa ortodoxia passava agora, por meio de Israel Gueiros, às mãos dos fundamentalistas. Percebe-se, no trecho acima, que David Gueiros estabelece uma oposição entre a adesão estrita, radical (enfrentando à morte) e rigorosa do seu tio em ser "fiel aos ensinamentos do Dr. Butler" e a posição da IPB ao expulsá-lo, ao mesmo tempo que era leniente com os ecumênicos-progressistas que criticavam à herança missionária e propunham o projeto de uma revolução social vinda "de baixo".

Ante esta conivência, a criação da Igreja Presbiteriana Fundamentalista era plenamente justificável e legítima, e, implicitamente, servia como uma advertência a IPB, de que ela deveria rejeitar os apelos por ação social ou por ecumenismo dos setores modernizantes-progressistas para voltar a ser fiel às suas origens.

Essas origens eram os exemplos éticos de intervenção protestante naqueles contextos de privação material e moral, tais como a "influência" do trabalho de George Butler e a educação oferecida pelos missionários para formar uma minoria comprometida com valores civilizacionais tidos como superiores. Dessa forma, David Gueiros constrói sua narrativa biográfica pautada numa concepção conservadora e elitista de transformação social, que se daria de "cima para baixo", especialmente, por meio de uma minoria dirigente moralizada e educada pelos protestantes, que somente agora começava a orientar os rumos do país.

---

[560] "he adheres to the strictly Calvinist theology taught by Dr. Butler and his associates. His views have alienated him from the present leaders of the North Brazil Presbyterian Mission and from the Brazilian Presbyterian Church, which has expelled him from the ministry. Reared within the strict tradition of his family who many times faced death for what they had been taught and believed, Dr. Gueiros has remained faithful to Dr. Butler's teaching and has founded the Presbyterian Fundamentalist Church of Brazil."

[561] Uma interpretação que permaneceu com o autor até o final da sua vida: "Liderando um grupo de pastores conservadores brasileiros, Israel Gueiros aderiu ao movimento fundamentalista. Simile aos seus ancestrais, que em 1894 formaram uma barreira pessoal em defesa da vida dos missionários evangélicos, em Garanhuns, Israel pretendia formar uma barreira contra o "modernismo" no Brasil. (VIEIRA, 2008, p. 488)

Discutindo sobre a cultura política dos evangélicos e relacionando-a a cultura histórica dos mesmos, Adroaldo Almeida (2016, p. 25), calcado na reflexão de Angela de Castro Gomes, traça um instigante paralelo entre uma apropriação do passado histórico e um posicionamento político conservador que atribui à salvação individual a única maneira de obter uma transformação benéfica para a sociedade, restando às Igrejas se relacionarem com o Estado por meio do clietelismo e autoritarismo político:

> Em sua larga maioria, os evangélicos, com base em textos sagrados e em suas memórias coletivas, exprimiram práticas políticas que se coadunaram àquelas levadas a cabo pelo Estado autoritário brasileiro. Há uma cultura política que me parece ser subjacente aos evangélicos no Brasil, e que, embora guarde traços com a cultura política brasileira, mostra-se singular em um determinado aspecto, qual seja, o de rejeitar a política como instrumento capaz de produzir transformações sociais duradouras, ao mesmo tempo em que confere à política um espaço privilegiado de inserção para o atendimento de suas demandas face ao Estado [...] Em geral, as igrejas evangélicas no Brasil expressam uma cultura política que atribui à liberdade de seus cultos e ao proselitismo religioso uma proeminência em relação a outros aspectos da vida pública. Significa dizer que, mesmo que um Estado, tenha como características o autoritarismo, a corrupção e a ilegalidade constitucional, ainda assim, esse será oficialmente reconhecido como legítimo pela maioria das igrejas evangélicas no Brasil, desde que esse Estado e seus representantes não interfiram na prática religiosa dos evangélicos. (ALMEIDA, 2016, p. 25)

Nesse sentido, é possível dizer que a narrativa de David Gueiros sobre a vida de George Butler reverberava a memória coletiva e os valores tradicionais pertencentes a muitos presbiterianos, quais sejam, a conversão de indivíduos e a educação (especialmente das elites). Em outras palavras, os valores de salvação individual e de moralização da sociedade por meio da obra de educação eram, especialmente para as gerações que conviveram com os primeiros missionários norte-americanos, a expressão ortodoxa da intervenção da igreja na sociedade. Portanto, a obra de David Gueiros corroborava com a convicção tradicional de que o papel social das Igrejas protestantes no Brasil não estava (nunca esteve, nem estará) na sua crítica à ordem política, e menos ainda na sua ação contra os problemas da estrutura social, e sim na conversão dos indivíduos à Cristo ou na mudança da moral brasileira pela influência dos novos padrões civilizacionais e de costumes dos protestantes. São esses indivíduos, protestantes ou protestantizados[562], educados numa "cultura superior", que se tornariam (ou tornar-se-ão) líderes e poderiam (ou poderão) fazer uma transformação na sociedade.

---

[562] Referimo-nos ao processo de protestantização, segundo Lyndon Santos, como "o conjunto de usos e apropriações dos enunciados e dos instrumentos da ordem moderna, cuja finalidade era construir sentidos culturais e religiosos para os fiéis e os futuros adeptos. A protestantização foi o conjunto de práticas e de representações elaboradas por agentes sociais no esforço de ampliar os espaços da religião reformada". Um dos principais meios dessa protestantização foi a educação para formar indivíduos que mesmo se não viessem a ser convertidos ou não

5.3. O SERVO IDEAL

Pela mesma época em que David Gueiros defendia sua dissertação de mestrado, em 1959/1960, foi publicada a obra *História da Igreja Presbiteriana do Brasil* em dois volumes, resultado de quase 20 anos de pesquisas de Júlio Andrade Ferreira, dez deles à frente da Comissão do Centenário da IPB. Júlio Andrade tinha boa circulação entre os jovens progressistas presbiterianos, principalmente depois de seu retorno da Universidade de Estrasburgo[563] (1955/56), onde estudou Teologia e Sociologia.

George Butler é um dos missionários bastante citados na obra de Júlio Ferreira. É possível que a sua condição bivalente de missionário e médico tenha contribuído para sua escolha como um dos notáveis dignos de memória. Justamente porque essa dupla função do personagem mostrou-se propícia ao esforço de imparcialidade do autor frente as demandas dos conservadores, fiéis à ortodoxia da salvação individual com ênfase moralista, e a dos progressistas, defensores da ação social e da crítica política da Igreja.

Tais divisões teológico-ideológicas dentro das fileiras protestantes no Brasil, possibilitará, ao final dos anos 1950 e após o golpe cívico-militar de 1964, uma série de ações autoritárias por parte das hierarquias institucionais; desde o enquadramento dos seus fiéis suspeitos de simpatias com o "comunismo ateu", como era dito à época, até os expurgos e perseguições "a qualquer pessoa nas igrejas que questionasse o *status quo* ou que apontasse a pobreza endêmica do Brasil como um desafio à missão da Igreja" (PADILHA, 2012, p. 66).

Neste objetivo de limpeza ideológica, as igrejas protestantes, especialmente a IPB, segundo o sociólogo José Bittencourt Filho, anteciparam-se mesmo a ditadura de 1964: "No Brasil, todas as lideranças ligadas ao Setor de Responsabilidade Social da CEB [Confederação Evangélica Brasileira], foram demitidas após 1964. É paradigmático o caso da IPB que nos seus atos discriminatórios antecipou-se ao golpe" (BITTENCOURT FILHO, 2012, p. 17)

Todavia, em meio aos conflitos internos, houve quem tentasse a conciliação entre as tendências conservadoras e progressistas. Certamente a posição de Júlio de Andrade Ferreira, como o historiador oficial da IPB nos anos 1950 e admirado entre os jovens progressistas, possibilitou-lhe essa postura.

Na sua narrativa sobre a história da IPB, a atribuição a George Butler de uma série de títulos como: "Lucas do Sertão"; "Apóstolo do Sertão"; "reverendo-doutor" tona-se

---

se tornassem membros de uma Igreja teriam padrões morais, religiosos e ética de trabalho apreendidos nas escolas protestantes, "valores que pertenciam duplamente ao religioso e ao secular" (SANTOS, 2008, p. 192).

[563] Local de origem dos Annales e da Sociologia do Protestantismo Francês (WATANABE, 2011, p. 163)

compreensível como tentativa de produção de um personagem-símbolo no esforço de conciliar as diferentes demandas de modelos de ação missionária, enfatizando a união de vocações, uma proselitista-religiosa e outra profissional-filantrópica. Tal construção narrativa denota, portanto, a busca de uma unidade identitária numa instituição que, em meio ao ufanismo do Centenário, de fato, encontrava-se dividida quanto ao seu papel na sociedade.

É essa narrativa da dupla vocação que se firmará posteriormente na biografia feita por Edijéce Martins Ferreira, *A Bíblia e o Bisturi*, de 1976. Essa biografia – que se tornou a mais conhecida – consolida uma representação sobre a vida deste personagem como um casamento perfeito entre a "ética religiosa" e a "ética social". *A Bíblia e o Bisturi* recebeu outras duas edições, em 1987 e a mais recente em 2007, esta última com várias adequações, nada ingênuas, feitas pelo próprio autor, além de novos anexos, mas sem uso de novas fontes ou novas descobertas, exceto por um dos capítulos.[564]

5.3.1 Condições de produção

Edijéce Martins Ferreira, sociólogo, professor do Seminário Presbiteriano do Norte (SPN) e pastor de uma Igreja Presbiteriana em Pernambuco, publicou sua biografia sobre George Butler 16 anos depois dos textos de David Gueiros e de Júlio Andrade Ferreira. Entre estas e aquela, dois acontecimentos no Brasil são fundamentais para compreendermos as ressignificações produzidas sobre este personagem em 1976: o surgimento da Teologia da Libertação e o golpe militar de 1964.

As repercussões do Vaticano II (1962-1965) e o surgimento da Teologia da Libertação (1969) animou ainda mais os setores progressistas das Igrejas protestantes desejosos de uma maior abertura ecumênica e de maior crítica às estruturas sociais no Brasil. Todavia, como dito acima, após o golpe de 1964, os setores conservadores foram à desforra interna, perseguiram todos aqueles que alcunhavam de comunistas, delatando-os aos órgãos de repressão; pastores, professores de seminários, leigos foram expulsos das Igrejas e entregues à tortura e prisões da ditadura, seminários foram fechados, as direções das Igrejas e seus órgãos de imprensa sofreram um controle ideológico.

[564] O capítulo sobre o atentado sofrido por George Butler em fevereiro 1898, resultando no assassinato de um de seus companheiros, Né Vilella, em São Bento do Una-Pe, recebeu um enriquecimento de detalhes em razão da descoberta do processo judicial contra "Negro Velho" (na verdade, João Ribeiro da Silva), acusado pelo crime.

No início dos anos 1970, o alinhamento da hierarquia presbiteriana com o regime ditatorial é notório[565]. Mas foi sobretudo com a devolução de professores de seminários e missionários americanos para os Estados Unidos que a situação levou ao rompimento entre a direção da IPB e a Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos (PCUSA). A outra Igreja americana, a Igreja Presbiteriana do Sul (PCUS), apesar de sua posição sensível e relação tensa com a IPB permanecia atuando em parceria com esta no Norte/Nordeste do Brasil (ARAÚJO, 1982, p. 116, 117).

É em meio a essa tensão que a junta missionária norte-americana, sob o nome de "Missão Presbiteriana no Brasil", encarrega o pastor e sociólogo Edijéce Martins da biografia de George Butler, disponibilizando seus arquivos nos Estados Unidos. Reforçar a memória dos líderes presbiterianos brasileiros da importância dos missionários estrangeiros como agentes civilizadores dos sertões incautos do país, talvez explique a escolha da missão estadunidense por esse personagem que passou a maior parte do seu ministério nas condições extremas do sertão nordestino.

Da mesma forma que entrevistei/conversei com David Gueiros, tive um tempo de conversa/entrevista com o autor Edijéce Martins[566]. Encontramo-nos na sala de entrada da biblioteca do SPN. Ele, um senhor de quase 80 anos, bastante lúcido e ainda produzindo academicamente, mostrou-me seu trabalho de pós-doutorado recém-publicado e outros livros que tinha escrito. Enquanto conversávamos, alguns estudantes seminaristas foram até ele cumprimentá-lo e um deles levava a 3ª edição de *A Bíblia e o Bisturi*. Pediu-lhe uma dedicatória no livro, Edijéce apresentou ao seminarista os novos livros, e o estudante respondeu: "mas este é o melhor!" (isto é, o que ele tinha em mãos a *A Bíblia e o Bisturi)*. Depois pediu: "eu quero mais uns dois desses para levar lá pros irmãos da Igreja que eles vão gostar muito de ler essa história" e logo se foi...

Aproveitando a deixa, perguntei-lhe sobre como surgiu a ideia de uma biografia de George Butler. Sua resposta foi:

> Quando eu voltei [do doutorado nos EUA] eu passei a trabalhar com a Comissão de Literatura da Missão [Presbiteriana do Brasil], nesse tempo tinha uma missionária

[565] No seu discuros de posse em agosto de 1970, Boanerges Ribeiro, que já era presidente do Supremo Concílio desde 1966, escancara o objetivo daqueles atuais detentores do poder eclesiástico – o controle e exclusão ideológica dos recalcitrantes: "Não há, na Igreja Presbiteriana do Brasil, lugar para insubordinação que desborde daqueles planos de lei que nós aceitamos com liberdade. Ninguém nos obriga a ser Presbiterianos. Mas, se queremos sê-lo, sejamo-lo honradamente [...]. Mas não desejamos que haja ilusão em alguém, imaginando que o fato de estarmos sempre abertos à compreensão, à exposição do que ocorre, significa que haverá concessões doutrinárias e que haverá concessões à insubordinação e à desordem. Não houve e não haverá" (Jornal *Brasil Presbiteriano***,** Ano XIII, nº 08, agosto de 1970, p. 3).

[566] Entrevista realizada em 08 de janeiro de 2016.

> chamada Ann Pipkin, a gente tinha um escritório ali atrás do Colégio Agnes e a gente tinha montado lá um trabalho... e saiu a primeira edição desse livro aí [A *Bíblia e o Bisturi*].

Esse trabalho o colocou em contato com um grupo composto por seminaristas e jovens pastores em torno da missionária norte-americana Ann Pipkin chamado de "Clube de Escritores Evangélicos do Recife", cujo objetivo era incentivar novos escritores (MARTINS, 2007, p. 13). Desta forma, para Edijéce, a ideia de fazer a biografia de George Butler surgiu da convivência com esse grupo.

Nos arquivos da Presbyterian Historical Society (PHS), na Filadélfia-EUA, encontrei alguns documentos relativos à George Butler assinados com o nome de Ann Pipkin. Um indício de que ela tinha iniciado uma pesquisa sobre este personagem e que depois a repassou ao Edijéce Martins para concluí-la. Certamente a atuação de Ann Pipkin foi fundamental como mediadora entre o autor e as autoridades eclesiásticas dos Estados Unidos a fim de permitir o acesso às fontes nos arquivos do Comitê de Nashville. Esse trabalho como editora, estimulando e facilitando a publicação de livros, foi um dos destaques que ela deu ao seu ministério no Brasil, conforme encontrei em um dos seus relatos autobiográficos:

> No trabalho de publicações, Deus providenciou uma talentosa colega, a escritora Juracy Fialho Viana. Durante 23 anos, Deus nos tem orientado e abençoado no preparo e na publicação de mais de 30 livros, a maioria de autoria de brasileiros. Temos procurado despertar vocações para escritores através de cursinhos, concursos e do Clube de Treinamento para Escritores Evangélicos, fundado em 1974. (VIANA, 1984, p. 170)

O convite para que Edijéce Martins escrevesse sobre a vida de George Butler teve também um aspecto estratégico: servir-se de um sociólogo seria uma forma de atender a um critério de seriedade e cientificidade da obra tanto para a hierarquia da IPB que tinha como presidente o sociólogo, Boanerges Ribeiro, quanto para os progressistas que permaneceram na Igreja, apesar das perseguições, mas em constante diálogo com o mundo acadêmico. Logo na introdução, o autor mostra-se claramente pressionado por uma expectativa de produzir uma obra sociológica, por isso talvez, chega a arriscar uma inesperada comparação:

> Inicialmente desejamos intitular esta biografia do Dr. Butler de "O Padre Cícero Protestante". Acontece que o Dr. Butler e o Padre Cícero viveram o mesmo período de história nordestina, sujeitos às mesmas tensões e influências no tempo e no espaço. Foram os homens que, naquele tempo, mais atraíram as massas em verdadeiras

> romarias. Criaram em torno de si uma auréola de poderes sobrenaturais, dando lugar a fatos que se tornaram lendas[567]. (FERREIRA, 1987, p. 12)

Apesar dessa expectativa, o autor prefere renunciar à linguagem acadêmica e, como ele diz, "evitando citações e referências, exceto algumas indispensáveis". Adota, então, uma "forma um tanto romanceada" para alcançar o maior número de leitores e fazer da vida de George Butler "fonte de inspiração para uma vida cristã dinâmica e sacrificial" (FERREIRA, 1987, p. 11, 12), ou seja, realiza uma obra apologética, visando, principalmente, a produção de um modelo de vida cristã.

A construção da ideia de uma união perfeita entre duas vocações – como se percebe pelo título *A Bíblia e o Bisturi* – encontra ressonância nas narrativas de Júlio de Andrade (1959)[568], mas recebe uma ênfase maior na obra de Edijéce Martins, elaborada entre 1972-1975 e publicada em 1976. Acredito que isto exige uma explicação para além da intertextualidade e mais vinculada aos propósitos ideológicos-políticos da obra, no contexto específico do início dos anos 1970.

5.3.2 O contexto social, conflitos e conciliações teo-ideológicas

Época de pleno recrudescimento da repressão do regime ditatorial no Brasil, após o Ato Institucional nº 5 (1968), e igual intensificação dos expurgos e perseguições internas às denominações protestantes. Esses progressistas protestantes, expulsos de suas Igrejas, encontraram refúgio em instituições ecumênicas de pesquisa como o CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina), o ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião), o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) e na academia brasileira. Desses lugares institucionais, construíram uma crítica ao passado do protestantismo

---

[567] Uma analogia justificável por uma perspectiva sociológica do poder religioso em Weber (1999), pois ambos atraíram seguidores transitando de uma legitimidade carismática institucional (sacerdote) para uma legitimidade carismática pessoal baseada em milagres (mago). Todavia as semelhanças terminam aqui, pois se isto levou Padre Cícero a ser impedido de continuar como sacerdote, devido ao choque com a Igreja Católica, sem jamais reconciliar-se com ela, o mesmo não se pode dizer de George Butler que continuou como pastor e missionário de sua instituição tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos. Ademais, as distinções de importância política são significativas, pois George Butler não se tornou uma liderança oligárquica na política estadual como foi Padre Cícero (chegando o mesmo ao cargo de vice-governador), cuja repercussão atingiu o âmbito nacional. Butler foi muito mais um aliado dos coronéis da região e município de Canhotinho, dependente da proteção destes e servindo a eles como um importante ator no sistema clientelístico de sustentação do poder local.

[568] O que não é casual, em determinado ponto da entrevista Edijéce disse: "Eu tenho uma carta do Júlio Andrade Ferreira dizendo o seguinte que eu e você somos muito parecidos... ele achava que eu era quem mais expressava o pensamento dele."

e principalmente, em diálogo crítico com o instrumental do materialismo histórico, produziram reflexões seminais do que veio a se tornar a Teologia da Libertação:

> Nem desenvolvimento, nem liberalismo, no final dos anos 1960, a "libertação" como caminho e a "revolução" como horizonte entraram para a linguagem da teologia latino-americana. Em 1968, Rubem Alves, orientando de Richard Shaull, defendeu nos EUA (Princeton) a tese de doutorado intitulada *Towards a Theology of Liberation* (Para uma Teologia da Libertação). (TRABUCO, 2016, p. 69)

Na perspectiva dos progressistas críticos, os primeiros missionários teriam imprimido um "pecado original" no protestantismo brasileiro, formando uma Igreja com rígidos padrões morais, mas negligente na "ética social" e, ainda que inconscientemente, servidores do imperialismo estadunidense, como se depreende da crítica feita pelo sociólogo protestante Waldo César no livro *Protestantismo e Imperialismo na América Latina*, de 1968.

> Como um movimento de fora para dentro e, portanto, ligado aos países que de todos os modos aqui tentavam estabelecer a sua política econômica e cultural, não poderia o protestantismo, socialmente falando, estar desvinculado dessa política, fosse ela da Europa ou dos Estados Unidos. (apud TRABUCO, 2016, p. 67)

Aberto o diálogo revisionista sobre o passado dos pioneiros e diante do desafio de escrever a vida do Dr. Butler, o pastor e sociólogo Edijéce Martins entende ter em mãos um personagem um tanto imune às críticas feitas pelos progressistas. Todavia, procura representar essa trajetória em concordância com a ortodoxia doutrinária protestante e os poderes institucionais vigentes dentro e fora da IPB. Assim, escreve um capítulo sobre "A ética do Dr. Butler" e a define da seguinte forma: "A ética do Dr. Butler foi, primeiramente, religiosa. Em sua escala, os valores espirituais ocuparam sempre o primeiro lugar", e adiante complementa, "Apesar disto, porém, jamais esquecia o fato de que habitava um mundo onde reinava o pecado e a miséria. Jamais esquecia os problemas e as necessidades humanas" (FERREIRA, 1987, p. 107, 108). Por último, coloca um anexo "Minhas Recordações do Dr. Butler" escrita por Eraldo Gueiros, então, governador do Estado de Pernambuco (1971-1975), nomeado pela ditadura.

Em nossa conversa, Edijéce Martins também falou sobre sua formação e apontou como um dos seus grandes influenciadores o professor e teólogo Richard Shaull, o qual chegou a ser seu orientador no doutorado nos Estados Unidos, no início dos anos 1970. Depois disse que se sentia parte de um grupo não muito bem visto pela hierarquia da Igreja Presbiteriana por ser muito amigo de Paul Pierson e João Dias de Araújo, professores no SPN na década de 1960, e por serem conhecidos como seguidores das ideias de Shaull. A referência a Richard Shaull e suas relações tornam clara sua opção por uma teologia considerada progressista à época.

Apesar dessa possível filiação aos grupos progressistas, vemos nos dados biográficos de Edijéce Martins que ele se manteve como pastor da Igreja Presbiteriana da Madalena de 1967-2005. Ao lado da carreira eclesiástica construiu uma carreira acadêmica tornando-se, em 1971, professor na Universidade Católica de Pernambuco onde, por mais de 30 anos, "leciona sociologia, antropologia e disciplinas afins, além de metodologia científica e de coordenar a pós-graduação em Ciência Política" (FERREIRA, 2007, orelha do livro). Alcançou mesmo cargos importantes na Igreja Presbiteriana como o de reitor no Seminário Presbiteriano de Recife nos anos 1980. Portanto, a própria biografia do autor exemplifica como os setores progressistas, que tinham "um pé na academia e outro na igreja", foram sendo assimilados e conciliados com os grupos mais conservadores ao longo dos anos 1970 e1980, após as primeiras lutas, expurgos e defecções nas décadas anteriores.

Há indicações de que biografia de George Butler feita por Edijéce Martins representou esse momento de conciliação e de uma nova expressão do conservadorismo protestante, pelo qual se deu uma incorporação seletiva de palavras e ideias consideradas progressistas como estratégia para cooptar e silenciar os setores descontentes. O caminho institucional desses novos acordos e concessões foi a abertura das denominações ao Movimento Evangelical[569]. Trabuco descreve o surgimento desse movimento e o seu esforço de se colocar no espectro ideológico-teológico como uma terceira tendência:

> Superando a dicotomia entre progressistas e conservadores, ou entre ecumênicos e fundamentalistas, alguns estudiosos do protestantismo chamaram atenção para a existência de uma terceira tendência que seria intermediária, oscilando ora num sentido, ora em outro. Em geral, essa abordagem foi feita por intelectuais pertencentes a esta tendência, autodenominada "evangelical". (2016, p. 87)

Todavia, segundo Longuini Neto, há vínculos de origem entre fundamentalistas e evangelicais:

> o movimento fundamentalista é uma espéciede linha de frente, um grupo militante que nasceu dentro do movimento evangelical, vindo mais tarde a se radicalizar e a se distanciar deste. Sendo assim, todo fundamentalista é um evangelical, mas nem todo evangelical é um fundamentalista. Muitos evangelicais, apesar de sustentarem a crença indestrutível nos "fundamentos", não gostam de ver seus nomes associados com o movimento fundamentalista. (2002, p. 23)

[569] Relacionado com um segmento de cristãos da Europa e dos EUA, comprometidos com a evangelização mundial, que criaram o termo como forma de oposição aos "fundamentalistas". Embora o movimento "evangélico" remonte à década de 1920, é em meados dos anos 1960 que ele ganha força.

Dessa forma, "o campo conservador do protestantismo estaria dividido em fundamentalistas e evangélicos [...]. No Brasil, porém, continuou-se a usar o termo 'evangélico' como sinônimo de 'protestante' e o anglicismo 'evangelical' para designar um movimento específico" (TRABUCO, 2016, p. 87, 88). É no contexto desse movimento que surge, no protestantismo do início dos anos 1970, uma nova proposta teológica, a Teologia da Missão Integral.

O enfraquecimento do ISAL, após as perseguições e expurgos do golpe de 1964, abriu espaço para o surgimento de outras instituições identificadas com a tendência evangelical, como a FTL (Fraternidade Teológica Latino-Americana). Apesar do ISAL ter sido posto fora da cena política-eclesiástica, a teologia isalina do "protestantismo ecumênico" continuou a influenciar os teólogos latino-americanos, mesmo os de tendência discordante ou concorrentes, tais como os teólogos da FTL, principais propositores da Teologia da Missão Integral[570]. Segundo Trabuco, conceitos como responsabilidade social, integralidade do homem e do evangelho, contextualização, encarnação, Reino de Deus passaram a fazer parte do vocabulário da FTL, embora ganhando novas abordagens e significados:

> O mais importante deles foi o conceito de Missão Integral, para significar que o Evangelho não apenas era para todos os homens, mas principalmente para o homem todo, sem dicotomia entre o corpo e a alma. O anúncio desse Evangelho pela igreja deveria superar outras dicotomias, tais como: secular e religioso, responsabilidade social e evangelização, fé e obras. (TRABUCO, 2016, p. 99)

No Congresso Mundial de Evangelização em 1974, organizado pela Associação Evangelística Billy Graham em Lausane na Suiça, "o evangelizalismo se consolidou como uma tendência oposta ao fundamentalismo, distinta do ecumenismo protestante e da Teologia da Libertação" (TRABUCO, 2016, p. 100). A participação decisiva do sul global, especialmente da América Latina, impactou o texto final da conferência que ficou conhecido como Pacto de Lausane, assumindo conceitos como Reino de Deus e Missão Integral. Outros encontros – o CLADE II (Congresso Latino-americano de Evangelização), no Peru (1979) e CBE 1 (Congresso Brasileiro de Evangelização) em 1983, Brasil – consolidaram o ramo do movimento evangelical, que passou a reivindicar o "espírito de Lausane" propondo às igrejas o Movimento

[570] "Os membros que se tornaram mais influentes foram: Samuel Escobar (1932-); René Padilha (1932-) e Orlando Costas (1942-1987). Estes três nomes representam, respectivamente, as ênfases principais do evangelicalismo: compreensão da situação política e religiosa da America Latina numa perspectiva evangélica; reflexão sobre a Missão Integral da igreja, entendida como a união de evangelização e ação social; contextualização do culto e da pregação evangélica às culturas latino-americanas" (TRABUCO, 2016, p. 97)

de Missão Integral, isto é, "conclamar os evangélicos ao compromisso de transformação social como inerente a ação evangelizadora da igreja." (TRABUCO, 2016, p. 101)

Todavia, conforme observou Trabuco (2016), a recepção da teologia da Missão Integral no Brasil se deu lentamente, por um lado, devido à resistência das igrejas brasileiras ao novo discurso e ao atraso nas publicações e traduções do movimento de Lausane. A própria Série Lausane, referente a temas controversos do Congresso de 1974, só foi publicada a partir dos anos 1980, pela ABU (Associação Bíblica Universitária), naquele momento a principal divulgadora da Missão Integral no Brasil. Por outro lado,

> segundo Luiz Longuini Neto, foi o boicote dos próprios evangelicais brasileiros através de uma tradução dos documentos dos CLADES e do Pacto de Lausane (1974) feita de maneira a moderar ainda mais o discurso, com algumas alterações e omissões claramente ideológicas. (TRABUCO, 2016, p. 103)

Acreditando constituírem uma terceira tendência que rejeitava o ideário revolucionário dos protestantes ecumênicos e o pseudo absenteísmo político dos fundamentalistas, e ainda se opondo à Teologia da Libertação, os evangelicais se esforçaram para adequar sua linguagem às tradicionais concepções político-ideológicas dos protestantes. Para Trabuco (2016, p. 109), o discurso da Missão Integral visava "familiarizar os evangélicos com conceitos da teologia latino-americana, ainda que reelaborados para conciliá-los com uma identidade evangélica mais conservadora".

Todavia, outra é a compreensão do sociólogo e teólogo José Bittencourt Filho (1989). Sua análise não enfatiza o esforço dos evangelicais em "familiarizar" uma teologia mais progressista com o conservadorismo evangélico, mas nos usos institucionais que se fizeram dessa teologia. Para este autor, a Teologia da Missão Integral é uma nova roupa do conservadorismo protestante brasileiro, usada para opor-se à radicalidade da Teologia da Libertação e tentar manter agentes religiosos mais "avançados" nas suas fileiras[571].

> Esse neoconservadorismo é interessante, porque tenta cooptar e recrutar seus agentes com uma proposta do ponto de vista teórico, relativamente avançada para o conservadorismo vigente no protestantismo brasileiro. É um pessoal com preocupação social, que se refere por exemplo, ao Pacto de Lousane, o pacto das Igrejas Evangélicas não ligadas ao Conselho Mundial, ao ecumenismo – elas fizeram um pacto que incluía preocupações de natureza social, como a situação do Terceiro Mundo etc. uma coisa extremamente terceirista e igênua em alguns aspectos, mas que, para o protestantismo brasileiro, é algo extraordinário. E o neoconservadorismo

[571] Torna-se, assim, compreensível que "alguns intelectuais do Protestantismo Ecumênico transitariam entre os protestantes da Missão Integral, a exemplo de José Miguez Bonino na FTL continental e João Dias de Araújo na FTL-Setor Brasil" (TRABUCO, 2016, p. 101)

> coopta as lideranças justamente com este tipo de discurso. (BITTENCOURT FILHO, 1989, p. 30, 31)

Estes desenvolvimentos dos conflitos, negociações e cooptações político-ideológicas durante as três décadas do regime ditatorial – seja internamente ao protestantismo brasileiro (entre fundamentalistas, ecumênicos e evangelicais), ou externamente, na concorrência com a Teologia da Libertação, cada vez mais identificada com a Igreja Católica –, ajudam-nos a pensar os sentidos e lógicas que permitiram o surgimento do livro *A Bíblia e o Bisturi*, bem como seu sucesso como biografia oficial de um personagem-símbolo dos presbiterianos brasileiros.

5.3.3 Os sentidos da obra

O surgimento da biografia de George Butler por Edijéce Martins em sua primeira edição (1976), deveu-se à Missão Presbiteriana no Brasil, a junta missionária estadunidense; passado uma década, a IPB promoveu a segunda edição (1987); e duas décadas depois uma 3ª edição (2007), de maneira que essa biografia foi gradativamente sendo incorporada à memória oficial da IPB. Mas vale lembrar, como nos diz Wilton Silva (2016, p. 51), que a biografia de um personagem surge "em um campo de disputa no qual memória e esquecimento se estabelecem em relação à sua trajetória e de outros de seu mesmo grupo, de tal modo que as transformações históricas e sociais podem privilegiar diferentes notáveis em diferentes contextos."

O que levou George Butler a ser escolhido entre os vários missionários norte-americanos do Norte/Nordeste Brasileiro? As mudanças políticas, as transformações sociais das décadas de 1960-1970 possibilitaram realocar esse personagem no panteão institucional. Vale atentar para o fato de que "a própria 'memória oficial' se altera ou se mostra capaz de incorporar variantes ou mesmo contradições" (SILVA, 2016, p. 52). Se antes a sua memória vinculava-se mais à obra educacional e civilizadora dos missionários protestantes nos sertões, como foi construído pela biografia de David Gueiros, nesse novo contexto, pela escrita de Edijéce Martins, a biografia de George Butler expressa-se pela ideia da evangelização aliada à ação social, aspiração representativa dos setores evangelicais que passaram a obter seus espaços nas estruturas institucionais das igrejas.

Os evangelicais rejeitavam o espiritualismo dos fundamentalistas (que defendiam apenas a evangelização, o salvar almas, como a única missão da igreja), e aspiravam pela

"missão integral", mas tinham receios de serem confundidos com os protestantes ecumênicos – estes considerados pelos conservadores como heterodoxos e mais fiéis à militância política (por acreditarem nela como meio de transformação social) do que à Cristo (que deveria ser a única mensagem da pregação). Assim, nas palavras Edijéce Martins Ferreira, o Dr. Butler surge como um modelo de posicionamento equilibrado...

> era um homem cônscio da presença de Deus em sua vida. Sua religião não se compunha de práticas isoladas, mas era inerente a cada ato que praticava. Primeiramente religioso, tinha os olhos voltados para Deus. Apesar disto, porém, jamais esquecia o fato de que habitava um mundo onde reina o pecado e a miséria. Jamais esquecia os problemas e as necessidades humanas [...]. Era o tipo humanitário, que, entendendo que o Deus a quem serve "amou o mundo", volta-se também em amor para servir a esse mesmo mundo. (FERREIRA, 1987, p. 108)

A narrativa da vida de George Butler por Edijéce Martins o re(a)presenta como um missionário cujas características somente são compreensíveis a partir da Teologia da Missão Integral, gradualmente transformada em uma nova ortodoxia conservadora, isto é, um novo discurso, socialmente enganjado, mas ressignificado com valores tradicionais.

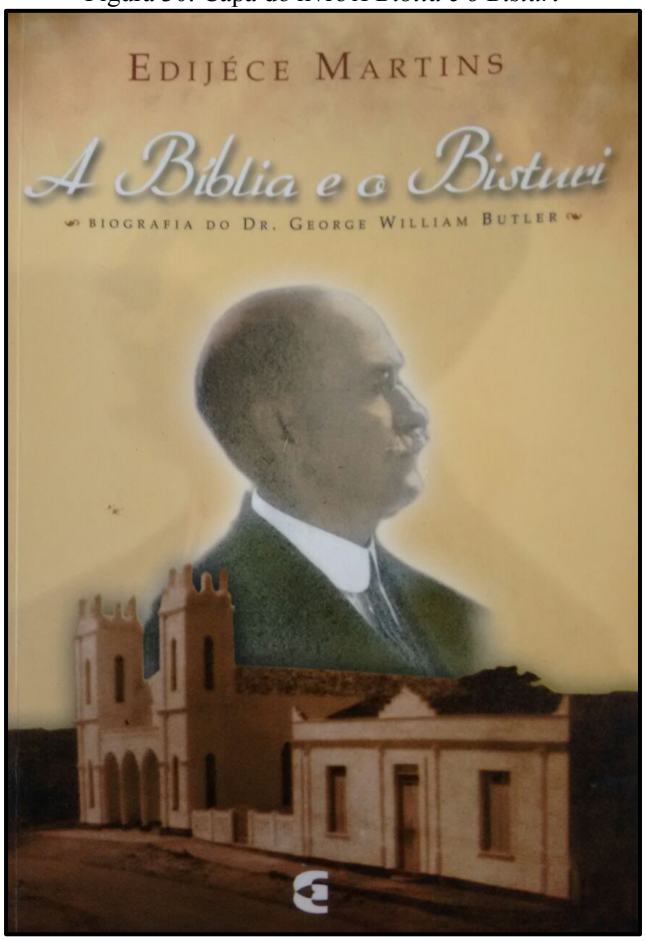
Nesse sentido, entre tantos outros possíveis biografados, a dupla vocação de George Butler mostrou-se adequada à essa ressignificação conservadora do discurso progressista. Não por acaso, ele é representado na obra cuidando da alma enquanto pregador do evangelho e do corpo enquanto médico; salvando pessoas do pecado pela pregação de Cristo e salvando doentes (especialmente os mais pobres) da morte pelo uso da medicina; tendo uma ética social (pública) atendendo as necessidades materiais daquelas populações por meio do hospital e pela sua ação higienista dos espaços públicos, mas principalmente mantendo uma ética religiosa (uma vida de devoção).

Em outras palavras, ainda que se diga de sua preocupação social, o personagem biografado é construído para atender às expectativas da ortodoxia protestante, isto é, como um evangelista, acima de tudo, preocupado em converter indivíduos à fé protestante, cujo trabalho social restringiu-se à assistência aos pobres como estratégia para evangelizá-los, jamais para questionar os poderosos ou combater as estruturas que mantem a pobreza.

As três edições de *A Bíblia e o Bisturi* (1976, 1987 e 2007), correspondem a períodos de início e da difusão da Teologia da Missão Integral. Entre a 1ª e a 2ª edição não há alteração do texto. E embora a Teologia da Missão Integral estivesse presente desde o início, é na 3ª edição que ela se torna mais explícita, correspondendo ao momento de auge do discurso da missão integral nas igrejas protestantes.

A própria arte da capa da 3ª edição (as duas primeiras não receberam um tratatamento com imagens) é emblemática dos sentidos da missão integral. A (tradicional) imagem de perfil de George Butler sobreposta e acima de duas obras suas na cidade de Canhotinho, a igreja e a escola, representantes de sua dupla preocupação, com a alma e o corpo das pessoas alcançadas por sua ação missionária.

Figura 30: Capa do livro *A Bíblia e o Bisturi*



Fonte: Martins, 2007

Certamente, o objetivo da 3ª edição foi o de tornar ainda mais claro o discurso da preocupação com o "homem integral" como a característica essencial do trabalho de George Butler. Dessa forma, Edijéce acrescentou à biografia uma segunda parte com o título *Doze Princípios Bíblicos de Missiologia*, onde uma teologia missionária evangelical (referente ao Movimento Evangelical) interpreta aspectos da vida de George Butler "para o despertar à obra missionária e de orientação para missionários e obreiros em atuação nos campos" (MARTINS, 2007, p. 12). Em suma, ele faz da obra um manual para formação de novos agentes eclesiásticos.

Dentre os princípios estão temas como: “o princípio da transculturalidade do evangelho”; “princípio da identificação”; “princípio da integralidade ética” e “princípio da ação global (ou holística)”. Sobre esta última diz Edijéce Martins:

> O Dr. Butler apoiou sua obra misssionária em uma triologia – Igreja, Hospital e Escola. Era o “Triângulo do Serviço Cristão” – Fé, Saúde e Educação. Dois aspectos aqui são de extrema importância. O primeiro é o lugar da fé, ou da religião cristã, como parte do desenvolvimento do homem e da sociedade, que levaria a uma teologia do desenvolvimento [...]. O Segundo aspecto é o lugar da ação social na missão da Igreja e das Missões, assunto que tem suscitado polêmicas muitas vezes além do necessário na história da Igreja. O Pacto de Lausane de certo modo institucionalizou a participação do crente e da Igreja na ação social no mundo de hoje. (MARTINS, 2007, p. 195)

Assim, a escrita da vida de George Butler narrada por Edijéce Martins constrói uma memória sobre um personagem que passou a representar um modelo de ação missionária/ pastoral. Essa memória se tornou oficial por atender ao perfil do agente eclesiástico que a instituição procurava, em meio ao conflito de modelos propostos pelas lutas ideológico-eclesiásticas das décadas anteriores. Um modelo de agente eclesiástico que simbolizasse um sentido conservador do novo discurso de integralidade do evangelho. Em outras palavras, um modelo sacerdotal que além evangelizar/doutrinar as populações com as quais trabalha, realiza atividades filantrópicas sob o discurso da “ação social da Igreja”, porém, sem jamais ir contra as estruturas sociais ou realizar a crítica política; ou seja, um ideal “atualizado” de agente eclesiástico, fiel à sua instituição e servidor abnegado do povo, cidadão atuante na caridade, mas politicamente pacífico.

5.4. MEMÓRIA ORTODOXA

Como diz Rossi (2010, p. 32), na epígrafe deste capítulo, o esquecimento inerente a uma coerção ortodoxa da memória é a “tentativa de coagir todo o pensamento possível dentro de uma imagem enrijecida e paranoica do mundo” (ROSSI, 2010, p. 32), é uma concepção que considera todo pensamento divergente como herético e se esforça por fazer caber o outro na visão dogmática que está no poder. Isto não se constitui como simples apagamento ou lacuna sobre fatos, eventos ou características pouco agradáveis aos produtores ou leitores contemporâneos, trata-se de um esquecimento mais sutil.

No biografismo[572] protestante, isso significa a adequação de uma vida a uma ortodoxia atual, a fim de servir aos propósitos institucionais do presente e de ação no espaço de possibilidades do futuro. Reinterpretar fatos, manipular a linguagem, cercear outras possibilidades interpretativas constituem esses mecanismos sutis do esquecimento ortodoxo sobre a memória dos pioneiros. Geralmente, o recurso mais à mão dos biógrafos eclesiásticos protestantes foi silenciar sobre pioneiros que tiveram uma atuação social e política contestadora que os levaram ao rompimento institucional.

No caso de pioneiros como George Butler– uma figura relativamente secundária (nunca assumiu um alto cargo, nem mesmo foi um teólogo) e um homem que, apesar dos confrontos, permaneceu na instituição –, o tratamento ortodoxo da memória deu-se pela manipulação do esquecimento principalmente da dimensão política da sua atuação missionária. Nesse sentido, as biografias de George Butler pela voz de seus principais biógrafos, David Gueiros e Edijéce Martins, são construções ortodoxas da memória.

Seus confrontos e alianças com agentes sociais diversos, seus conflitos com sua própria instituição, suas estratégias de ação política cotidiana, bem como seu horizonte de transformação da ordem social foram ocultados nessas narrativas. Todo um conjunto de relações sociais com os poderosos locais foi minimizado para enfatizar seu serviço aos pobres. Assim como o seu horizonte de transformação das estruturas sociais – ainda que liberal, modernizadora e civilizadora segundo o modelo norte-americano –, e mesmo as suas negociações e concessões com a cultura local foram omitidos para dar lugar à ideia da sua influência sobre a moralidade dos indivíduos por meio da conversão e educação, visando constituir uma elite educada e protestantizada que viria a alcançar os postos de poder jurídico, cultural e político, e dali comandar os destinos do país.

Conversei, por correspondência eletrônica, com Alderi Souza de Matos, historiador oficial da IPB, fiz duas questões: 1) Qual a importância de George Butler para história do protestantismo/presbiterianismo no Brasil? 2) Por que as pessoas devem conhecer a história desse personagem hoje? O objetivo era entender o lugar reservado a George Butler na memória institucional e de como a instituição gostaria que esse personagem fosse lembrado na atualidade. Eis sua resposta:

[572] Conforme Wilton Silva (2016, p. 26): "Entendo como 'biografismo' as práticas narrativas que envolvem a seleção, descrição e análise de uma trajetória individual com base em diversos enfoques e metodologias que permitem sua incorporação por meio do romance histórico, das memórias pessoais (autobiografias e testemunhos), da literatura escolar e das biografias propriamente ditas"

> George Butler é importante pelo seu pioneirismo (foi um dos mais antigos missionários protestantes no Brasil), pela variedade dos lugares em que trabalhou (São Luís, Recife, Garanhuns e Canhotinho) e acima de tudo pela valiosa associação entre evangelização e ação social que o caracterizou. Seu trabalho médico e assistencial no sertão de Pernambuco, acolhendo centenas de pacientes muito pobres que vinham de um raio de 500 km ao redor, fez com que ficasse conhecido como "o médico amado de Pernambuco". Ele também se dedicou à educação, sendo um dos inspiradores de uma pequena escola que deu origem tanto ao Seminário Presbiteriano do Norte quanto ao Colégio XV de Novembro, em Garanhuns. Butler merece ser conhecido das novas gerações pelo seu altruísmo, generosidade e espírito de serviço ao próximo. Ele reuniu o que havia de melhor no protestantismo missionário da época – uma profunda identificação com as pessoas entre as quais veio trabalhar, dando-lhes tanto o evangelho de Cristo como auxílio prático na área da saúde, numa época em que não havia recursos públicos nessa área naquela vasta região. Ao mesmo tempo, ele foi um líder importante do presbiterianismo nascente, tendo participado eficazmente das atividades da Igreja Presbiteriana do Brasil. Além disso, com sua personalidade cativante, influenciou muitos jovens para uma vida produtiva e serviçal, como os conhecidos Revs. Jerônimo Gueiros e Cícero Siqueira. (Entrevista com Alderi Matos em 28 de maio de 2015)

Esta resposta exemplifica bem o lugar que esse personagem ocupa no panteão do protestantismo/presbiterianismo: como um dos pioneiros do protestantismo que se destacou "pela valiosa associação entre evangelização e ação social que o caracterizou", bem como ele "se dedicou à educação" e "com sua personalidade cativante, influenciou muitos jovens para uma vida produtiva e serviçal". Vê-se que as representações das biografias de David Gueiros e Edijéce Martins marcaram indelevelmente a memória institucional e de seus agentes.

Ambas construções biográficas certamente dialogaram com os problemas de seu tempo e, em meio às divergências ideológicas, propuseram um modelo de atuação da Igreja no espaço público que a ortodoxia protestante ansiava: uma moralização dos indivíduos e um assistencialismo sem críticas a ordem social. Essas biografias se constituíram, assim, um recurso simbólico para modelar carreiras eclesiásticas, além de reforçar a coesão identitária e valores conservadores, como a obediência hierárquica e a ação social traduzida como assistência aos pobres.

Em outros termos, as biografias de David Gueiros e Edijéce Martins consolidaram uma representação do passado já existente como memória coletiva, (re)produzindo uma memória conservadora, mas que foi sendo ressignificada conforme a incorporação de novos discursos e objetivos aos interesses institucionais. A seu tempo, elas moldaram um personagem do passado ao sabor das modificações e negociações na ortodoxia protestante recepcionadas pelos detentores do poder eclesiástico.

As biografias de George Butler são nesse sentido, claramente institucionais. Reforçam e interpelam seus leitores a internalizar valores e práticas vinculadas a ortodoxias distintas (ressignificadas nas lutas e transações ideológicas dos anos 1950 a 1980), mas por fim,

mantenedoras do conservadorismo dominante e excludentes das concepções mais radicais de atuação na sociedade postuladas, dentro e fora das instituições protestantes, pelos religiosos progressistas, fossem eles "protestantes ecumênicos" ou defensores da Teologia da Libertação.

Diante disso, concordo com Tiago Watanabe (2011, p. 233) que "antes de serem obras despretensiosas, as biografias respondiam às delicadas questões pelos quais as igrejas protestantes passaram". Porém, não apenas passado e presente dialogam com a escrita da história (e de uma vida passada) pois, como ensinou Michel de Certeau, ela tem também a função de projetar o futuro:

> a escrita representa o papel de um rito de sepultamento; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso. Por outro lado, tem uma função simbolizadora; permite uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado, e abrindo assim um espaço próprio para o presente: 'marcar' um passado e dar um lugar à morte, mas também redistribuir o espaço das possibilidades, determinar negativamente aquilo que está por fazer e, consequentemente, utilizar a narrativa, que enterra os mortos, como um meio de estabelecer um lugar para os vivos." (CERTEAU, 2011, p. 109.)

Revocar uma vida póstuma e fazê-la continuar atuando no espaço público, como memória sob controle ortodoxo (segundo os propósitos do poder eclesiástico e social), cumpre uma importante função simbolizadora nas lutas do presente pela definição do "espaço de possibilidades". Nesse sentido, as representações difundidas pelas biografias de George Butler reforçam uma memória ortodoxa-conservadora do protestantismo brasileiro (evangelizadora, moralizadora, assistencialista) negadora da crítica político-estrutural, e convocam as gerações do presente (e os novos agentes eclesiásticos) a realizar no seu tempo e no vindouro tais projetos conservadores (ou neoconservadores) de intervenção protestante no espaço público.

Por fim, entre o monumento, a vida e a memória de George Butler se interpõe a escrita de seus biógrafos. Durante os anos de 1950 a 1970, a vida desse personagem existia apenas na memória de uma geração em vias de desaparecimento, seu mausoléu e seus edifícios restavam como "monumentos ao descaso", relegados ao mato e à ação do tempo. Uma memória evanescente, ruínas que manifestavam um discurso silencioso cujo significado necessitava cristalizar-se em palavras, em livros. Não por acaso, por este tempo sua vida é moldada, significada em palavras e valores conservadores. Os livros surgiram produzindo e divulgando uma memória sobre a vida de George Butler, construída para atender aos objetivos que são o de todas as instituições religiosas, especialmente no protestantismo: a reprodução de sua ortodoxia e, por conseguinte, dela mesma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sempre me surpreendeu a forma aparentemente contraditória como dois mestres do ofício de fazer história descreveram sua arte. O primeiro é Marc Bloch relembrando uma frase lapidar dita pelo amigo e historiador belga Henri Pirenne: "Se eu fosse antiquário, só teria olhos para as coisas velhas. Mas sou um historiador. É por isso que amo a vida" (BLOCH, 2001, p. 65). O segundo é Michel de Certeau: "A escrita [da história] põe em cena uma população de mortos". De um lado a defesa de uma atitude do historiador atenta à vida, de outro o desejo de re(a)presentar ao mundo, pela escrita da história "no decorrer de um intinerário narrativo", uma galeria de mortos (CERTEAU, 2011, p. 108).

A ideia do historiador como uma figura limiar entre a vida e a morte é, para mim, um dos maiores encantos deste ofício, mas não é uma imagem tranquilizadora. Sem dúvida, um dos tesouros da História encontra-se realmente aí, na tensão entre a vida e a morte, e na possibilidade de aprendermos com ambas. Nesse ponto – das ideias, das práticas e dos afetos humanos dispostos no tempo e com os quais somos capazes de nos identificar (ou a reconhecê-los como nossos, ainda que os estranhando) – talvez, mais do que de uma linguagem racional, analítica, objetiva, precisamos de metáforas, de uma linguagem que nos abra a visão e as possibilidades para pensar os significados dessa fronteira.

Uma inspiração, nesse sentido, foi um conto de Ítalo Calvino. Trata-se de uma das suas fantásticas *Cidades Invisíveis*. Rica metáfora, cheia de imagens e implicações sobre o diálogo entre os vivos e os mortos e as intervenções desse místico mediador: o historiador. Conta-nos Calvino que

> Não existe cidade mais disposta a aproveitar a vida e evitar as aflições do que Eusápia. E a fim de que o salto da vida para a morte seja menos brusco, os habitantes construíram no subsolo uma cópia idêntica da cidade. Os cadáveres, dessecados de modo que os esqueletos restem revestidos de pele amarela, são levados para baixo e continuam a cumprir antigas atividades. (CALVINO, 1990, p. 101)

Os momentos de diversão são os preferidos, mas há todas as profissões e comércios da Eusápia dos vivos, "ao menos os que os vivos realizaram com mais satisfação do que aborrecimento". Há, claro, muitos dos vivos que "pedem para depois da morte um destino diferente do que lhes coube em vida", daí terem mais bem-sucedidos na cidade mortuária, desde caçadores de leões a generais, do que jamais houve na cidade vivente. Deve-se a uma confraria de encapuzados a tarefa de "acompanhar os mortos para baixo e instalá-los no lugar desejado",

ninguém mais tem acesso a Eusápia dos mortos e tudo que se sabe de baixo é por intermédio deles (CALVINO, 1990, p. 101, 102).

Não só o mundo subterrâneo, como a própria confraria é envolta em mistérios:

> Dizem que a mesma confraria existe entre os mortos e que não deixa de lhes dar uma ajuda; após a morte, os encapuzados continuarão com o mesmo ofício também na outra Eusápia; fazem crer que alguns deles já morreram e continuam a ir de cima para baixo. Claro, a autoridade dessa congregação sobre a Eusápia dos vivos é muito ampla. (CALVINO, 1990, p.102)

O mais interessante é que a Eusápia de baixo está sempre em mudança, "os mortos apresentam inovações em sua cidade; não muitas, mas certamente fruto de uma reflexão ponderada, não de caprichos passageiros". Obviamente os vivos não querem ficar para trás e procuram fazer tudo o que os encapuzados contam das novidades dos mortos. "Assim, a Eusápia dos vivos começou a copiar a sua cópia subterrânea". Porém, "dizem que não é só agora que isso ocorre: na realidade, foram os mortos que construíram a Eusápia de cima semelhante à sua cidade. Dizem que nas duas cidades gêmeas não existe meio de saber quem são os vivos e quem são os mortos". (CALVINO, 1990, p.102)

Por que terminar este trabalho com uma enigmática metáfora literária? Por que a pesquisa sobre uma vida e o esforço de d(es)crevê-la conclui-se com a fantástica Eusápia? O que a trajetória e a memória de George Butler dizem respeito às duas cidades, dos vivos e dos mortos?

Porque esta foi a forma de reconhecer que por mais que eu procurasse encontrar uma vida, sempre me deparava com uma memória. Ao final do caminho de pesquisa e de sua escrita, comprendi que alcançar um George Butler real é uma ambição impossível. Por um lado, porque o sujeito histórico é sempre mais profundo, complexo, confuso, em suma, mais humano do que qualquer investigação histórica possa alcançar – o vivido é irrecuperável. Por outro, porque uma vida sempre nos alcança – quaisquer que sejam os documentos – como monumento (LE GOFF, 2013). Na verdade, o que encontramos, os fragmentários rastros de uma existência e de uma subjetividade estão sempre mediados pela memória que se deseja perpertuar de uma vida, e neles enfeixam-se relações de poder.

A começar pelo próprio sujeito, que se esforça por definir sua identidade social em meio a coerções e possibilidades em constantes mudanças; e que ainda em vida procura estabelecer sua própria memória no pós-morte (o seu *status* na Eusápia dos mortos, certamente desejando uma posição melhor do que gozou em vida). Tarefa completada pelos mediadores entre os dois

mundos, aqueles que de fato estabelecem o morto no mundo da memória, que tem o acesso privilegiado a ela, e que falam aos vivos como anda a vida dos que já não estão entre eles.

Não estaria essa fala dos encapuzados sobre as inovações do mundo dos mortos plena das pressões do presente e ansiedades quanto ao futuro oriundas do mundo dos vivos? Esta confraria de encapuzados, artesões de uma necrópole e narradores da vida do além, não são eles uma metáfora apropriada para historiadores e biógrafos? Afinal, no que diz respeito à construção de uma biografia, estabelecer e consagrar uma vida póstuma, é possibilitar um espaço "em que mortos e vivos dialogam por meio das heranças dos primeiros e das carências dos segundos" (SILVA, 2016, p. 27).

George William Butler teve uma vida – uma experiencia social, subjetiva, intersubjetiva – viveu no seu tempo. Foi um sujeito que se serviu dos recursos que possuía, das oportunidades que surgiam, das relações sociais que granjeava, tentando negociar ante as coerções sociais e institucionais para levar a efeito a sua ação, seus sonhos; buscando viver com sua família, o melhor possível, no entre-meio de sociedades diferentes (norte-americanas e brasileiras), de culturas estranhas (a sua e a dos outros, seus "nativos"); procurando modificar essas culturas pela religião, mas também sendo modificado por elas em sua própria fé e prática da fé; vivendo em meio às crises de epidemias, conflitos políticos, choques intra-eclesiásticos, violências sofridas e lembranças cultivadas.

Mas também foi um agente social, que construiu e reconstruiu sua identidade. Como um agente de uma missão protestante atuou pela ampliação da liberdade e igualdade religiosas, contribuiu diretamente na reconfiguração do espaço público por meio dos debates pela imprensa e das ações que desempenhou na conjuntura de lutas políticas e da crise que marcou a definição das leis de laicização do Estado, ensaiadas nos primeiros dias da República no Maranhão. No interior pernambucano, transmutou-se de missionário a médico, reelaborou os sentidos da presença protestante naquelas regiões, redefindindo a importância social do protestantismo pela noção de caridade, à época, legitimadora da atuação das religiões no espaço público. Arquitetou solidificar a presença protestante. Em muito, graças ao trabalho da esposa, Rena Butler, com a exportação de orquídeas, construiu igrejas, hospital e escola em contextos onde esses edifícios tinham um manifesto sentido de disputa com a Igreja Católica pela hegemonia no espaço público urbano. Procurou, por fim, legar à posteridade sua própria memória de coragem, abnegação e caridade expressos nos edifícios que construiu. Como também, ao vincular-se à imagem do martírio de Né Vilella, apropriou-se da áurea daqueles que se entregaram de corpo e alma a sua missão.

George William Butler teve uma vida. Ele mesmo não se descuidou da memória dessa vida, mas vimos que as linhas mestras de sua narrativa foram dadas por outros. Para além dos seus próprios desejos de vida no pós-morte, coube a seus biógrafos (estes esotéricos encapuzados) construírem George Butler à "imagem e semelhança" das questões e anseios de seus contextos históricos, das lutas ideológicas e eclesiásticas do tempo de produção de suas obras. Alteraram a memória legada por ele próprio, de uma abnegado missionário e humanitário médico, produziram uma memória oficial, institucional e, por fim, uma memória coletiva, suficientemente plástica para incorporar as pressões das lutas ideológicas.

Às memórias legadas por George Butler sobrepuseram-se outras representações: a de um herói civilizador por meio da protestantização dos sertões incautos, influenciador de gerações de intelectuais e líderes políticos em prol da melhoria moral da nação, seguida por representações concernentes a um novo modelo de agente eclesiástico, um modelo sacerdotal preocupado com a salvação das almas e, ao mesmo tempo, interessado em minorar os sofrimentos do corpo daqueles a quem evangeliza.

A memória da vida de George Butler, pela escrita de seus narradores foi sobretudo ortodoxa. Ele foi elevado ao panteão institucional e a um lugar de destaque na história do protestantismo brasileiro por ter sido forjado como um modelo adequado à manutenção da ortodoxia protestante, em um ambiente de severas críticas quanto às ações das missões estadunidenses – que foram caracterizadas como alienantes (quanto aos problemas sociais) e insensíveis (quanto as características culturais do povo) – no Brasil e América Latina.

Pelas narrativas dos biógrafos, George Butler tornou-se mais que um indivíduo, tornou-se um personagem-símbolo de uma concepção conservadora da missão protestante. Ele foi re (a)presentado como um vida póstuma, ainda atuante em uma outra temporalidade – em meio a conflitos de diferentes projetos (fundamentalistas, ecumênicos e evangelicais) de intervenção na sociedade –, chamado a servir pela manutenção da identidade protestante e pela concepção ortodoxa de sua intervenção no espaço público, ou seja: a conversão e moralização dos indivíduos, seguida pela assistência aos pobres, mas politicamente acrítica (logo, útil e, não raro, explicitamente aliada) às estruturas de poder político e econômico.

Sair dessa memória institucional e dessa elaboração "ortodoxa" de uma vida não é tarefa simples. Ela exige a explicitação do vínculo social do biografado (das suas condições de vida, de suas amizades/inimizades e de seus projetos), a fim de restituir ao sujeito que estudamos o direito de falar de si, dando relevo a sua própria representação do vínculo social e de sua contribuição a esse vínculo como agente tentando compreender a si mesmo e a seu mundo. Foi o que procurei fazer, mas não posso duvidar de que minha própria escrita (que se deseja) crítica

não possa ser incoporada pela lógica da memória oficial, e venha a contribuir, ainda que não intencionalmente, como mais um entalhe à obra de monumentalização desse personagem.

Portanto, a escolha em concluir este trabalho com a metáfora das Eusápias gêmeas é também uma maneira de me reconhecer envolto nessas teias da memória e do poder. Pois, se o desejo dos vivos movimenta a cidade dos mortos em busca de uma condição melhor, assim também as inovações da cidade dos mortos mobilizam a cidade dos vivos. Mas nisso não há surpresa, pois como revelou Ítalo Calvino, na verdade, nem mesmo se sabe plenamente quem são os vivos e quem são os mortos.

Realmente é difícil saber se foi a vida de George Butler que criou sua memória, ou foi sua memória que construiu sua vida (pelo menos, aquela que os rastros do tempo e as narrativas dos biógrafos nos permitem alcançar). Nesta tensão das influências recíprocas, entre os vivos e os mortos, a trajetória e a memória, percebo-me como um historiador (ou aprendiz de feiticeiro, da confraria dos encapuzados) tentando revelar uma vida enquanto desconstruo um mito, procurando mobilizar um novo olhar sobre o passado e, quem sabe, também sobre o futuro.

Chegar a este ponto da minha busca por uma biografia e sua memória sem ter certeza sobre como distingui-las pode não ser uma confissão recomendável. Todavia se não consegui pelo que pesquisei e escrevi sobre o George Butler vivo desembaraçá-lo nitidamente do George Butler morto, isto é, da sua memória consagrada, espero, ao menos, ter contribuído para mobilizar o seu cadáver, movê-lo um pouco da posição na qual ele e outros o estabeleceram na cidade dos mortos, e que isso gere alguma curiosidade na cidade dos vivos.

FONTES

Documentos Eclesiásticos

- Atas da Igreja Presbiteriana de Canhotinho (1920-1950) – Arquivo IPC e Memorial Dr. Butler.
- Atas da Igreja Presbiteriana de Recife (1888-1900) – Arquivo SPN.
- Atas da Igreja Presbiteriana Independente de São Luís (1903-1920) – Arquivo da IPI-São Luís.
- Atas da Igreja Presbiteriana Maranhão (1898- 1902) – Arquivo Presbiteriano (SP).
- Atas da Igreja Presbiteriana Maranhão (1903-1936) – Arquivo Pr. João Déça.
- Atas da North Brazil Mission (1884-1898) – Arquivo PHS.
- Atas do Presbitério de Pernambuco (1920-1930) – LIBER-UFPE.
- Correspondências: Bispo Diocesano/Presidente da Província (1878-1901) – APEM
- Digesto Presbiteriano, 1951-1960, 53-002; Digesto Presbiteriano, 1951-1960, SC-54-161; Digesto Presbiteriano, CE 55-103 – Arquivo Presbiteriano (SP)
- Fichas de membros IPC – Memorial Dr. Butler
- Livro de Atas da Santa Casa da Misericórdia do Maranhão – APEM.
- Livro de Registros Gerais da Câmara Eclesiástica (1877-1895) – APEM
- Minutes of Presbytery of Maryland (1877-1911) – Arquivo PHS.
- Seminários (1872-1897) – APEM

Documentos Diversos

- Carta de Rena Butler a David Gueiros, escrita de Charlotte, Carolina do Norte, em 2 de março de 1952 – Arquivo de David Gueiros Vieira.
- Carta de Rena Butler a David Gueiros, escrita de Charlotte, Carolina do Norte, em 11 de fevereiro de 1952 – Arquivo de David Gueiros Vieira.
- Dr. George Butler by Mrs Butler, s/d, RG 360, series III – Arquivo da PHS.
- Livro de registro geral de patentes; títulos; diploma; portaria passados por D. Pedro II (1881-1885) – APEM.
- Pasta Dr. George Butler, correspondence, notes, and other material related to A Biblia e o Bisturi. RG 496-15-4 – Arquivo PHS.
- Pasta George Butler – Arquivo Presbiteriano(SP)
- Pasta Secretaria de Polícia. Delegados de Polícia de diversos municípios/Chefe de Polícia. Delegacia de Polícia de Rosário, 29 de agosto de 1890 – APEM.

Jornais e outros periódicos

- Brasil Presbiteriano, abr. 2015; Brasil Presbiteriano, 15 de maio de 1978; Brasil Presbiteriano, janeiro de 1996; Brasil Presbiteriano**,** agosto de 1970 – Arquivo Presbiteriano (SP)
- Civilisação, 18 de junho de 1881; Civilização 7 de julho de 1888; Civilisação, 26 de março de 1887; Civilisação, 02 de abril de 1887; Civilisação, 26 de março de 1887; Civilisação, 10 de setembro de 1887; Civilisação, 16 de abril de 1887; Civilisação, 13 de agosto de 1887; Civilisação de 02 de abril de 1887; Civilisação, 4 de janeiro de 1890; Civilisação, 13 de agosto de 1887 - Arquivo da BPBL e Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.
- Diário de Pernambuco de 30 de agosto de 1892; Diário de Pernambuco, 06 de novembro de 1895; Diário de Pernambuco, 09 de Março de 1950 – Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional

- Diário do Maranhão, 13 de agosto de 1890; Diário do Maranhão, 20 de setembro de 1890 – Arquivo da BPBL.
- Gazeta de Notícias Gazeta de Notícias, 30 de janeiro de 1890; Gazeta de Notícias, 28 de janeiro de 1890 – Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional
- Jornal do Comércio, 11 de junho de 1919; Jornal do Comércio, 28 de maio de 1919 – Arquivo da Fundação Joaquim Nabuco.
- Jornal do Recife, 19 de fevereiro de 1898; Jornal do Recife 14 de novembro de 1895 – Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.
- Norte Evangélico, 13 de março de 1909; Norte Evangélico, 2 de abril de 1910; Norte Evangélico, 10 de abril de 1915; Norte Evangélico, 10 de junho de 1915; Norte Evangélico de 10 de agosto de 1915; Norte Evangélico, 25 de junho de 1919 – LIBER-UFPE; Arquivo Presbiteriano(SP)
- O Estandarte, 05 de março de 1898; O Estandarte, 07 de agosto de 1902 O Estandarte, 28 de novembro de 1918; O Estandarte de 31 de janeiro de 1901; O Estandarte de 05 de setembro de 1918. O Estandarte, 12 de junho de 1919. O Estandarte, 19 de março de 1898. O Estandarte, 31 de outubro de 1951. Disponível em:< https://goo.gl/fTLvue >. Acesso em mar. 2017.
- O Globo de 27 de novembro de 1889; O Globo, 20 de dezembro de 1889; O Globo, 26 de novembro de 1889; O Globo, 7 de dezembro de 1889; O Globo, 23 de dezembro de 1889; O Globo, 28 de dezembro de 1889; O Globo, 8 de janeiro de 1890; O Globo, 29 de outubro de 1889 – Arquivo da BPBL e Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.
- O Paiz, 17 de junho de 1885; O Paiz, 18 de junho de 1885; O Paiz, 26 de maio de 1885; O Paiz, 11 de junho de 1887; O Paiz, 19 de março de 1887 – Arquivo da BPBL e Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.
- O Púlpito Evangélico, nº4, 1874 – Arquivo CEDAP – Centro de Documentação e Apoio à Pesquisa.
- Ordem 22 de agosto de 1913 – Arquivo Público Pernambuco Jordão Emerenciano.
- Pacotilha, 14 de março de 1887; Pacotilha, 16 de março de 1887; Pacotilha, 17 de abril de 1887; Pacotilha, 24 de março de 1888; Pacotilha, 23 de julho; Pacotilha, 02 de julho de 1887; Pacotilha, 03 de agosto de 1887. Arquivo da BPBL e Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.
- The Missionary (1873-1911) – Arquivo PHS.
- The Missionary e The Missionary Survey (1888-1916, avulsos) – Arquivo Presbiteriano(SP) Paulo.
- The Missionary Survey (1911-1922) – Arquivo PHS.
- The Presbyterian Survey, março de 1952 – Arquivo PHS.

Obras Raras e folhetos

- BUTLER, George William. **Do emprego do chloroformio na cirurgia**. Faculdade de Medicina e de Pharmacia da Bahia, Salvador, 1996.
- Henderlite, George. **A missionary who could do all things and was always content**. [1919?].
- MARQUES, Astôlfo. **A Nova Aurora**: novela maranhense. Tipografia Teixeira, 1913.
- PEDAVOLI, Celestino. **Mais um trunfo do catolicismo sobre o protestantismo. Polêmica religiosa do Frei Celestino de Pedavoli com o sr. Ministro da seita protestante, George Butler**. [1898 ou 1899].
- ROCHA, João G. da (Org.). **Salmos e Hinos.** Propriedade a Igreja Evangélica Fluminense, 1899.

- WILLIAMS, Henry F. **In Brazil**: the brazil missions of the Presbyterian Church in the United States. Richmond, Va. ; Texarkana, Ark-Tex: Presbyterian Board of Publication, 1917.

Entrevistas

- Entrevista com David Gueiros Vieira, nov. 2015.
- Entrevista com Edijéce Martins Ferreira, jan. 2016.
- Entrevista com Mons. Alexandre Castanha, dez. 2016.

REFERÊNCIAS

ABUMANSSUR, Edin Sued. **As moradas de Deus**: arquitetura de Igrejas Protestantes e Pentecostais. São Paulo: Novo Século, 2004.

ALCHORNE, Murilo de Avelar. **Porto do Recife**: d'Africa à des'África: Joaquim Nabuco, Gilberto Freyre e Mário Sette sobre Raça e Urbanização, no Recife de *Belle Époque.* Estudos de Sociologia [online]. vol. 2, n. 20. Recife, 2014.

ALMEIDA, Adroaldo J. S. **O anjo reificado**: sentidos do carisma e do poder na Igreja Evangélica Brasileira. Dissertação (Mestrado de Ciências Sociais), Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2005.

_____. **Da Terra ao Céu**: a trajetória de um maranhense que virou anjo. São Luís: EDUFMA, 2008.

_____. **Pelo Senhor Marchamos:**os evangélicos e a ditadura militar no Brasil (1964-1985). Tese (doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2016

ALMEIDA, Baptista de e SIQUEIRA, Cicero. **O Centenário da Independencia em Canhotinho**. Recife: Imprensa Industrial, 1922.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do nordeste e outras artes**. 5ed. São Paulo: Cortez, 2011.

ALMEIDA, Rute Salviano. **Vozes femininas no início do protestantismo brasileiro**: escravidão, império, religião e papel feminino. São Paulo: Hagnos, 2014

ALMEIDA, Vasni de. **Religião e educação**: práticas de converter e de ensinar dos Metodistas no Brasil. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1979.

_____. **Religião e repressão**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARAÚJO, João Dias. **Inquisição sem fogueiras**. 2. ed. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos da Religião, 1982.

_____. Memória da década de 1960. In: ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José (orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**: a conferência do Nordeste 50 anos depois. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

ARAÚJO, Alceu Maynard. Alguns Ritos Mágicos. In**: Revista do Arquivo Municipal**, v. CLXI, Departamento de Cultura, São Paulo, 1958.

_____. **Medicina rústica**. 3ª ed. São Paulo: Nacional, 1979.

ARENDT, Hannah. **A condição humana.** 10ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular**: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AZZI, Riolando. Elementos para uma história do catolicismo popular. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 36, fasc. 41, 1976a.

_____. D. Antonio Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889. In: **Síntese**, vol. 3, n. 8, 1976b.

BARTHES, Roland. **A Câmara Clara**: nota sobre a fotografia. 9 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BANDEIRA, Abderval P. **Igreja Presbiteriana de São Luís:** um século de lutas e vitórias-subsídios históricos. São Luís, 1986.

BARROS, Roque Spencer M. de. Vida Religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque (org). **História Geral da Civilização Brasileira.** Brasil Monárquico: declínio e queda do Império. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BEACH et. al. **Protestant Missions in South America**. New York: Student Volunteer Movement, 1900.

BEAR, James. **Mission to Brazil**. EUA: Board of World Missions, Presbyterian Church U. S, 1961.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad.: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985.

BORGES, Vavy Pacheco. Grandezas e Misérias da Biografia. In: PINSKY, Carla B. (org.) **Fontes Históricas**. 3ed. São Paulo: Contexto, 2014.

BEATO, Joaquim. A Conferência do Nordeste 50 anos depois (1962-2012). In: ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José (orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**: a conferência do Nordeste 50 anos depois. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

BERTOLLI FILHO, Claudio. **História social da tuberculose e do tuberculoso**: 1900-1950. [on line] Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2001.

BITTENCOURT F., José. **As seitas no contexto do protestantismo histórico**. In: LANDIM, Leilah (org.). Sinais dos tempos: igrejas e seitas no Brasil. Cadernos do ISER, nº21, Rio de Janeiro: ISER, 1989.

_____. ISAL e seu contexto – um ensaio. In: ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José (orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**: a conferência do Nordeste 50 anos depois. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A Ilusão Biográfica. In:____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996a,74-82.

BOURDIEU, Pierre. É possível um ato desinteressado? In: _. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas, SP: Papirus, 1996b,137-156.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas linguísticas.** São Paulo: EDUSP, 1996c.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

BREPOHL, Marion. Estado laico e pluralismo religiosa. In: **Estudos de Religião**, v. 30, n. 1, São Paulo, jan.- abr. 2016, p. 127-144.

BRUNEAU, Thomas C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Edições Loyola, 1974.

BURKE, Peter. A invenção da biografia e o individualismo renascentista. **Estudos Históricos**, 1997.

CAMARGO, Candido Procópio (org). **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Editora Vozes, 1973.

CAMÊLO, Julia Constança Pereira. **Ocultar e preservar**: a saga da civilidade em São Luís do Maranhão. Tese (Ciencias Sociais). Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. **Revista USP**, n.67. p. 100-115, 2005.

_____. Os "Dois Caminhos": observações sobre uma gravura protestante. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 12, n.34, abr./jun. 2014. p. 339-381.

_____. **Os mapas, atores e números da diversidade religiosa cristã brasileira**: católicos e evangélicos entre 1940-2007. Revista de estudos da Religião, dezembro de 2008, p. 9-47. Disponível:< http://www.pucsp.br/rever/rv4_2008/t_campos.htm>. Acesso em 23 de julho de 2015.

_____. Ecos da "Guerra de Canudos" em dois Jornais Protestantes de São Paulo (1896-1897). **Estudos de Religião**, v. 31, n.1, jan./abr., 2017, p. 37-59.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da República no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

_____. Mandonismo, Coronelismo, Clientelismo: uma discussão conceitual. **Dados.** Vol 40. Nº 2. Rio de Janeiro, 1997.

CARVALHO, Marcone B. Antonio Gouvea Mendonça. **Brasil Presbiteriano**. julho de 2014. Série Historiadores Presbiterianos. Disponível em: <https//:issuu.com/juninhonoiz/docs/bp_716_julho_2014-final/15?e=3404691/8682947>. Acesso: em maio de 2016

CARTROGA, Fernando. *O culto dos mortos como uma poética da ausência*. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 12, n. 20, jan.-jun., 2010, p. 163-182.

CASIMIRO, Arival Dias. **O discurso presbiteriano**: a teologia de Princeton e sua influencia na formação dos pastores nordestinos. Ciencias da Religião-História e Sociedade. Ano 1, n. 1, 2003.

CAVALCANTI, Henrique Soares. **Quem é o dono da república em Pernambuco?** Disputas de poder e o governo Barbosa Lima (1889-1896). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2014.

CESAR, Waldo. **Protestantismo e Imperialismo na América Latina**. São Paulo: Vozes, 1968.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 3ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

_____. **Para uma sociologia do Protestantismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**: cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHAMON, Carla S. **Escolas em reforma, saberes em trânsito**: a trajetória de Maria Guilhermina Loureiro de Andrade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____, Carla Simone. **Maria Guilhemina Loureiro de Andrade: trajetória profissional de uma educadora (1869-1913)**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horisonte, 2005.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

CINTRA, Sebastião Soares. **Inocentes e Culpados no Tribunal do Juri de São Bento**. Coleção Tempo Municipal-8. Recife: Centro de Estudos de História Municipal, 1986.

CINTRA, Ivete de M.; PAIVA, Adalberto; FIRMINO, Pe. João. **São Bento do Una**: formação histórica. Recife: Centro de Estudos de História Municipal FIAM, 1984.

CORTEZ, Natanael. **Os dois Tributos**: a César e a Deus. Recife: Livraria Gráfica Ediprés, 1965.

COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. 5ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

COSTA, Veloso. **Medicina, Pernambuco e Tempo**. Recife: Fundação do desenvolvimento Municipal do Interior de Pernambuco, 1981.

COUTINHO, Sérgio Ricardo. **O Ex-padre**: a trajetória política e religiosa de Victor Coelho de Almeida (1879-1944), Brasília, Ed. SER, 1999.

_____. Para uma história da Igreja no Brasil, os 30 anos da Cehila e sua contribuição historiográfica. In: SIEPIERSKI, Paulo D. e GILL, Benedito M. (Orgs.). **Religião no Brasil, enfoques, dinâmicas e abordagens**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CUNHA, Luiz Antonio. **A Educação Brasileira na Primeira Onda Laica**: do Império à República. Rio de Janeiro: Edição do Autor, 2017.

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

DELLA-CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

DIAS, Zwinglio M. O protagonismo dos evangélicos durante os "anos de chumbo" e a busca incessante por uma "ecclesia reformata...". In: ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José (orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**: a conferência do Nordeste 50 anos depois. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

DOSSE, François. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. São Paulo: EDUSP, 2009.

EISENBERG, Peter L. **Modernização sem mudança:** a Indústria açucareira em Pernambuco (1840-1910). Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1977.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FACÓ, Rui. **Cangaceiros e Fanáticos**: gênese e lutas. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1965.

FAORO, Raymundo.**Os donos do poder**: formação do patronato político brasileiro. 3ª ed. São Paulo: Editora Globo, 2001.

FERREIRA, Edijéce M. **A Bíblia e o Bisturi**. 2 ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1987.

_____. **De Deus e dos homens**: história da Igreja Presbiteriana da Madalena. Recife: AGN-Gráfica, 2007.

FERREIRA, Júlio Andrade. **História da Igreja Presbiteriana do Brasil**. v.1.São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1959.

FLORES, Elio Chaves. A consolidação da República: rebeliões de ordem e progresso. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida N. (Org.). **O Brasil Republicano**: o tempo do liberalismo excludente (1889-1930). vol.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FRAGOSO, Frei Hugo. O apaziguamento do povo rebelado mediante as missões populares, Nordeste do II Império. In: SILVA, Severino Vicente (org.). **A Igreja e o controle social nos sertões nordestinos**. São Paulo: Paulinas, 1988.

FONSECA, Silvandro Cordeiro. **SPN:** você faz parte desta história. Recife, 1999

GINZBURG, Carlo. O nome e o como, troca desigual e mercado historiográfico. In:___. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. **O queijo e os vermes:** o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.28(2). 80-101, 2008.

_____. Religião e espaço público no caso do Cristo no júri, 1891. **Acervo** (Revista do Arquivo Nacional), Rio de Janeiro, n.16 (2). 19-42, 2003.

_____. **O Fim da Religião**: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GLUCKMAN, Max. *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*. In: FELDMAN-BIANCO , B. (Org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Global, 1987. p. 277-344.

GONÇALVES, Carlos B. **Usos e abusos de uma vida**: a biografia de Erasmo Braga e o protestantismo brasileiro de 1950 a 1970. In: XVII Simpósio Nacional da ANPUH, 2013, Natal RN. Conhecimento histórico e diálogo social, 2013.

GROENDI, Edoardo. Repensar a micro-história? In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas:** a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

GUEIROS, Jeronimo. **Projeções de minha vida**. Recife: Oficinas Diário da Manhã, 1952.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 1990.

HERMAN, Jacqueline. Religião e politíca no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida N. (Org.). **O Brasil Republicano**: o tempo do liberalismo excludente (1889-1930). vol.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

HOFFNAGEL, Marc Jay. Tensões e conflitos na consolidação da República em Pernambuco: a revolta de triunfo. **Revista Clio**, vol. 28.2, Recife, 2010.

HOONAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

_____. O catolicismo popular numa perspectiva de libertação: pressupostos. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 36, fasc. 41, 1976.

HUTZLER, Celina Ribeiro. Operários e patrões unidos, até quando? Uma história antiga. **Revista Política e Trabalho**. n. 5, abr. João Pessoa, 1986.

JESUS, Matheus Gato. Tempo e Melancolia: república, modernidade e cidadania negra nos contos de Astolfo Marques (1876-1918). **Lua Nova**, São Paulo, 85, 2012, p. 133-185.

KITAGAWA, Sergio Tuguio Ladeira. **Ou ficar a pátria salva ou morrer pelo Brasil**: nacionalismo, carisma e o cisma presbiteriano de 1903. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo-RJ, 2014.

KOCH, Wilfried. **Dicionário dos estilos arquitetônicos**. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

KUSCHNIR, Karina. Antropologia e política. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 22, n. 64, 2007, p. 163-167.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. São Luís: Editora UEMA, 2008.

LEAL, Victor Nunes. Coronelismo, Enxada e Voto: o município e o regime representativo no Brasil. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. 7 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

LEITE, Eraldo Gueiros. Minhas Recordações do Dr. Butler. In: MARTINS. Edijéce. **A Bíblia e o Bisturi**: biografia do Dr. George William Butler. 2ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

LEITE, Fábio Carvalho. O laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 31 (1): 32-60, 2011.

LÉONARD, Émile-Guillaume. **O protestantismo brasileiro**: estudo de eclesiologia e história social. 2ed. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.

_____. **O iluminismo num protestantismo de constituição recente**. Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciencias da Religião, 1988.

LESSA, Vicente Themudo. **Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903)**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

LEVI, Giovanni. **A herança imaterial:** trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

_____. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org). **A Escrita da História, novas perspectivas**. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. Usos da Biografia. In: AMADO, J.; FERREIRA, M (Org.) **Usos e abusos da história oral**.7 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

LIMA, Carlos de. **História do Maranhão**: A República. 2ed. São Luís: Instituto Geia, 2010a.

LIMA, Sergio Prates. **Peregrinos, missionários e protestantismo**: o caso de Robert Reid Kalley. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2010b.

LONGUINI NETO, Luiz. **O novo rosto da missão:** os movimentos ecuménicos e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002.

LORIGA, Sabina. A biografia como problema. In: REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas:** a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

LOWENTHAL David. **El Pasado es un país extraño**. Madrid Ediciones Akal. 1998

MACAGNO, Lorenzo. Uma antropologia do político? **Análise Social**, v. XLIX (1º), n. 210, p. 163-189, 2014.

MARQUES, Cesar Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão**. 3ed. São Luís: Edições AML, 2008.

MARTINS. Edijéce. **A Bíblia e o Bisturi**: biografia do Dr. George William Butler. 2ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

MATOS, Alderi Souza de. 'Para memória sua': a participação da mulher nos primórdios do presbiterianismo no Brasil. **Fides Reformata**. n. 2. vol. 3, São Paulo, 1998.

_____. **Os pioneiros presbiterianos do Brasil (1859-1900)**: missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MELO, Mª Cristina Pereira de. **O bater dos panos**: um estudo das relações de trabalho na indústria têxtil do Maranhão (1940-1960). São Luís: SIOGE, 1990.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa e VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Aste, 1995.

MENEZES, Ulpiano T B. de. Fontes visuais, cultura visual, História visual: balanço provisório, propostas cautelares. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 23, nº 45,p. 11-36, 2003.

MESQUIDA, Peri. **Hegemonia norte-americana e educação protestante no Brasil**: um estudo de caso. Juiz de Fora: EDUFJF; São Bernado do Campo, SP: Editeo, 1994.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Sobre os dois caminhos**. Cadernos do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER)**. Rio de Janeiro, v. 5, p. 21-19, 1975.

_____. **Os errantes do novo século**. São Paulo: Duas cidades, 1974.

_____. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: PINHEIRO, Paulo Sergio [*et al*]. **História geral da civilização brasileira**, t. 3, v. 9. O Brasil republicano: sociedade e instituições (1889-1930), 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

MONTERO, Paula, POMPA, Cristina; ARRUATI, José Maurício. Para uma antropologia do político. **Horizonte da política**: questões emergentes e agendas de pesquisa, 2012. Disponível em: <http://www.academia. edu/2455734/Para_uma_antropologia_do_ pol%C3%ADtico>. Acesso: 15 ago. 2015.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro. n.32 (1), p. 167-183, 2012.

_____. **Religiões e controvérsias públicas**: experiências, práticas sociais e discursos. São Paulo: Editora Terceiro Nome; Campinas, SP: Editora Unicamp, 2015.

_____. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo". **Novos Estudos Cebrap**, 65: 34-44, 2003.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. **Revista Etnográfica**, vol. 13, n. 1. 7-16, 2009.

MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvêa de Almeida. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Bóris (Org.). **O Brasil republicano**: sociedade e instituições (1889/1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, t. III, v. 2(Coleção HGCB).

NASCIMENTO, Ester Fraga Vilas-Bôas**. Educar, Curar, Salvar**: uma ilha de civilização no Brasil Tropical. Maceió: EDUFAL, 2007.

NEVES, Margarida de Souza. Os cenários da República: O Brasil na virada do século XIX para o século XX. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida N. (Org.). **O Brasil Republicano**: o tempo do liberalismo excludente (1889-1930). vol.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**, São Paulo, PUC, n. 10, dez 1993, p. 7-28

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 36, fase 41, 1976.

OLMSTEAD, Clifton E. **Religion in America**: past and present. Prentice-Hall; Englewood Cliffs: New Jersey, 1965.

PACHECO, Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão**. Dep. de Cultura-MA, 1968.

PADILHA, Anivaldo. Quando a ditadura bate à porta. In: ROSA, Wanderley Pereira da; ADRIANO FILHO, José (orgs.). **Cristo e o processo revolucionário brasileiro**: a conferência do Nordeste 50 anos depois. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. **Nísia Floresta**: o Carapuceiro e outros ensaios de tradução cultural. São Paulo: Hucitec, 1996.

PENA, Felipe. Biografias em fractais: múltiplas identidades em redes flexíveis e inesgotáveis. **Alceu**. vol. 4 jan/jun. 2004, p. 94-105.

PEREIRA NETO, André de Faria. **Ser médico no Brasil**: o presente no passado. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz: 2001.

PEREIRA, Lupércio Antonio. Tavares Bastos, a imigração européia e o lugar das ideias liberais no Brasil. **Diálogos** (Maringá. Online), v.16, n.3, p. 1085-1110, set-dez/2012

PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. 2ed. São Paulo: Contexto, 2016.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina**: análise das razoes que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

PIERSON. Paul Everett. **A Young Church in Search of Maturity**: presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959. San Antonio: Trinity University Press, 1974.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari & STEIL, Carlos (org.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais.** vol. 13 n. 37, São Paulo, Junho,1998.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTO, Costa. **Canhotinho**: notas sobre suas origens e evolução política. Recife: Centro de Estudos de História municipal, 1982.

QUADROS, Eduardo G. A proclamação da diferença: um balanço da produção acadêmica sobre a história dos protestantismos no Brasil. **Revista Brasileira de História das Religiões**.ANPUH, Ano VIII, n. 24, Janeiro/Abril de 2016.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro e bairros rurais paulistas**. São Paulo/Petrópolis: Edusp/Vozes, 1973.

_____. **O mandonismo local na vida política brasileira e outros ensaios**. São Paulo: editora Alfa-Omega, 1976.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil**. 3ed. São Paulo: ASTE, 2003.

REIS, Flávio A. M. **Grupos políticos e estrutura oligárquica no Maranhão (1850/1930)**. São Luís, 2007.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RENDERS, Helmut. A linguagem visual transconfessional da xilogravura petista "O caminho largo e o caminho estreito", de Charlotte Reihlen. **Horizonte**. Belo Horizonte, v. 14, n. 44, out./dez. 2016, p. 1323-1353.

RESENDE, Maria Efigenia Lage. O processo político na Primeira República e o liberalismo oligárquico. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucília de Almeida N. (Org.). **O Brasil Republicano**: o tempo do liberalismo excludente (1889-1930). vol.1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

REVEL, Jacques (org.). **Jogos de escalas:** a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. A história ao rés-dochão. In: LEVI, Giovanni. **A herança imaterial:** trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

RIBEIRO, Boanerges. **A Igreja Evangélica e a República Brasileira (1889-1930)**. São Paulo: O Semeador, 1991.

_____. **Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888**: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1973.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. Protestantismo rural: um protestantismo genuinamente brasileiro. FERREIRA, João Cesário Leonel (Org.). **Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro**. São Paulo: Fonte Editorial/Paulinas, 2009.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do passado**. Publicadas em *O cristão*, orgão oficial da U. I. E. C. L. B. vol 4. 4ª fase: 1873 a jan 1888, 1956.

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

RODRIGUES, Meyves e CLEMENTINO, Emanuel. **O Padre Cícero Protestante.** Recife: Ed. dos Autores, 2015.

ROSEMBERG, José. *Tuberculose: aspectos históricos, realidades, seu romantismo e transculturação*. **Boletim de Pneumologia Sanitaria**. 7 vol. Nº 2 – jul/dez de 1999.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento**: seis ensaios de história das ideias. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma*. **Temporalidades** - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG, vol. 2, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2010, p. 24-33.

SAMPAIO. Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura**: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. Campinas, SP: Editora UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.

SANCHEZ, Wagner Lopes. **Pluralismo Religioso**: as religiões no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2005.

SANCHIS, Pierre. O Repto Pentecostal à "Cultura Católico- Brasileira". **Revista de Antropologia**, vol. 37, 1994, p. 145-181.

SANGLARD, Gisele e COSTA, Renato da Gama-Rosa. Direções e traçados da assistência hospitalar no Rio de Janeiro (1923-1931). vol. 11(1). **História e Ciencia da Saúde**. Manguinhos-RJ, 2004, p. 107-141.

SANTOS, Mario Marcio de Almeida. **Anatomia de uma Trajédia**: a hecatombe de Garanhuns. Recife: CEPE, 1992.

SANTOS, João Marcos L. **Falar do passado versus fazer história**: para uma análise crítica da historiografia protestante no Brasil. Revista Eclesiástica Brasileira. Fasc. 234. Jun. 1999.

_____. A Institucionalidade do poder que se discute a organização da Liga Anti-Protestante (1888). In: XIII **Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões**, 2012, São Luiz/MA. Anais do XIII Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2012. v. 1. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/viewFile/679/565>. Acesso: 21. Jun. 2017.

SANTOS, Lyndon de Araújo**. Os mascates da fé:** história dos evangélicos no Brasil (1855 a 1900). Curitiba: Editora CRV, 2017.

_____**.** Identidades Evangélicas no Brasil: um ensaio histórico cultural dos seus ritos e subjetividades. In: PORTELA, Camila et. al. (orgs.). **Leituras sobre religião**: cultura, política e identidade. São Luís: EDUFMA, 2015.

_____; LIMA, Sergio Prates. **Robert Reid Kalley**: um missionário diplomata na gênese do protestantismo luso-brasileiro. Rio de Janeiro: Novos Diálogos, 2012.

_____. O protestantismo e o advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos. **Revista Brasileira de História da Religiões**. ANPUH, ano III, n. 8, set. 2010.

_____**.** Protestantismo e Modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina. **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 179-194, dez. 2008.

_____**. As outras faces do sagrado**: protestantismo e cultura na Primeira República Brasileira. São Luís: Edufma; São Paulo: Ed. ABHR, 2006.

_____. **Os mascastes da fé:** história dos evangélicos no Brasil (1855-1900). Curitiba: CRV, 2017.

SCHMIDT, Benito Bisso. **Quando o historiador espia pelo buraco da fechadura**: ética e narrativa biográfica. História (São Paulo) v.33, n.1, jan./jun. 2014, p. 124-144.

_____. **Grafia da vida**: reflexões sobre a narrativa biográfica. História Unisinos, v. 8, n. 10, 2004, p. 131-142.

_____. Luz e papel, realidade e imaginação: as biografias na história, no jornalismo, na literatura e no cinema. In:___ (org.). O Biográfico: perspectivas interdisciplinares. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2000.

SETTE, Mário. **Arruar**: historia pitoresca do Recife antigo. vol 12. 3ed. Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978.

SEIGUER, Paula. Mujeres em Misión: a la participación feminina em las missiones protestantes de América del Sur (1830-1930) In: SILVA, A. L., ORLANDO, E. A.; DANTAS, M. J. (org.). **Mulheres em trânsito**: intercâmbios, formação docente, circulação de saberes e práticas pedagógicas. Curitiba, PR:CVR, 2015.

SILVA, Abdoral Fernandes da. **Nossas Raízes**: a história da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Norte do Brasil (AICENB). 2ed. São Luís, 1997.

SILVA, Elizete da. **Cidadãos de outra pátria**: anglicanos e batistas na Bahia. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998.

_____. As mulheres protestantes: educação e sociabilidades. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano VII, n. 21, Jan/Abr de 2015.

SILVA, José David da. **Reminiscências: minha terra, minha gente**:Canhotinho. Recife: Ed. do Autor, 2006.

_____. *Retrospectiva sobre Canhotinho em Três Tempos*. In: **Revista de História Municipal**. Recife. n.10. Centro de Estudos de História Municipal, 2014. p. 123-152.

SILVA, Lemuel Rodrigues. Sertanejo norteriograndense migrante e a sua religiosidade. In: **Revista Sertões**, Mossoró-RN, v.3, n.1, jan./jun. 2013, p. 13-23.

SILVA, Oton Egídio da. **Uma Gota da História**: Igreja Presbiteriana de São Luís. São Luís, 2008.

SILVA, Wilton C. L. **A construção biográfica de Clóvis Beviláqua**: memórias de admiração e de estigmas. São Paulo: Alameda, 2016.

_____; VERAS, Rogério de C. As Biografias Protestantes como hagiografias: análise de três obras biográficas doprotestantismo brasileiro (1930-1950). **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano IX, n. 26, Setembro/Dezembro de 2016, p. 163-184.

SIQUEIRA, Célio. **Embaixador e Forasteiro**: biografia do Rev. Cícero Siqueira. São Paulo: Cultura Cristã, 1996.

SOARES, Caleb. **150 anos de paixão missionária**. São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

_____. **Januário Antonio dos dos pés formosos**. Campinas-SP: Luz para o Caminho, 1996.

SOUZA, Evandro. **Sinodais e Independentes**: representações da cisão presbiteriana de 1903 no Maranhão. Monografia (História). Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016.

SOUZA, Robério Américo do Carmo. "**Vaqueiros de Deus"**: a expansão do protestantismo pelo sertão cearense nas primeiras décadas do século XX. Tese (História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2008.

SOUZA, Silas. **Protestantismo e Ditadura**: os presbiterianos e o governo militar no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

SOUZA FILHO, Benedito. **Cuerpos, Horcas y Látigos**: esclavitude y espectáculo punitivo en el Brasil decimonónico. Tese (Antropologia). Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2004.

TEIXEIRA, Flávio Weinstein. Intervenções urbanas e a construção de uma imagem de cidade moderna no Recife de princípios do século XX. In: **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 7, Jul./Dez. 2012.

TEXEIRA, Rubenilson B. Tres igrejas nordestinas e uma só origem formal: um estudo de caso. In: **Administração Eclesiástica**, vol. 21, n. 1(81), jan., fev., mar., Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

TROELTSCH, Ernst. **El protestantismo y el mundo moderno**. 2ed. México, D.F.; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.

TRABUCO, Zózimo. **À direita de Deus, à esquerda do povo**: protestantismos, esquerdas e minorias (1974-1994.) Salvador: Saga, 2016.

TURNER. Victor W. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

UGENTO, Giulia d'Amore di. **Monsenhor Luis-Gaston de Segur e a cegueira do mundo que o esqueceu**. Disponível em: http://farfalline.blogspot.com.br/2012/02/biografias-mons-louis-gaston-de-segur.html. Acesso em: 14 jun. 2017.

VASCONCELOS, Micheline R. **Os Nova Seitas**: a presença protestante na perspectiva da literatura de cordel – Pernambuco e Paraíba. Dissertação (Mestrado em História). PUC-SP, São Paulo, 2005.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose**: antropologia das sociedades complexas.3ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

VERAS, Loyde Anne Carreiro Silva. **Memórias da terra de Beulá**: a construção de uma vida e a produção de um lugar nas autobiografias de Eva Mills. Dissertação (Mestrado em Educação). PUC-PR, Curitiba, 2017.

VIANA, Juracy Fialho. **Momentos Decisivos**. Vol.3. Recife: Edição da Missão Presbiteriana do Brasil, 1984.

_____. **Cecília**. Recife: Edição da Missão Presbiteriana do Brasil, s/d.

VIEIRA, David Gueiros. **A Historical Study of the missionary work of Dr. George W. Butler and ananalysis of his influence on Brazil.** Dissertação (História). University of Richmond, Virginia:1960.

_____. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil**. Brasília: Ed. da UNB, 1996.

_____. **Trajetória de uma família**: a história da família Gueiros. Brasília:Editora e Comércio de Livros Jurídicos, 2008.

VITALINO, Urbano de M. F. e REINAUX, Marcílio Lins. **Colégio Quinze, 100 anos**: servindo a Deus, à Pátria e a Garanhuns. Recife: ed. Dos Autores, 1999.

VIVEIROS, Jerônimo de. **História do comércio do Maranhão 1612 a 1895**. São Luís: Associação Comercial do Maranhão, 1954.

WATANABE, Tiago H. Barbosa. **Escritos nas fronteiras**: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

_____. **Ecumenismo e militância religiosa**: o protestantismo como objeto de estudo. Plura, Revista de Estudos de Religião. vol. 03. n. 2, 2012, p. 159-176.

WEBER, Max. **A ética protestante e o "espírito" do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WILLIAMS, Frederick G; MORAES, Jomar (Orgs.). **Poesia e prosa reunidas de Sousândrade**. São Luís: Edições AML, 2003.

ZALUAR, Alba. **Os homens de Deus**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

ANEXO I –
MARCOS CRONOLÓGICOS DA VIDA E MEMÓRIA DE GEORGE WILLIAM BUTLER

ANO	DATA	ACONTECIMENTO
1853 [54 - 55?]	12 de julho	Nascimento em Roswell, Georgia-EUA
1861	02 de setembro	Nascimento de Rena Humphrey, Onslow, Carolina do Norte-EUA
1862	07 de julho	Morte do pai, Aaron Atkins Butler (1825-1862), na Guerra de Secessão (1861-1865)
1880		Formatura em Medicina, na Universidade de John Hopkins, na cidade de Baltimore, Maryland-EUA.
1883	22 de fevereiro	Inicio do treinamento no Brasil
1884	Março	Retorno ao EUA para tratamento da visão
	24 de março	Ordenação como Ministro, em Baltimore
	29 de março	Casamento com Mary Rena Humphrey
	29 de abril	Retorno ao Brasil com Rena Butler
	12 de novembro	Organização da *Mission of Northern Brazil* (Missão Presbiteriana no Norte do Brasil), em Recife.
	19 de dezembro	Nascimento do primeiro filho, George, no Recife
1885	15 de maio	Início da residência em São Luís, Maranhão
1886	28 de janeiro	Morte da mãe Rebecca A. Peden (1829-1886)
1887	De fevereiro a outubro	Artigos do padre Arthur contra George Butler e os protestantes no Maranhão
	26 de julho	Inauguração do templo da Igreja Presbiteriana de São Luís
1888	24 de março	Sepultamento de uma protestante em cemitério da Santa Casa da Misericórdia em São Luís.
	17 de junho	Nascimento da filha, Grace, em São Luís.
	06 de setembro	Participação na Organização do Sínodo do Brasil
1889	15 de novembro	Proclamação da República
1890	24 de abril	Nascimento do filho Humphrey em São Luís.
	3, 10, 17 de agosto	Apedrejamentos à casa de cultos em Rosário-MA
1891	Julho	Nascimento e morte dos filhos gêmeos Paul e Payton, em Saõ Luís.
1892	Maio	Regresso para férias nos EUA
	22 de agosto	Nascimento da filha Janet, em Goldsboro, EUA.
1893	29 de agosto	Retorno ao Brasil, início da residência no Recife
1894		Primeiras visitas a Garanhuns.
1895	Agosto-setembro	Inauguração do templo da Igreja Presbiteriana do Recife
	Março	Início da residência em Garanhuns
	29 de outubro	Debate com o Frei Celestino Pedávoli na Catedral Católica de Garanhuns.
1896	Março-novembro	Duração do curso de revalidação em medicina e residência em Salvador-BA
	17 de outubro	Nascimento da filha Rena Airlie, em Salvador.

ANO	DATA	ACONTECIMENTO
1897		Epidemia de febre amarela em Garanhuns
	3 de julho	Butler prega sobre o Espírito Santo no 4º Sínodo do Brasil.
		Início da residência em Canhotinho
1898	7 de fevereiro	Assassinato de Né Vilella em São Bento do Una
1899	04 de maio	Inauguração da "Igreja das Orquídeas" em Canhotinho
1902	15 de julho	Absolvição de João Ribeiro da Silva do assassinato de Né Vilella
	7 de dezembro	Nascimento da filha Hilda, em Canhotinho
1903	28 de dezembro	Nascimento da filha Helena, em Canhotinho
1912		Início do funcionamento da escola protestante em Canhotinho
1915	20 de julho	Inauguração do novo templo presbiteriano em Canhotinho com o ressepultamento de Né Vilella
	Janeiro a Março	Epidemia de peste bubônica em Garanhuns
1916		Início do funcionamento do Hospital em Canhotinho
1917	Primeiro semestre	Epidemia de peste bubônica em Canhotinho
1918		Retorno de férias aos EUA, deixando o filho Humphrey em seu lugar no Hospital
	Segundo semestre	Butler atua como médico na epidemia de gripe espanhola nos EUA.
1919	Fevereiro	Retorno sozinho para o Brasil
	27 de maio	Falecimento de George William Butler em Canhotinho, por volta de 65 anos
	28 de maio	Enterramento de George Butler no terreno entre a igreja e a escola
	25 de junho	Edição em homenagem póstuma à George Butler no jornal *Norte Evangélico*
1922	30 de junho	Falecimento de Humphrey, em Canhotinho, aos 32 anos.
1944	27 de maio	Inauguração do Mausoléu do Dr. Butler em Canhotinho
1947		Início das pesquisas de David Gueiros Vieira sobre George Butler
1954	08 de junho	Falecimento de Dna. Rena Butler nos EUA, aos 92 anos.
1960		Defesa da dissertação de David Gueiros sobre a vida de George Butler
1976		Primeira edição da biografia *A Bíblia e o Bisturi*, de Édijéce Martins, sobre George Butler
1987		Segunda edição de *A Bíblia e o Bisturi*
2007		Terceira edição de *A Bíblia e o Bisturi*

ANO	DATA	ACONTECIMENTO
2015		Publicação da biografia *O Padre Cícero Protestante*, de Meyves Rodrigues e Emanuel Clementino
	23 a 26 de março	Decisão da direçãoda IPB em restaurar e reformar o "Hospital George William Butler" em Canhotinho
2016		Inauguração do novo prédio do Hospital, com a existência de uma sala para o "Memorial Dr. Butler".