

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Assis/SP

Lyndon de Araújo Santos

As Outras Faces do Sagrado:
Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira

Assis/SP - 2004

Lyndon de Araújo Santos

As Outras Faces do Sagrado:

Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira

**Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis –
UNESP como requisito para obtenção do título de Doutor em
História**

Orientador: Dr. Benedito Miguel Angelo Perrini Gil

Assis/SP - 2004

Lyndon de Araújo Santos

As Outras Faces do Sagrado: Protestantismo e Cultura na Primeira República Brasileira

**Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP como requisito
para obtenção do título de Doutor em História**

**UNESP – Universidade Estadual Paulista – Campus de Assis
Área de Concentração: História e Sociedade**

Data da Aprovação: _____/_____/_____

Examinador(a)

Examinador(a)

Examinador(a)

Examinador(a)

Examinador(a)

Aos meus pais, Dante e Eunice.

Agradecimentos

À CAPES (Centro de Aperfeiçoamento e Amparo à Pesquisa).

Ao Departamento de História da UFMA (Universidade Federal do Maranhão), alunos, funcionários e professores.

Ao Programa de Pós-Graduação em História da UNESP (Universidade Estadual Paulista /Assis), colegas, professores e funcionários.

Ao Grupo de Pesquisa Protestantismo e Pentecostalismo da ABHR (Associação Brasileira de História das Religiões).

Ao Grupo de Pesquisa *Religiao e Cultura Popular*, dirigido pelos professores Dr. Sérgio Ferretti e Dra. Mundicarmo Ferretti (UFMA).

Aos funcionários do Arquivo Público do Estado do Maranhão e da Biblioteca Municipal Benedito Leite em São Luis.

A Adroaldo José da Silva Almeida, Ricardo Lopes Simões, Cid Mauro Araújo de Oliveira e Dirley Barreto Rangel.

A José Remígio Fernandes Braga, amigo, incentivador e testemunha da história do protestantismo no Brasil.

A Márcia, esposa, amiga, amparo e motivação em toda a trajetória até aqui. Às minhas filhas Ludmilla, Mariana e Beatriz que com graciosidade me ampararam também.

Ao Prof. Dr. Benedito Miguel Angelo Perrini Gil, pela orientação segura e paciente, pela amizade e pelo aprendizado que me proporcionou.

Se creio? Acho proseável.

Riobaldo, em ***Grande Sertão: Veredas***,

de Guimarães Rosa.

Resumo

O protestantismo foi um movimento histórico que atuou como força cultural e religiosa no campo religioso nas primeiras décadas da República brasileira. As noções de campo, representação e crença nortearam a pesquisa. O protestantismo foi analisado desde as suas origens, conflitos, números e representações, na sua configuração regional maranhense. O processo de romanização da Igreja Católica no Maranhão definiu estratégias, confrontos e o controle das devoções populares, e determinou dificuldades para os protestantes. As mudanças e transformações ocorridas durante a Primeira República redefiniram os novos centros do sagrado no campo religioso brasileiro. Em busca de posições neste campo, os protestantes construíram sentidos e identidades por meio de instituições e de publicações. O pluralismo evangélico incidiu na pluralidade cultural e religiosa em curso na sociedade brasileira, e articulou, junto com outros movimentos, os discursos da civilização e da modernidade. A crença evangélica em sua interface com a cultura e a religiosidade foi analisada a partir da historiografia sobre o protestantismo, da iconografia do quadro dos *Dois Caminhos*, da biografia de Miguel Vieira Ferreira e do olhar desinteressado do jornalista João do Rio. As outras faces do sagrado *protestante* na cultura brasileira foram múltiplas a partir dos paradigmas da crença, das representações, do sujeito e da cultura.

Palavras-chave: Protestantismo, Igreja Católica, Romanização, Campo religioso, República, Cultura, Sagrado.

Abstract

The protestantism was a historical movement that acted as a religious and cultural force in the religious field in the first decades of the Brazilian Republic. The notions of field, representation and belief guided the research. The protestantism was analysed from its origins, conflicts, numbers and representations, in its regional configuration in Maranhão. The process of Romanization of the Catholic Church in Maranhão defined the strategies, the conflicts, and the control over popular devotions, and determined difficulties for the protestants. The changes and transformations that occurred during the First Republic redefined the new centers of sacredness in the Brazilian religions field. Searching for positions in this field, the protestantism built meanings and identities through institutions and publications. The evangelical pluralism entered the currently cultural and religious pluralism, and articulated, with other movements, the discourses of civilization and modernity. The evangelical belief and the interface between it and the historiography about the protestantism were analysed from the iconography of the picture “The Narrow and the Broad Way”, from Miguel Vieira Ferreira’s biography and from the journalist João do Rio’s desinterested view. The other faces of the *protestant* sacredness in Brazilian culture were many, from the paradigms of the belief, the representations, the subject and the culture.

Key-words: Protestantism, the Catholic Church, Romanization, Religious field, Republic, Culture, Sacredness.

Lista de Ilustrações

Ilustração 1 – Jornal <i>Correio Evangélico</i>	91
Ilustração 2 - Quadro dos <i>Dois Caminhos</i>	269

Lista de Quadros e Tabelas

Quadros

Quadro 01 – Lista Cronológica dos Bispos maranhenses	110
Quadro 02 – Autores e Número de Exemplares	120
Quadro 03 – Demonstrativo das Invocações na Diocese do Maranhão	131
Quadro 04 – Partes do Processo de <i>Cultus Disparitas</i>	146
Quadro 05 – Publicações Evangélicas	197
Quadro 06 – Sociedade Bíblica Americana	198
Quadro 07 – Colaboradores dos Volumes I e II da Revista de Cultura Religiosa	211
Quadro 08 – Índices do Protestantismo em 1935	219

Tabelas

Tabela 01 – Visitação em 1884	115
Tabela 02 – Distribuição e Composição das Línguas das Obras	118
Tabela 03 – Conteúdos dos Livros	119
Tabela 04 – As Religiões no Início da República	171
Tabela 05 – Os Evangélicos por Estado	171
Tabela 06 – Vendas de Publicações Protestantes	199
Tabela 07 – Livros e Teses sobre Protestantismo (1900-2000)	238

Lista de Abreviaturas e Siglas

AD – Assembléia de Deus

CBC – Comissão Brasileira da Cooperação

CBP – Centro Brasileiro de Publicidade

CEB – Confederação Evangélica do Brasil

FIEB – Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil

CEEBR – Conselho Evangélico de Educação Religiosa do Brasil

IC – Igreja Católica

IEB – Igreja Evangélica Brasileira

IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil

IPI – Igreja Presbiteriana Independente

HAM – Heart of Amazonia Mission

WEC – Worldwide Evangelization Crusade

MCM – Maranhão Christian Mission

RCR – Revista de Cultura Religiosa

AICEB – Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil

PRD – Protestantismo de Reta Doutrina

SUMÁRIO

Introdução	13
<u>CAPÍTULO I</u> – Entre a Terra e o Paraíso: o Protestantismo no Maranhão	24
1. As Origens	25
2. Os Conflitos	67
3. Os Números	88
4. As Representações	90
<u>CAPÍTULO II</u> – A Senda da Civilização: Romanização e Protestantismo	99
1. A Romanização	100
2. As Estratégias	107
3. O Confronto	122
4. As Devoções Populares	127
5. As Dificuldades	133
<u>CAPÍTULO III</u> – Os Novos Centros do Sagrado: os Sentidos da Protestantização	165
1. A Superioridade	170
2. A Latinidade	177
3. As Ilhas	187
4. Os Impressos	195
5. A Modernidade	203
6. A Civilização/Salvação	214

7. Os Católicos	220
<u>CAPÍTULO IV</u> – As Faces do Sagrado: Crença, Paradigmas e Cultura	232
1. Protestantismo e Cultura	234
2. Os Dois Caminhos	258
3. Miguel Vieira Ferreira	288
4. O Capitel Evangélico	297
Conclusão	303
Fontes	307
Bibliografia Citada	310
Bibliografia Consultada	319
Anexos	325
A – Processo de Roberto Wall e Maria Regina de Carvalho	325
B – Processo de Robert Webster e Luzia Bastos da Silva Porto	329
C – Processo de João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva	332
D – Livro de Registros de Casamentos	335
E – Termos de juramentos de Cultus Disparitas	335
Índice Remissivo	336

Introdução

O modo de ser evangélico transformou-se nas últimas décadas no Brasil. No passado, os evangélicos estabeleceram formas de vida religiosa e social diferenciadas nos gestos, nas posturas, na linguagem e na ética. O crescimento numérico e institucional recente fez com que eles incorporassem traços e elementos culturais que historicamente eram negados. Nossa pesquisa procurou responder como historicamente foram construídas as maneiras de ser protestante ou evangélico no Brasil, e sua relação com a cultura e com a religiosidade.

Na cultura brasileira, a religiosidade permanece como componente fundamental de identidade e de representações sociais. Interpretamos a *cultura* como a dinâmica das experiências sociais acumuladas e em transformação, agregadora de visões de mundo, comportamentos, valores e práticas manifestadas de variadas formas. Ela reúne diversas fontes e tradições em sua formação constituindo um todo, no qual não se pode definir um padrão hegemônico e nem predominante. De certa forma, a religiosidade brasileira caminhou com a mesma dinâmica transgredindo e reinventando tradições, reorganizando e desordenando estruturas que lhe foram trazidas e impostas. Cultura e religiosidade, portanto, são esferas comuns e inseparáveis, e se constituem em objetos para a história.

O *ser* evangélico ou protestante transpõe as fronteiras da definição teológica estrita de cada segmento eclesiástico para situar-se nas fronteiras culturais. E a compreensão desse movimento religioso exigiu a pesquisa acerca das razões históricas e antropológicas de sua configuração. Inicialmente, estudamos o momento fundante da tradição religiosa evangélica no século XIX tomando a experiência de uma comunidade local e seus sujeitos como indicadores de processos mais amplos de mudanças e transformações (SANTOS, 1995).

Desde então, já estavam colocadas, embrionariamente, perguntas acerca da relação entre religião e cultura, que se impuseram como preocupação de fundo desta tese, e definindo o seu objeto: a relação entre o protestantismo e a cultura brasileira. A hipótese geral é a de que o protestantismo foi um movimento significativamente atuante na recomposição do campo religioso e da cultura no período da Primeira República. As categorias *protestantismo*, *cultura* e *República* são unidades discursivas carregadas de sentidos e, por isso, foram problematizadas no transcorrer da tese.

O corte temporal estabelecido, as primeiras décadas da República, impõe-se não somente por ser um período consagrado pela história política, mas por reunir um conjunto de acontecimentos que redefiniram o campo religioso brasileiro. Seus marcos, no entanto, não são inflexíveis e contém possibilidades de outros cortes temporais. Nesse período estudado, sempre nos chamou a atenção a *co-incidência* de fenômenos religiosos que, junto com outros movimentos sociais, atestaram a dinamicidade dos 40 anos iniciais da República.

Em diferentes partes do país eclodiram movimentos de protestos e de radicalização de utopias levadas às fronteiras das ações e reações de violência e repressão. Canudos no interior da Bahia (1893), Contestado no interior de Santa Catarina (1910), a revolta dos Mucker no Rio Grande do Sul (1898) e o fenômeno de Padre Cícero e Caldeirão no Ceará atestam essa dinamicidade. Ao mesmo tempo, fenômenos menores, mas pontuais, fizeram parte dessa mesma conjuntura, como o crescimento das capelas de ex-votos e o massacre dos padres capuchinhos no Maranhão em 1903 pelos índios Guajajaras. O *pentecostalismo* surgiu no cenário religioso e social a partir de 1907-1911, não desvinculado desse quadro mais amplo em suas mudanças e acomodações em curso. Trata-se, portanto, de um período significativo de análise para o historiador da religião.

Numa leitura *gramsciana*, as transformações culturais advindas das alterações nas relações de produção, das novas instituições e práticas do poder dominante, geraram, no todo da sociedade brasileira, condições favoráveis para a insurgência de movimentos em pontos variados do território nacional, mas com ingredientes comuns. Sendo assim, no período após a proclamação da República, o rearranjo das forças políticas, com a configuração do poder oligárquico e a economia agro-exportadora, afetou profundamente o campo religioso e as manifestações culturais.

Nessa perspectiva, nosso olhar identificou a religião e a cultura como processos interligados e em permanente mudança. Estudos históricos e sociológicos apontaram a necessidade de se compreender a perspectiva cultural da religião no Brasil. O diagnóstico de Cândido Prociópio ainda permanece relevante para o estudo do protestantismo no Brasil: o “... problema central enfrentado pelos estudiosos do Protestantismo consiste em explicar seu desenvolvimento em cultura como a brasileira, radical e exclusivamente marcada pelo catolicismo” (CAMARGO, 1973, 125). E algumas obras responderam ou se aproximaram dessa questão central.

Apesar do título, *Protestantismo e Cultura Brasileira*, a obra de Boanerges Ribeiro, não contemplou o alcance que propunha (MENDONÇA, 1995, 12-13). O autor perguntou se o protestantismo atendeu às necessidades culturais e religiosas brasileiras. Para ele, colportores,¹ imigrantes, missionários estrangeiros, sacerdotes reformadores e reformadores sociais foram agentes que atenderam às expectativas da cultura brasileira. Esta exigia um pluralismo após a “camisa de forças das imposições luso-coloniais”, somente favorecido pelo protestantismo (RIBEIRO, 1981, 15). Já em trabalho anterior, o autor insistiu na positividade das condições

¹ Vendedores ambulantes de Bíblias e literatura evangélica que atuavam também como missionários das Sociedades Bíblicas Britânica e Americana. Essa expressão aparecerá em outros momentos deste trabalho.

acolhedoras da fé reformada no século XIX. Sua abordagem foi factual e restrita ao presbiterianismo (RIBEIRO, 1973,11-12).

Israel Belo de Azevedo aproximou-se de uma História das Idéias buscando as matrizes e raízes do pensamento batista no Brasil (AZEVEDO, 1996). Ausente esteve na sua abordagem a conjuntura histórica formadora desse pensamento e a perspectiva de que os discursos de seus representantes não revelaram a totalidade da experiência evangélica no cotidiano social. Na formação do pensamento protestante brasileiro, seja batista ou de qualquer outro ramo, as matrizes culturais brasileiras intervieram constituindo sínteses que se fizeram visíveis nas práticas e nas ações de seus fiéis.

Em obras interpretativas da cultura brasileira, principalmente Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, deparamos com uma representação significativa acerca do protestantismo. De maneira geral, ele foi tomado como padrão alternativo de comparação, tanto na sua expressão doutrinária e ética, como na sua visão de mundo e postura social. Freyre concebeu o protestantismo nos termos do puritanismo inglês e norte-americano e numa perspectiva negativa, incompatível com o caráter confraternizador da cultura colonial em desenvolvimento (FREYRE, 1999).

O puritanismo foi tomado como uma expressão da intolerância por causa da inflexibilidade de suas formas de pensar e de se relacionar com o outro diferente. Assim, tem-se uma imagem projetada do protestantismo como um elemento inadequado à cultura religiosa brasileira pelo seu aspecto puritano e rigoroso. A perspectiva de Freyre serviu para a consolidação de uma visão depreciativa por parte da academia.

O olhar negativo sobre a presença protestante na cultura brasileira foi acentuado na produção sociológica dos anos 80, quando o protestantismo e o pentecostalismo passaram a ser objetos de estudos e pesquisas. O alcance maior de visibilidade numérica nos campos religioso,

político e cultural por parte dos *evangélicos* reforçou a necessidade do entendimento crítico, por terem contribuído com mudanças em suas configurações. No entanto, é preciso matizar algumas abordagens estabelecidas a fim de situar a perspectiva a que nos propomos.

A primeira afirmou ser o protestantismo um *corpo ideológico invasor*, beneficiado pela conjuntura de expansão e afirmação do capitalismo na rota norte-sul. Ele foi acolhido pelas elites liberais nativas na América Latina e no Brasil, em conflito com a Igreja Católica no seu tradicionalismo. As idéias protestantes atuaram como cúmplices e agentes paralelos radicalmente vinculados à modernidade liberal (BASTIAN, 1990, 475). A redução a uma condição de *ideologia* paralela ao positivismo, ao liberalismo e ao evolucionismo limita a percepção de outras faces de sua historicidade.

Como disse Martin Dreher, “quando se fala em protestantismo no Brasil, não se pode apenas falar dos missionários e do povo que esses missionários vão criando a sua imagem e semelhança” (DREHER, 1993, 110-111). Ou seja, o discurso liberal dos missionários estrangeiros não deve ser tomado como matriz única das representações do protestantismo. No conjunto de idéias importadas da Europa, o protestantismo não foi determinante de mudanças na vida política e econômica do país. Sua atuação se deu no conjunto dessas mudanças enquanto força religiosa e cultural. Deve-se levar em conta a forma eclética como as idéias vindas de fora eram entendidas e aplicadas no Brasil (CARVALHO, 1987, 42).

A segunda abordagem compreendeu o protestantismo como um *enquistamento cultural*, cuja racionalidade, unida à moralidade rígida, era incompatível com a cultura brasileira estabelecida nos séculos coloniais. Fontes do século XIX parecem confirmar essa compreensão, como as palavras de Thomas Ewbank: “Quanto mais conheço este povo, mais remoto me parece o êxito que qualquer missão protestante possa ter entre ele (...). Nenhum metodismo ou puritanismo rigoroso poderá florescer nos trópicos” (DREHER, 1993, 137).

No entanto, tanto quanto o protestantismo, o catolicismo tradicional também exigia uma ética rigorosa também estranha à cultura religiosa do país. Essa ética protestante puritana não foi, de todo, um elemento incompatível às primeiras gerações de evangélicos no século XIX, sobretudo as que se adequaram ao curso do avanço e da modernização urbana. A transposição dessa ética, por certo, sofreu o processo de reapropriação por parte dessas gerações. Tem-se o exemplo de José Luiz Fernandes Braga, português convertido à fé protestante que viria a tornar-se um dos maiores industriais no setor de chapéus no Rio de Janeiro (SANTOS, 1995).

A terceira abordagem entendeu que a fé reformada encontrou condições favoráveis pré-existentes na religiosidade brasileira, identificando-se com a autonomia mística de ruptura da hierarquia e da instituição religiosa oficial. A vocação da cultura e da religiosidade popular para manifestações individuais, espontâneas e autônomas de espiritualidade, além de outros elementos, formou um ambiente propício à propagação da mensagem protestante (HOORNAERT, 1992). Esses argumentos não são suficientes para dar conta da complexidade do processo cultural e religioso.

Por fim, resta-nos avançar para as tipologias estabelecidas para dar conta do entendimento sobre o protestantismo e o pentecostalismo no Brasil. Ricardo Mariano discutiu as tipologias das formações pentecostais ao “ordenar o campo pentecostal a partir da análise de sua dinâmica histórico-institucional ...”. Discutiu as diferentes classificações e as tipologias de autores como Brandão, Mendonça, Bittencourt e Paul Freston (MARIANO, 1999). Elas estabeleceram cortes históricos junto às características distintas de cada segmento religioso.

Assim, o chamado *protestantismo histórico* incluiu as principais Igrejas e denominações protestantes que chegaram ao Brasil durante o século XIX (Anglicanos e Episcopais, Metodistas, Congregacionais, Presbiterianos e Batistas). Esse conjunto de igrejas foi diferenciado do *pentecostalismo* que começou no Brasil em 1910/11 com as Assembléias de

Deus e a Congregação Cristã do Brasil, e caracterizou-se pela manifestação carismática das línguas e uma experiência litúrgica sem o rigor do culto reformado. Em sua dinâmica histórico-institucional, foi classificado em *clássico* (1910-1950), *deuteropentecostalismo* (1950-1970) e *neopentecostalismo* (1970-1990) (MARIANO, 1999).

Embora reconheçamos a validade das tipologias, a historicidade de um movimento religioso deve ultrapassar a discussão em torno de qual seria a mais adequada classificação. Outras dinâmicas do fazer histórico no tempo e no espaço do cotidiano, bem como as faces dos seus “heróis ordinários” que estabeleceram outras práticas, táticas e estratégias em suas experiências de vida, ficam esquecidas numa abordagem que se preocupa com a totalidade e com a institucionalidade (CERTEAU, 1994).

Essas abordagens favoreceram a compreensão histórico-institucional do protestantismo, incluindo o pentecostalismo, mas não discutiram, a contento, a relação cultural. Os marcos recentes da historiografia possibilitaram rever essas abordagens, estabelecer novos olhares e encontrar outras faces de um sagrado evangélico no Brasil. Intentamos escrever uma história fragmentada e auto-reflexiva do protestantismo, trocar as lentes para um outro foco, refazer a *abordagem* de um objeto amplo e complexo, sujeito a uma diversidade de leituras. Isto implicou na renúncia em trabalhar a “religião” como um fenômeno coeso, homogêneo e uniforme, tal como as instituições religiosas demonstram.

Os escritos de Michel de Certeau nos introduziram no âmbito da História Cultural e ao campo da História das Religiões. Dominique Julia discutiu as superações de pressupostos que originaram e estruturaram a disciplina *História das Religiões*: a superação do cristianismo como religião superior e mais evoluída em relação às outras grandes religiões da humanidade; o percurso metodológico com relação ao aspecto privilegiado do objeto estudado; e a análise das

formas religiosas que se expressam como produções culturais, como *representação* da realidade (JULIA, 1976).

Esse alinhamento teórico, no entanto, não significou a recusa e o abandono dos pensamentos que foram e permanecem como matrizes das ciências sociais na abordagem sobre a religião, entendidos como “pontos de partida” (GEERTZ, 1978). Mas a postura que detém um método eficaz e preciso para analisar o objeto sofre pela crise de sua legitimidade e eficácia epistemológica. Essa crise atinge as explicações pré-estabelecidas e teleológicas que determinam de antemão a compreensão do objeto.

Na escrita de uma história religiosa no Brasil, pensamos na historicidade das ações religiosas não restrita à esfera da *sociedade política* ou do Estado, mas percebida na esfera da sociedade civil, na *horizontalidade* das relações entre sujeitos e grupos sociais. Tanto quanto escrever a história de uma instituição, a história religiosa descreve as formas e os limites dentro dos quais a instituição formatou ou não as vidas dos fiéis a ela ligados (MENDONÇA, 2003).

A religiosidade é um *evento* cultural, uma produção ligada aos desejos, ao inconsciente individual e coletivo. O material do historiador das religiões é este sagrado, expresso culturalmente na linguagem e nos símbolos, enfim, nas *representações* que assumem formas históricas que as relações sociais definem. Construimos, portanto, nossa abordagem ancorada em noções que funcionaram como pressupostos norteadores: campo, representação e crença.

A noção de *campo* nos auxiliou na compreensão das relações entre os seus agentes em busca de posições de poder, constituindo-se em campo de luta (BOURDIEU, 1989;1999). As ações concretas de agentes e grupos dentro do campo correspondem a comportamentos e condutas introjetados neles (*habitus*), cuja força pretende reproduzir a permanência do próprio campo. Na configuração histórica e antropológica do campo religioso, o catolicismo e os cultos afro-brasileiros intervieram numa relação embrionária com o barroco mineiro no fim do século

XVIII e início do XIX, enquanto o protestantismo e o pentecostalismo foram introduzidos numa relação de oposição relativa tardia (MONTES, 1998; SANCHIS, 1994).

A noção de *representação* nos fez perceber as ações e os discursos como “... um produto cultural despido de todo o privilégio de verdade com relação aos outros produtos” (JULIA, 1976, 107). A religião expressa a complexa relação entre os indivíduos em sociedade, suas construções simbólicas, suas teias de significado, seus esforços em dar coesão a um mundo ameaçado pelo caos, em organizar a realidade num mínimo de coerência interna e externa, um mundo que se mantém sob equilíbrio precário (BERGER, 1985). Enquanto produção cultural, a questão conseguinte seria tratar o campo religioso como espaço de sentidos e de identidades culturais no qual a religiosidade ou o sagrado demarcam fronteiras.

A noção de *crença* nos remeteu ao lugar em que as formulações doutrinárias ligadas às manifestações mais subjetivas e sentimentais se reproduziram no tempo e no espaço. As crenças religiosas vinculam-se às transformações sociais e institucionais. Elas pertencem às camadas mais profundas e justificadoras das ações e reações dos fiéis e das instituições, um conjunto de valores e mentalidades, visões de mundo e estruturas de pensamento, que determinam as práticas e a reprodução dos ideais cultivados pelos crentes.

Os valores e as idéias sofrem o efeito de se fazerem mutantes quando postos em prática pelos seus articuladores (SAHALINS, 1990). Em outras palavras, nenhuma idéia, ideologia, visão de mundo ou corpo doutrinário permanecem como eram tanto na origem como na construção imediata que antecede a ação, depois que as práticas sociais os fazem reverberar no tempo e no espaço.

O corpo do trabalho se compõe de quatro capítulos. O primeiro estudou a perspectiva regional da *fé reformada* no Maranhão e em São Luis no período de 1870 a 1930. O estabelecimento das várias denominações serviu como ponto de partida necessário para se

discutir a relação com a cultura. A *geografia cultural* maranhense e as condições sociais, políticas e econômicas definiram os seus limites e avanços. Nos centros de produção industrial, agrícola e comercial, presbiterianos, igrejas livres e pentecostais lançaram suas raízes. Nesses lugares, foram veiculadas representações significativas do protestantismo.

O segundo capítulo tratou do processo de romanização do catolicismo no Maranhão, como contraponto e quadro necessário para se compreender as dificuldades que os evangélicos encontraram. Os conflitos entre as duas religiões refletiram o aprofundamento da romanização nas últimas décadas do século XIX. A Igreja procurou domesticar a religiosidade popular distante dos padrões da hierarquia. Um conjunto de processos de casamentos mistos mostrou que a fé reformada encontrou seus espaços à parte das ações proselitistas.

O terceiro capítulo ampliou o olhar a fim de perceber o campo religioso, e situar os conflitos que católicos e evangélicos travaram na busca de posições neste campo. Os instrumentos utilizados para a configuração dos sentidos da protestantização e da identidade evangélica foram as estruturas eclesiásticas e para-eclesiásticas, as publicações e as instituições assistencialistas. Os discursos, as práticas e as estratégias de agentes portadores de capital simbólico bem elaborado (intelectuais) atribuíram e inventaram sentidos de uma crença que via a si mesma como portadora de civilidade e progresso. O protestantismo foi um movimento religioso plural que incidiu num contexto social também plural na cultura e na religiosidade.

O quarto e último capítulo abordou a crença evangélica na sua relação com a cultura brasileira. Antes de analisar o quadro dos *Dois Caminhos* como um paradigma iconográfico dessa crença, discutiu os caminhos e as tendências da historiografia sobre o protestantismo. O quadro chegou ao Brasil no início do século XX e foi usado durante décadas, sintetizou visões de mundo e atravessou as fronteiras para outros credos religiosos. Desde sua origem, o percurso

do quadro demonstrou a capacidade da apropriação e da reapropriação de suas imagens e sentidos.

A trajetória religiosa do maranhense Miguel Vieira Ferreira ofereceu percepções, formas e arranjos dessa crença, acolhida e retraduzida no contexto das mudanças do Império para a República. A análise biográfica revelou ser paradigmática na síntese elaborada pelo sujeito da relação entre protestantismo e cultura. Por fim, olhamos para o universo evangélico através do olhar do jornalista João do Rio, proporcionando uma interpretação de fora desse universo. Essas abordagens verificaram as razões da permanência, do conteúdo e da vitalidade da *crença* evangélica nos últimos dois séculos no Brasil.

Os registros e documentos encontrados nos arquivos, embora dispersos, raramente trataram diretamente da relação do protestantismo com a cultura. Procuramos detectar o seu pano de fundo oculto, cruzar os dados encontrados, preencher as lacunas e os vazios, olhar as relações sociais e culturais explícitas e implícitas e identificar os enunciados discursivos. Visamos disponibilizar esses documentos para leitores e pesquisadores, resultando na densidade de dados e informações inseridos no texto. A transcrição de manuscritos nos anexos sobre *cultus disparitas* atendeu a esse objetivo.

Não coube no propósito deste trabalho julgar os benefícios ou os prejuízos trazidos pelo protestantismo para a sociedade brasileira, nem no tocante às expressões consideradas “puras” de sua cultura e religiosidade. A religião é também uma produção cultural que articula elementos simbólicos ligados ao que é sagrado. Esse sagrado não circula no tempo e no espaço desvinculado de sua historicidade.

CAPÍTULO I

Entre a Terra e o Paraíso: o Protestantismo no Maranhão

Inicialmente abordaremos o protestantismo no Maranhão desde a sua chegada até a sua configuração no início do período varguista. Partimos dos seus primórdios no Brasil para então o identificarmos no contexto maranhense. Vimos como foram as relações entre o protestantismo e a cultura no âmbito das representações, tal como se deu na literatura, na imprensa, na linguagem e nas práticas.

O corte mais amplo, de 1870 a 1930, inclui outros cortes temporais mais específicos. A experiência do presbiterianismo na cidade de Caxias e na capital São Luis foi focalizada até o fim do século XIX e, para a história das Assembléias de Deus, estabelecemos o período de 1921 a 1930. Outras expressões religiosas evangélicas tiveram seus próprios cortes, como os Batistas, os Cristãos Evangélicos e as missões entre os indígenas.

A narrativa a partir dos grupos eclesiásticos não sugere a intenção de fazer uma história tomando-os como seu centro. Embora cada grupo eclesiástico tivesse características próprias, fossem elas de doutrinas teológicas e de origens históricas diferentes, o conjunto de suas ações trouxe, para o campo religioso e para o próprio cotidiano, práticas e discursos que lhes eram comuns. É justamente este conjunto, expresso na linguagem, nos gestos, na mentalidade, nas formulações doutrinárias, nos rituais e nas condutas morais, que demarcou diferenças e semelhanças na cultura.

O propósito, portanto, é ver, a partir de uma realidade local e regional, as dimensões mais amplas destas relações na sociedade brasileira. Partimos do pressuposto de que, nem aculturadoras e nem aculturadas, as linhas de força do protestantismo encontraram ressonâncias

e espaços nos âmbitos da cultura e da religiosidade. No entanto, este processo não se deu sem os ajustes e conflitos inevitáveis em toda conjuntura histórica.

O Maranhão foi um desses espaços cuja *geografia cultural e religiosa* favoreceu e ao mesmo tempo resistiu à fé reformada evangélica. Procuraremos demarcar esta fronteira entre acolhimento e resistência, entre ação e reação.

1. As Origens

Os diferentes ramos reformados chegaram ao Brasil em momentos e situações distintas, pelas vias da imigração, do proselitismo missionário e das denominações no século XIX. Antes disso, a heresia protestante já se fazia presente nas representações do catolicismo luso implantado no Brasil. Pelo menos no Maranhão, onde não havia nem imigração e nem missionários, o combate já se dava com um inimigo ainda longe mas que já fazia a sua sombra. Franceses e holandeses reformados estiveram no Maranhão com o propósito invasor e não religioso, no século XVI, fato que representou também a ameaça religiosa das heresias luteranas e calvinistas (MEIRELES, 1960; LISBOA, 1976).

Os Luteranos chegaram ao Brasil, a partir das primeiras décadas de 1800, sob a política de D. João VI de povoamento de fronteiras no sul. Mas houve uma imigração ainda anterior de alemães, no período pombalino, para a região da Amazônia. Essa imigração situou-se “no contexto da política pombalina de se reorganizar o império português, desorganizado à época da união de Portugal e Espanha” (HOORNAERT, 1992, p. 322). Súditos ingleses tiveram liberdade de construir templos e cultuar na forma anglicana, na Corte, a partir de 1810, assim como nas Províncias. Mesmo não havendo liberdade para os acatólicos, estabeleceu-se o princípio da tolerância (DREHER, 1993, 133).

A tentativa metodista com o pregador Fountain E. Pitts e o missionário Justin Spaulding (1836 a 1841) de instaurar uma primeira Igreja no Brasil não logrou sucesso (REILY, 1984, p. 80-94). O metodista Daniel Parish Kidder chegou ao Rio de Janeiro como emissário das Sociedades Bíblicas Unidas e passou pelo Maranhão no ano de 1841, deixando relatos significativos sobre a Província (CALDEIRA, 1991).

Mais tarde, a partir da década de 1850, um missionário e médico escocês autônomo fundou uma primeira igreja congregacionalista no centro do Rio de Janeiro. O Dr. Robert Reid Kalley chegou ao Rio de Janeiro no ano de 1855 e organizou a Igreja Evangélica Fluminense em 1858. Os Presbiterianos instalaram-se na capital do Império paralelamente à experiência de Kalley. O missionário Ashbel Green Simonton chegou ao Brasil em 1859 e fundou a primeira Igreja Presbiteriana, no Rio de Janeiro, no ano de 1862. Ambos formaram comunidades urbanas inseridas no conjunto de mudanças pelas quais o Brasil passou na segunda metade do século XIX. Os Presbiterianos, contudo, expandiram-se, na direção da rota do café e das estradas de ferro, para o interior de São Paulo (MENDONÇA, 1990, p. 35).

Os Metodistas se restabeleceram, em definitivo, em 1886, com os missionários Junius E. Newman, John J. Ransom, J. W. Koger e James L. Kennedy. “Os batistas tiveram seu início histórico no Brasil com a chegada dos missionários William Bagby e Zacarias Taylor, em 1881. Fundaram a primeira Igreja em 1882” (MENDONÇA, 1990). Os Episcopais chegaram em 1888 e iniciaram seus cultos em 1889, com os missionários James Watson Morris e Lucien Lee Kinsolving (REILY, 1984).

As comunidades organizadas a partir da segunda metade do século XIX diferenciaram-se do protestantismo dos imigrantes pelo fato de congregar brasileiros conversos. Não era a intenção dos imigrantes expandir sua fé aos brasileiros, mas preservar sua cultura e identidade étnicas. Uma forma dessa preservação foi a permanência das liturgias celebradas na língua

alemã nativa. A partir dos anos de 1850, o protestantismo construiu justificativas teológicas para o seu proselitismo entre os brasileiros.

A sociedade brasileira, como um todo, recebeu a *nova fé* com atitudes que foram desde a acolhida alvissareira, por *liberais*, até desconfianças e conflitos abertos, por parte das elites eclesiástica e política mais conservadora. O protestantismo era visto como uma religião esclarecida por parte de certos liberais em oposição ao catolicismo. Essa era também a auto-imagem forjada pelos missionários estrangeiros, manifestada em suas prédicas e textos publicados.

Era a religião representativa dos principais países do centro capitalista, como a Inglaterra, responsável pela vanguarda das mudanças no mundo oitocentista. Se não fosse acolhida com convicção, seria pela conveniência e interesse de representar parte da modernidade da época. No entanto, nos estratos médios e baixos das cidades e mesmo no campo, a fé protestante foi aceita, talvez, com outros *ingredientes* que foram além do casuísmo oportunista das elites.

Inúmeros debates se davam na câmara dos deputados em torno da liberdade de culto, tema acentuado com a pregação protestante nas ruas do Rio de Janeiro e em outras capitais. Muitos desses discursos e debates foram reproduzidos pelo Jornal do Comércio do Rio de Janeiro e depois transcritos pelos jornais maranhenses da época. Isto demonstra o interesse que havia na capital maranhense pelo tema, por parte dos editores e de seus leitores; ou, quando muito, São Luis funcionava como uma “caixa de ressonância” dos debates que se travavam na capital do Império.

A Constituição imperial de 1824 não garantia ao catolicismo o *status* de ser a única religião do país mas somente a *oficial*. A tolerância para com outros cultos, por força das relações comerciais com países protestantes, gerou o debate em torno da liberdade de culto. As

relações econômicas definiam interesses das elites locais, que se debruçavam no tema da liberdade, nos âmbitos da política, do comércio e da religião.

O debate foi juridicamente favorável ao protestantismo devido a, pelo menos, dois fatores: o espírito do ideário liberal, inculcado nas elites, e as crises institucionais vividas entre Igreja e Estado imperial, externadas principalmente na chamada *Questão Religiosa*. O protestantismo notabilizou-se pelas conquistas jurídicas e institucionais durante o segundo império. O reconhecimento público e o registro civil do casamento e do enterro de pessoas não católicas foram duas dessas conquistas.

Os Ingleses e Anglicanos

Os ingleses, ligados ao comércio e à Igreja Anglicana, foram os primeiros protestantes no Maranhão no século XIX. A presença de anglicanos e outros estrangeiros protestantes não era estranha ao clero católico, tanto na capital do Império como na Província. Favorecidos pelo Tratado de Comércio de 1810, estabeleceram-se no Maranhão, organizando sua vida normal voltada para as atividades comerciais e de representação das casas comerciais sediadas em Londres. No entanto, os ingleses protestantes não provocaram reações do clero católico, por não ter havido confronto, pois tudo indica que foram absorvidos pela religião hegemônica ou não exerceram ação proselitista. A reação da Igreja contra a presença evangélica fora mais acentuada por causa dos missionários que chegaram a partir de meados do século e pela sua própria situação interna.

A presença de ingleses foi marcante na Província entre 1816 e 1870. Desde 1812, quando as firmas inglesas aportaram em São Luis, a presença dos ingleses foi significativa. Viveiros relacionou os nomes destas firmas: Wellstood & Bingham, Wilson & Cia., Paterson,

Lillie & Cia., Ely Hill, Henrique e João Moon & Cia., Haddon Clark & Cia., Inglis Neilson & Cia., Henrique Season, Ryder Gunston & Cia., Fernando Bieber & Cia., Bolley Chavanes & Cia., B. Hocart & Cia., W. Granger, Setimus Summer, Joseph Wilcox, James Johnstone & Cia. e George Turner & Cia. (VIVEIROS, 1954).

O primeiro cônsul foi Roberto Hesketh, “reconhecido pelo aviso de 18 de março de 1813 do Príncipe Regente” (VIVEIROS, 1954, p. 122). Hesketh teve conflitos de ordem burocrática com o Governador da Província e os alfandegários tiveram conflitos com os comerciantes ingleses. A Inglaterra teve a hegemonia do comércio no Maranhão favorecida pelo tratado de 1810 e pelo controle da produção do algodão, que era o principal produto de sua economia. Garantidos pelos investimentos de crédito na praça de Londres, os ingleses fundaram grandes companhias comerciais (VIVEIROS, 1954, p. 129).

Mas “não se deixaram absorver”, segundo Viveiros. Moravam afastados da cidade e construíram suas casas com nomes dos lugares do país natal. Ganharam a antipatia do povo local, pois se isolaram dos maranhenses, que expressavam “não pequena soma de ódio” nos apelidos dados aos ingleses como *bode*, *bife*, *maçom*, etc. Dois médicos foram o contraponto: James Hall, conhecido como o *médico inglês*, atuou de 1812 a 1832, quando morreu; e Thomaz Hall, filho de James, nascido no Maranhão mas naturalizado inglês, “só deixou a terra quando a colônia britânica estava a extinguir-se” (VIVEIROS, 1954, p. 130).

De acordo com Viveiros, muitos poucos se casaram com maranhenses e afirma que “para isso não deixou de influir a diversidade de religiões, o que, aliás, os levou a terem igreja e cemitério próprios”. Viveiros retratou a situação da primeira colônia inglesa, que estabeleceu uma distância cultural e religiosa para com os habitantes de São Luis. Como em outras partes do país, estes súditos britânicos e protestantes não tinham o propósito de expandir a fé e suas

igrejas de origem. Em razão de seus propósitos comerciais e financeiros, a religião não se compunha, como interesse primário, a ser expandida e compartilhada.

A antipatia dos naturais da terra aumentava diante da face opressora da presença estrangeira, pois bem percebiam o enriquecimento imediato dos grandes comerciantes. O mesmo, por certo, não poderia se dizer, com as mesmas letras, dos ingleses menos graduados e com atividades profissionais menos conceituadas, oriundos das camadas mais baixas da sociedade britânica que vieram para São Luis.

Nas áreas da política, da produção agrícola, de serviços, do comércio e da medicina, os ingleses exerceram influência na sociedade maranhense. No entanto, esta influência não foi significativa na religião como foi nas outras esferas. Provavelmente, os anglicanos realizavam seus serviços religiosos nas casas separadas dos maranhenses ou no interior dos navios ancorados, como em outras províncias litorâneas.

A presença dos ingleses em São Luis pode ser percebida pelos dados dos enterros no Cemitério Inglês da cidade, que funcionou de 1817 a 1870. A estatística do cemitério trazia 184 óbitos ocorridos: 4 *peessoas mais notáveis*, 11 negociantes estabelecidos, 3 Capitães de Navios, 6 Caixeiros, e 160 “mecânicos, artistas, marinheiros, criados de servir, mulheres, crianças, e pessoas desvalidas, etc” (MARQUES, 1970, p. 198-200). As *peessoas mais notáveis* eram: o terceiro cônsul inglês no Maranhão, Robert Falconer Corbett; o negociante e vice-cônsul, William Wilson; o cirurgião reformado da Armada Britânica e médico do Hospital Inglês que funcionou até 1825, James Hall; e, Henry Heatherly, tenente reformado da Armada Britânica e o “... fundador da fazenda Camacaoca no Alto do Pindaré, acima de Monção, primeiro estabelecimento agrícola para a cultura de cana e fabrico de açúcar e aguardente, movido a vapor nesta Província” (MARQUES, 1970, p. 199-200).

A mesma lei que autorizou a fundação do cemitério, também autorizou também fundar o Hospital. No Livro de Registros de Casamento, de Consciência e *Cultus Disparitas* de 1867 a 1905, constam casos designados de *cultus disparitas*, que são casamentos entre protestantes e católicos, geralmente homens de origens européia e norte-americana, que se casaram com mulheres brasileiras da região.

É o exemplo do matrimônio, no ano de 1879, entre John Arthur Sherlock e Maria de Jesus Castello Branco, ele natural de Liverpool, Inglaterra, e ela de Barras, no Piauí. Esses casamentos só poderiam ser aceitos e realizados pela Igreja Católica se houvesse abjuração e profissão de fé ao catolicismo, ou um ato formal e jurídico de dispensa por parte do Bispo. Os casamentos mistos, como eram chamados, apontam para o processo de acomodação de calvinistas, anglicanos, luteranos e *da seita de Wesley* à cultura maranhense.

Os Presbiterianos

O primeiro missionário protestante a divulgar a fé reformada no Maranhão foi o presbiteriano Rev. J. R. Smith, em 1875 (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1925, p. 253-258). Seguiram neste esforço os Revs. A. L. Blackford, em 1878, e DeLacy Wardlaw, em 1882. A estratégia destes missionários foi a de realizar conferências religiosas como formas de abrir espaços à pregação protestante. Certamente a cidade atentava para a presença de um estrangeiro com idéias diferentes acerca da religião. Blackford era agente da Sociedade Bíblica Americana e estava acompanhado pelo colportor Philadelpho Pontes, importante obreiro na cidade de Caxias, no interior do estado. O brasileiro João Mendes P. Guerra residiu em São Luis por alguns meses do ano de 1882 realizando trabalho de catequese. Foi um “incansável

obreiro leigo, (...) suas viagens de colportagem estenderam-se até o Amazonas e, no Ceará, estacionou por muito tempo” (LESSA, 1938, p. 280).

Até 1893, os estrangeiros, sobretudo norte-americanos, tiveram a preponderância, marcando a primeira fase da presença presbiteriana, entre 1875 e 1893. Em 1885, estabeleceu-se no Maranhão o Dr. George W. Butler, médico e missionário, permanecendo até o ano de 1892, vindo a falecer em 1919. Butler começou sua ação missionária em São Luis em 15 de maio de 1885, reunindo-se num sobrado na Rua Grande, 69, “esquina do beco dos Craveiros”. Depois transferiu a sede das reuniões para “um grande sobrado ao pé da Sé, onde se instalou o Hotel Central” (LESSA, 1938, p. 278).

Butler organizou o presbiterianismo em São Luis, construiu a casa de oração na Praça da Alegria e andou pelas regiões de Itapecuru e Mearim, Caxias e Alcântara, onde fez pregações religiosas. O templo na Praça da Alegria foi adquirido com sacrifício. Butler investiu recursos próprios e trabalhou como operário ao lado de outras lideranças da comunidade. Alguns membros mais abastados ajudaram com recursos, e a inauguração se deu em 26 de julho de 1887 (LESSA, 1938, p. 280).

Sua atuação alcançou pessoas integrantes da elite maranhense, como D. Maria Barbara Belfort Duarte, que era esposa do parlamentar e tribuno Dr. Francisco de Paula Belfort Duarte. Em 6 de junho de 1886, organizou-se a Igreja Presbiteriana em São Luis, quando foi batizado outro grupo de seis pessoas, consideradas fundadoras do presbiterianismo no Maranhão: Raymundo Honorio e Felix Abreu (futuros presbíteros); Anastacio Silva, João Baptista de Jesus, D. Polina Jansen Tavares e D. Jesuina Galvão. Polina Jansen pertencia à alta sociedade em São Luis e era esposa do Major Tavares, que entrou na composição da Junta Governativa do estado, quando a República foi proclamada (LESSA, 1938, p. 278,279).

A estratégia dos presbiterianos definiu-se pelo proselitismo das elites na capital e pelo expansionismo para o interior do estado, seguindo a rota das regiões de Itapecuru, Mearim e Barra do Corda. Essas eram regiões povoadas desde a segunda metade do século XVIII, acompanhando a expansão da lavoura do algodão, baseada na mão de obra escrava (PEREIRA, 2001). Butler causou reações por parte do clero católico, pelo fato de haver realizado cerimônias fúnebres de rito protestante no cemitério da Santa Casa de Misericórdia. O enterramento de cadáveres era prerrogativa da Igreja Católica através dos serviços das irmandades religiosas, embora regulamentados por lei pública. As esferas dos poderes civil e eclesiástico estavam confundidas.

Paço Episcopal da Diocese do Maranhão 23 de Novembro de 1857. Illustríssimo e Excelentíssimo Senhor. Tenho a honra de acusar o recebimento do Officio de V. Ex.^a. de 19 do corrente, com o qual me remetteu a copia da Lei Provincial n.º 456 de 4 deste mez, explicando algumas disposições da Lei Provincial n.º 396 de 27 de Agosto de 1856, sob o enterramento de cadaverez em quaesquer cemiterioz publicos, ou particularez, a fim de que eu pela minha parte expeça az convenientez ordens, para que seja cumprida a mezma Lei. Em resposta tenho á Declarar á V. Ex.^a. que a minha acção nos Cemiterios se limita á regular, e á fazer nelles executar os actoz religiosos segundo as prescripções do Direito Commum Eccleziastico, e o particular da Diocese; entretanto farei o, que em mim couber, para que a Lei se execute, e passo á dar conhecimento della aos Parochos, Capellao da Santa Casa da Misericordia, e a Meza da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos. Aproveito a occasiao para reiterar á V. Ex.^a. oz meus protestos de profundo repeito, e estima, e minha subita consideração. Deos Guarde a V. Ex.^a. Illustríssimo e Excelentíssimo Senhor Doutor Francizco Xavier Paes Barreto, Presidente da Provincia – Manoel, Bispo do Maranhão.

Em 1890, o Rev. W. M. Thompson sucedeu a Butler. Mudou-se para Caxias, em meados de 1896, ficando ali até o ano de 1902, fazendo incursões em Barra do Corda. Caxias era uma importante cidade, no interior do estado, com sua produção de algodão e de tecidos. O presbiterianismo, a exemplo e em comparação com a experiência em São Paulo (MENDONÇA, 1995), procurou acompanhar as rotas ou os focos de desenvolvimento econômico da região implantando núcleos de seguidores.

A Igreja Presbiteriana em São Luis fazia parte do Presbitério de Pernambuco que, em 1892, era formado, ao todo, por seis igrejas. Além de São Luis, os prebiterianos tinham sede nas capitais do Ceará, Paraíba, Alagoas e Pernambuco, onde também estavam presentes na cidade de Goyanna. No periódico presbiteriano *O Estandarte*, de 21 de janeiro de 1893, foi publicada a seguinte nota acerca do presbitério pernambucano.

Dos relatorios das igrejas verifica-se que o Presbyterio tem (até 30 de junho de 1892, termo do anno ecclesiastico) 10 ministros, dos quaes somente 5 estiveram no campo por todo o anno, 6 igrejas regularmente constituídas, 11 presbyteros regentes, 8 diaconos, 3 candidatos, 374 comungantes, 258 crianças baptisadas e 463 alumnos das Escolas Dominicaes. Durante o anno houve 46 profissões, 10 obitos, 4 suspensões, e foram baptisadas 13 crianças.

No ano seguinte, foi publicada a estatística da situação do presbitério, que apresentava poucas mudanças em termos de crescimento numérico. Comparada com os dados anteriores, a estatística apontava, entre 1 de julho de 1892 e 30 de junho de 1893, 7 ministros, 11 presbíteros, 4 diáconos, 10 lugares de culto, 203 membros comungantes, 129 crianças batizadas.

Uma circular de José Primenio, secretário do presbitério pernambucano, datada de fevereiro de 1893, expunha as dificuldades financeiras do presbitério diante da demanda das necessidades da expansão religiosa, tais como ações missionárias, sustento dos pastores, construção de templos, educação de candidatos ao ministério e o socorro aos ministros inválidos. A dificuldade com recursos estava expressa na seqüência dos quadros anuais publicados no jornal *O Estandarte*, onde foi registrada somente uma contribuição para as Missões Nacionais, no período de setembro de 1892 a setembro de 1893.

A Igreja Presbiteriana no Brasil contava, neste período, com quatro presbitérios, sendo o maior o de Minas Gerais com 28 igrejas, seguido de São Paulo com 21, de Pernambuco com 9 e Rio de Janeiro com 8 igrejas. Mesmo tendo menos igrejas do que Minas, o presbitério de São

Paulo contribuiu com a maior quantia para as Missões Nacionais. As igrejas do presbitério pernambucano eram, em 1893, as de Mossoró (RN), Recife (PE), Goyanna (PE), Pão de Assucar, Fortaleza (CE), Parahyba do Norte (PA), Monte Alegre, São Luis (MA) e Maceió (AL).

No ano de 1894, nenhuma contribuição de Pernambuco foi registrada nos relatórios do tesoureiro sinodal das Missões Nacionais. O “Relatório da Comissão Permanente Sinodal de Missões Nacionais” trazia o tom de desânimo quanto ao avanço da igreja e quanto às contribuições muito fracas à tesouraria sinodal. Mas o comentário “fraco aos próprios compromissos” não condizia com a condição de minoria do presbiterianismo e suas dificuldades de várias ordens.

Entre os anos de 1893 a 1911, o Rev. Belmiro de Araújo assumiu o pastorado da Igreja Presbiteriana do Brasil em São Luis, tendo sido o primeiro pastor brasileiro presbiteriano no Maranhão. No seu período, o presbiterianismo cindiu-se formando, em 1903, a Igreja Presbiteriana Independente de São Luis. A segunda fase do presbiterianismo estendeu-se, portanto, de 1893 a 1903.

Belmiro exerceu funções na cidade como lente, no Liceu, por vários anos. Também fez incursões pela região do Itapecuru e em Caxias. O novo pastor veio da Paraíba para São Luis, em 1893 e, no ano de 1894, sua estadia foi prorrogada por mais um ano, de acordo com a decisão do presbitério. Segundo suas próprias palavras, Belmiro aguardaria a chegada do missionário Mr. Thompson em missão na cidade de Caxias. Talvez sua vinda servisse para o propósito de suprir a ausência de Thompson, enquanto este incursionava pelo interior.

Enquanto aqui estiver quero aproveitar bem o meu tempo no trabalho a que tenho dedicado a minha vida. Desde julho que prégo no templo todos os domingos de manhã, visto estar ausente o seu ministro, que está na pátria do insigne poeta Gonçalves Dias, e como sempre, também á noite prégo sempre a

bons auditórios. O rev. Thompson deverá estar de volta em novembro, para tomar de novo o seu pulpito nesta cidade.

Mas Belmiro abriu novos espaços com as pregações que realizava, para crianças e adultos, no *Collegio Industrial*. Sua perspectiva era a de diversificar sua estratégia, para a penetração do presbiterianismo em espaços particulares, planejando entrar nas casas dos alunos. Suas atividades religiosas eram dirigidas a quatro locais diferentes durante a semana em São Luis, sempre contando com público diferente dos domingos. Sua descrição informa acerca da receptividade da população ludovicence à pregação protestante.

Quarta-feira 3 dirigi o culto em casa do presbytero – sr. José Maria de Lima, a um auditorio composto de pessoas inteiramente novas. Os hymnos foram acompanhados a piano pela gentil filha do sr. Lima. (...) É agradável pregar a um auditorio estranho e tão attento como aquelle, ás verdades de Deus. Imagino-o o raiar do dia da vida eterna nos corações mortos e sepultados nas trevas. Estamos prégando todas as noites desta semana [abril de 1895], a fim de pescar almas para Christo durante a quaresma da igreja romana. Que sejam os auditorios tão grandes como os do anno passado.

No dia 7 de abril de 1895, foi inaugurada a nova casa de oração em São Luis, sendo a segunda casa de culto presbiteriano e protestante na capital. Este ano foi descrito, por Belmiro, como de calamidades em São Luis. Sua visão era revestida de representações apocalípticas.

O inverno este anno veiu com um cortejo lugrube sobre esta cidade. Os obitos têm triplicado. Tem havido muitas mortes violentas, beriberi, lesão cardiaca e dysenteria têm ceifado muitas vidas ultimamente. A semana passada quasi que não faziamos nada senão cuidar de inhumar os corpos dos crentes e amigos, duas crianças e dous adultos em 4 ou 5 dias! Estavamos como aquelles moços que, voltando do enterro de Ananias, tiveram de ir ao cemiterio outra vez, com o corpo de Saphira. Deus não pode abalar mais profundamente a um povo, creio, do que por feril-o com a morte.

As condições de saúde pública, na capital maranhense, eram críticas, por causa das mudanças climáticas. Os poucos recursos e conhecimentos de combate às moléstias permitiam o aumento das mortes. Não se pode ignorar o efeito que estas enfermidades causavam na população e o quanto afetavam a sua relação com o sagrado. Belmiro Araujo se mostrou conhecedor destas condições, ainda mais que ele mesmo foi afetado pelas enfermidades. No

transcorrer do ano de 1895, com a paralização das chuvas a partir de meados do ano, as mortes diminuíram.

Felizmente está diminuindo a mortandade nesta cidade. Quando consideramos que o coeffericiente da mortandade, aqui, é termo médio, 3 por dia, e isso sobre uma população de mais de 40:000 habitantes, temos rasão de dizer, em face do elevado número de óbitos de 6 a 13 por dia, que a mortandade nestes seis mezes passados foi grande. Ahi tem, porém, os ventos geraes que amenisam este clima quente e humido. Estes ventos sopram de Nordeste e Les-nordeste (sic) durante o dia, e de Leste á noite. É tempo sadio. E é tempo de poeira que obriga-nos até a fechar as portas; são verdadeiras nuvens de pó. Em todo o caso é mil vezes melhor do que as trombas de areia no deserto.

No início do mês de agosto de 1895, chegou um novo missionário da América do Norte, cujo propósito era o de trabalhar com o sr. Thompson. C. R. Womeldorf ficou no Maranhão, de julho de 1895 a março de 1903. Viajou pelo interior e abriu trabalhos religiosos em São Bento e no Anil. O presbiterianismo primava pela ação dos missionários estrangeiros com maior preparação teológica e com maiores recursos, em detrimento das lideranças nacionais, sem o preparo e os recursos equiparados aos que vinham de fora. No entanto, os missionários brasileiros tinham percepções da cultura não encontradas nos missionários estrangeiros.

A sensibilidade de Belmiro para com as calamidades na cidade também se expressava na expectativa da vinda deste outro estrangeiro e as dificuldades que ele encontraria na língua. No entanto, não se tratava de aprender uma língua portuguesa qualquer, mas o português maranhense, da qualidade dos seus melhores poetas e escritores. Belmiro, ao que nos sugere o seu depoimento, conhecia estes expoentes intelectuais e literatos da auto-denominada “Atenas brasileira” e partilhava desta mentalidade apregoada pelas elites intelectuais e políticas do Maranhão dos finais dos novecentos: “É pena que não possa começar imediatamente o seu trabalho evangelico, pois tem de aprender primeiro a lingua de Gonçalves Dias, Sotero dos Reis, F. Lisboa, Paula Duarte, etc”.

A carência material do missionário era suprida pelas ações caridosas das mulheres da comunidade, organizadas segundo os moldes presbiterianos. Havia um espaço feminino de mobilização dentro da organização eclesiástica, que era a assistência social. Suprir a carência material de pessoas dentro ou fora da comunidade era uma tarefa feminina. No entanto, era sempre regulada pelas formas institucionais estabelecidas pelos homens. Em certa medida, essa atividade permitiu às mulheres conhecer formas de sociabilidade alternativas àquelas da vida cotidiana. O presbiterianismo, assim como o protestantismo, desenvolveu modelos de organização de grupos, constando de regras de comportamento e registros escritos das atividades.

O presbitério de Pernambuco reuniu-se em São Luis, no dia 8 de julho de 1895, onde compareceram suas principais lideranças formadas de missionários, pastores e presbíteros. Dos oito participantes, cinco eram estrangeiros norte-americanos: George Butler, G. E. Henderlite, De Lacy Wardlaw, W. Calvin Porter e W. M. Thompson. Além destes, o ministro C. R. Womeldorf, recém chegado ao Maranhão, esteve presente. A predominância de estrangeiros demonstra que o domínio do presbitério estava nas mãos dos de “fora”, ao contrário da Igreja sediada no sudeste, onde as lideranças nacionais tinham maior força.

O presbitério contava com oito igrejas (São Luis, Fortaleza, Mossoró, Parahyba do Norte, Monte Alegre, Recife, Areias e Goyanna) e 6 congregações (Natal, Guaranhuns, Cachoeirinha, Escada, Pão de Assucar e Quebrangúlo ou villa de Victória). A vasta área e a pobreza contribuíram para o isolamento das comunidades e suas lideranças do corpo nacional, além de representar obstáculos para o funcionamento do sistema presbiteriano (PIERSON, 1974, p. 130).

A Igreja em São Luis tinha 62 membros comungantes, 23 crianças batizadas, dois ministros, dois presbíteros, dois diáconos e dois lugares de pregação. Era a terceira maior igreja

do presbitério depois de Recife e Fortaleza. Ao todo, os números aproximados do presbitério eram 527 comungantes, 202 crianças batizadas, 9 ministros, 4 candidatos, 14 presbíteros e 7 diáconos.

Os relatos do pastor Belmiro, transcritos no jornal *O Estandarte*, entre 1893 e 1895, intitulados *Carta do Maranhão*, são preciosas fontes de análise das representações que o protestantismo fazia de si mesmo ante o contexto e a cultura. Na edição de 30 de novembro de 1895, a descrição de uma viagem de barco à cidade de Caxias, passando por Rosario e Itapecurú-Mirim, revelou as imagens e as percepções desse agente protestante sobre a paisagem, os habitantes e os opositores. Esta maneira de olhar definia o que podemos chamar de “triângulo interpretativo” dos protestantes, qual seja, a paisagem, as pessoas e o catolicismo.

Belmiro cultivava o sentimento comum dos maranhenses acerca dos seus poetas, fazendo referências a Gonçalves Dias, natural da cidade de Caxias, ao dizer, como num *diário de bordo*: “As seis horas da tarde do dia 14 estava eu a bordo do Victoria, em demanda da patria do insigne e mavioso cantor da terra que tem palmeiras, onde canta o sabiá”.

O roteiro da viagem surpreendeu o viajante, ao ver-se nas águas do rio Itapecuru, que era o meio mais rápido de acesso ao interior e à cidade de Caxias. Sua perspectiva era a de ver os eventos de acordo com a providência divina e em comparação com narrativas bíblicas. A vida pessoal em seus dramas e acontecimentos estava, portanto, conformada a uma ordem divinamente estabelecida. Seus sentimentos assemelhavam-se aos dos profetas, no dilema da fuga e da obediência, sendo um Jonas ou um Paulo. O senso de missão, presente no protestantismo e encarnado em seus agentes missionários, foi um significativo ingrediente promovedor de ações e de práticas no campo religioso.

Por esse tempo, esperava eu já estar sulcando o Atlantico, em demanda de uma nova patria, de um novo campo de trabalho, que Deus pela sua providência parecia querer dar-me; mas eis-me subindo contra a corrente das aguas e da

minha própria imaginação, o rio Itapecurú, porque disse o Senhor “os meus caminhos não são os vossos caminhos, nem os meus pensamentos, os vossos pensamentos”.

A paisagem que enganou o viajante era a hidrografia maranhense formadora de braços de rios e baías. Na saída ou entrada da ilha de São Luis, as águas se confundem entre o mar aberto e as embocaduras dos rios. Entre a paisagem e a sua imaginação, estebeleceu-se a contradição somente resolvida pela providência divina. A escala de interpretação da realidade e do cotidiano partia da paisagem (corrente das águas) para a imaginação, mas desembocava na conciliação dos desígnios divinos.

A primeira escala da viagem foi em Rosário, a 70 km de São Luis. Lá se encontrou com o médico e missionário, Dr. Butler, que fazia pregações auxiliado pelo colportor Silvino Neto (LESSA, 1938: 280). No entanto, a empreitada missionária não foi bem sucedida, por causa da indiferença da população local, interpretada como sono e dormência de um povo que não escutava as “duas argenteas trombetas de justiça e de misericórdia”.

Em Rosário, havia outros pregadores protestantes também sem sucesso na aquisição de seus adeptos. Este fato se devia à presença dos opositores católicos. Os capuchinhos, lá presentes para construir um templo, foram identificados como a causa da má sorte da pregação evangélica: “La vi um Capuchinho, ave agoreira, que alli está preparando um templo, ninho para a morada dos demonios e coito de todo espirito immundo, no dizer do profeta”.

A segunda escala foi em Itapecurú-Mirim, dois dias depois da saída de São Luis. O lugar o remetia às pessoas importantes e significativas da cultura maranhense. Esta associação dava-lhe um sentido a mais no que estava realizando. “No dia seguinte eis-me no Itapecurú-Mirim, patria dos grandes maranhenses – Francisco Lisboa, por pseudonymo – o Timon, do mathematico Gomes de Souza e de Jose Candido (O Pharol)”. Ali presenciou a morte de um

passageiro com beribéri e encontrou-se com *um amigo* que deixara o deísmo e passara a acreditar na divindade de Jesus.

Finalmente, depois de uma viagem *morosa mas agradável*, chegou a Caxias com o propósito de batizar novos adeptos. Segundo Lessa, após o Rev. Belmiro, os presbiterianos tiveram a assistência religiosa de Persiano Alves, que o substituiu por alguns meses. Outros sucessores foram o presbítero Samuel Cesar e os Revs. Bezerra Lima, Teixeira Gueiros e J. Gadelha.

A segunda fase do presbiterianismo no Maranhão estendeu-se até o ano de 1903, que marcou o terceiro cisma dentro do protestantismo brasileiro. Um cisma anterior havia ocorrido em 1873, no Rio de Janeiro, com o maranhense Miguel Vieira Ferreira, que formou a Igreja Evangélica Brasileira, saindo da Igreja Presbiteriana do Rio. As razões foram de ordem doutrinária, carismática e pessoal. Da mesma forma Richard Holden saiu da Igreja Evangélica Fluminense de Robert Kalley, formando a igreja dos Irmãos Unidos.

Divergências podem ocorrer quanto ao número e à ordem dos cismas no interior do protestantismo brasileiro. O cisma de 1903, contudo, não foi circunscrito a uma igreja local, como nos casos anteriores, mas repercutiu no âmbito nacional e separou uma Igreja que se encontrava num estágio de institucionalização mais adiantado.

A Igreja Presbiteriana do Brasil cindiu-se por motivos políticos e religiosos, surgindo a Igreja Presbiteriana Independente como grupo dissidente. As questões relativas à maçonaria, ao controle do Seminário Teológico e aos conflitos entre lideranças eclesiais nacionais e os missionários estrangeiros, oriundos do presbiterianismo norte-americano, formaram a conjuntura para a cisão. Sob a proeminência da Igreja Presbiteriana de São Paulo, o conflito chegou ao impasse e à divisão formal no sínodo realizado de 28 a 31 de julho de 1903.

Os desdobramentos desta divisão logo se fizeram sentir em São Luis, pois a notícia percorreu os estados da federação. A Igreja Presbiteriana Independente (IPI) de São Luis foi fundada em 24 de setembro de 1903, poucos meses depois da cisão, com 53 membros. O novo grupo passou a reunir-se na rua da Mangueira, 23, na residência do presbítero José Maria de Lima (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1925).

A IPI de São Luis, portanto, é a segunda igreja mais antiga da nova denominação que surgira. Em 1943, nos cinquenta anos de comemoração da IPI, o jornal *O Estandarte* publicou que a organização desta igreja em São Luis era datada de 5 de abril de 1892. Em outubro de 1907, com 80 membros, inciou os esforços de tornar-se pessoa jurídica e, em 14 de janeiro de 1908, registrou seus estatutos em cartório.

Em 29 de janeiro de 1916, foi inaugurado o templo da IPI. O primeiro pastor da igreja foi o Rev. Vicente Themudo Lessa. Os presbiterianos independentes organizaram outras igrejas em São Vicente Ferrer (2^o Distrito), Vianna e Cajapió, sob a liderança do Rev. V. Themudo, que ficou em São Luis entre os anos de 1904 e 1912. Fez pregações religiosas em São José de Ribamar e, subindo o Itapecuru, em Caxias e Codó. Ocupou, por algum tempo, a cadeira de grego, no Liceu Maranhense.

Neste período, estiveram em São Luis os Revs. J. M. Higgins e Bento Ferraz. Entre 1913 e 1919, o Rev. Themudo foi substituído pelos Revs. Alfredo Ferreira e Alfredo do Valle. Este inaugurou o templo em São Luis, organizou a igreja em Viana e polemizou nos jornais. O Rev. Machado, “do Rio Grande do Norte, tinha de arcar com um campo enorme, residindo em Natal. Mesmo assim estendeu o trabalho até o Mearim, para as bandas de Monção”. A partir de 1922, o Rev. Elias Tavares dava assistência à Igreja Independente em São Luis, além de cuidar do Pará e viajar até o Acre.

No mês de janeiro de 1906, as atividades religiosas da Igreja Presbiteriana do Brasil, em São Luis, eram divulgadas nos jornais da cidade. Logo na primeira semana do ano, tradicional pela chamada *semana de oração pela unidade*, a seção *Actos Religiosos* trazia o anúncio sobre o conteúdo ou os temas da semana a serem apresentados. Eram temas relativos a questões mais universais, como Igreja, política, cultura e educação: a unidade da Igreja, as nações e os seus governos, a vida doméstica, a juventude e os estabelecimentos de ensino.

Os presbiterianos, implantando igrejas, percorreram as principais vias de expansão comercial do estado. Seus pastores reuniram características de missionários e homens cultos, sempre envolvidos no campo do ensino secular na cidade de São Luis. O presbiterianismo local foi afetado pelas mudanças que aconteceram no eixo São Paulo e Rio de Janeiro.

Em 1920, foi organizado o Presbitério do Norte, que contava com quatro pastores, cinco igrejas e sessenta e quatro congregações. Incluía os estados do Ceará, Maranhão, Pará, Piauí, Amazonas e o território do Acre (PIERSON, 1974, p. 132).

Os Batistas, os Grupos Independentes e as Missões entre os Índios

Os Batistas iniciaram seus esforços missionários em São Luis, no ano de 1908, através do Rev. Erik Alfred Nelson, que organizou a primeira igreja em 23 de maio de 1908. Era sueco, nascido em 17 de dezembro de 1862, tendo chegado ao Pará em 1891 e, em dezembro de 1907, ao Maranhão, a fim de tratar da saúde. Intentava abrir igrejas e “um colégio que servisse aos estados do norte”.

O proselitismo batista aproveitou-se do enfraquecimento do catolicismo, do desentendimento das duas igrejas presbiterianas na cidade e de alguns fiéis batistas livres residentes em São Luís, a fim de implantar suas igrejas (MESQUITA, 1940, p. 56).

A partir destes incidentes, surgiu a primeira comunidade batista em 23 de maio de 1908, com o batismo de nove adeptos. O pastor amazonense Manoel Gomes dos Santos foi substituído, em 1909, por João Torres Filho, que ficou até o ano seguinte, vindo a falecer no Ceará, sua terra natal. O sucessor foi o maranhense João Ramos de Castro, que permaneceu de 1911 a 1918. J. B. Parker deu à igreja *novo impulso*, a partir de 1918 quando, chegou a São Luís (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1925). Era missionário da Baptist Missionary Association of Texas e, posteriormente, passou a ser missionário da Junta de Richmond.

A primeira igreja permaneceu, até o ano de 1920, sob a direção do missionário Parker (PEREIRA, 1982; 1994). Nelson seguiu, no Maranhão, para outras frentes missionárias e visitou ainda São Luís, nos anos de 1911, 1913 e 1916. Os Batistas organizaram outras igrejas em São Bento, Macapá e Rosário. O Rev. Raimundo Nobre foi o pastor da 2ª Igreja Batista, fundada em 12 de outubro de 1921. No interior, os batistas dividiram espaços do proselitismo com os pentecostais e as igrejas livres independentes, também identificadas como *Batistas livres*, embora não filiadas a nenhuma instituição batista. Fizeram trabalhos religiosos no Piauí e no município de São Domingos, no Maranhão, mas a liderança do Pr. Capitulino Amorim, a partir de 1940, deu maior força à pregação batista.

Em 1901, chegou ao Maranhão o evangelista Frederico W. Miners, do país de Gales, que “estabeleceu um trabalho batista livre, que se desenvolveu com muita lentidão”. Era súdito inglês e residiu no Maranhão por 23 anos. Dois templos foram erguidos pelo esforço missionário de Miners: a Igreja Ebenezer, na capital, e a Capela do Salvador, no Anil. O evangelista teve o auxílio do Sr. José Gonçalves Pereira, descrito como “capitalista e industrial”. A concepção de Miners, ao que parece, era organizar comunidades independentes, de modelo congregacionalista. Em 1910, o Sr. Ernesto Wootton, companheiro de Miners, veio da Inglaterra, enviado pela “Maranhã Christian Mission”. No entanto, Wootton estabeleceu-

se na cidade de Carolina, visando o trabalho missionário entre os indígenas. Residiu também em Couto Magalhães e Vila Goiana no Araguaia.

Um grupo de igrejas independentes foi surgindo no interior do estado, tendo o apoio de missionários estrangeiros, que vinham para evangelizar os índios. Este grupo adquiriu características advindas destas missões e destes missionários, mas também desenvolveu características típicas da cultura maranhense. Abdoral Fernandes, pastor e historiador da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil, falou sobre uma primeira fase de influência inglesa no protestantismo maranhense, seguida da influência norte-americana.

Os primeiros [missionários] foram ingleses, [Perrin Smith] veio do Canadá. Mas em 1909 veio o 2º missionário inglês, Ernest Günther, também foi trabalhar, ele servia de apoio. Em 1938 chegaram os primeiros missionários norte-americanos Em 1945 os ingleses recuaram, por questões políticas aqui no Brasil. Eles trabalhavam entre os índios. Então os missionários americanos começaram a ter mais força.²

Estas igrejas e lideranças independentes desembocariam, mais tarde, na primeira denominação evangélica surgida no Maranhão, a partir da ingerência de missões estrangeiras e da formação de lideranças locais. O declínio da influência inglesa e a chegada dos norte-americanos coincidiu com a formalização de uma denominação, a partir das igrejas formadas desde o início do século. Os missionários ingleses, a partir de 1945, deixaram os índios e assumiram pequenas comunidades e congregações que já eram resultado dos seus esforços.

Eram igrejas localizadas no interior do estado, chamadas de Igrejas Batistas Livres, Independentes ou Igrejas Cristãs. O sistema de governo era congregacionista e com características batistas, como a ausência da figura eclesiástica dos presbíteros e o batismo por imersão. Posteriormente, formaram a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil, sob a

² Entrevista realizada em 29 de março de 2003, na residência do Pr. Abdoral Fernandes, São Luis, Maranhão.

influência de várias correntes do protestantismo atuantes no Maranhão, desde as missões estrangeiras até as denominações estabelecidas.

Os índios também foram alvo dos esforços proselitistas protestantes. Desde os anos de 1898 e 1899, missionários já faziam incursões nas aldeias, na tentativa de evangelizar os *selvagens*. Foram o Dr. James A. Graham e os Srs. George R. Pitt e Angus Mackenzie. Graham e Mackenzie eram presbiterianos. Outro missionário, chamado Perrin Smith, era canadense e percorreu as regiões de Barra do Corda e de Grajaú. Missões estrangeiras, sediadas na Inglaterra e no Canadá, volveram esforços missionários no interior do Maranhão, como a *Maranhã Christian Mission*.

Duas Sociedades Missionárias atuaram no Maranhão no esforço de cristianizar os índios. A primeira foi a *Heart of Amazonia Mission* (HAM - Missão para o Coração do Amazonas), pertencente à *Worldwide Evangelization Crusade* (WEC - Cruzada Mundial de Evangelização). Esta missão foi fundada em 1913, pelo inglês Mr. C. T. Studd, e visava evangelizar regiões onde não havia pregação protestante. Alguns jovens ingleses e de outras nacionalidades, motivados pelos apelos de Studd, fundaram a missão para o Amazonas, em 1923 (ROSSI, 1938, p. 120,121).

A *Heart of Amazonia Mission* (HAM) tinha sua sede em Londres e contava com uma estrutura simples e prática. A voluntariedade dos missionários e a não obrigatoriedade de estudos especiais eram marcas desta missão. Também renegavam a ordenação de seus obreiros por parte de instituições. Sua base doutrinária era cristocêntrica, dando a entender a relação direta e única com a trindade sem a mediação de estruturas eclesiásticas. Essas características reproduziram-se no Maranhão pela independência dos missionários ante as igrejas estabelecidas e a fundação de igrejas independentes.

A WEC (*Worldwide Evangelization Crusade*), à qual a HAM estava ligada, tinha como propósito evangelizar os índios na América do Sul. O Brasil não era tão especificado assim como alvo missionário. Alguns deles ficaram no Maranhão, outros foram para o rio Madeira no Amazonas. A Missão realizou sua primeira conferência em 1930, quando foi dado o seguinte panorama da atuação no Maranhão:

1° - Grandes progressos registrados entre os Guajaras [Guajajaras, tribo indígena maranhense], que se encontram às bordas do Rio Pindaré Grajaú e conseguiram a transladação de alguns índios para Sapucáia e Gurupi-Mirim, onde mantém 4 missionários e uma escola. Fundaram também uma outra estação entre os mesmos índios na ilha Bananal. Embora os Tembés vivam disseminados e não se queiram agrupar, quase toda a tribo ouviu a pregação do Evangelho (ROSSI, 1938, p. 122).

A HAM estabeleceu missões entre os índios Guaiapós, sobre o rio Araguaia, em 1925; entre os índios Craos, sobre o rio Tocantins, em 1924; entre os índios Guajajaras, sobre o rio Pindaré, em 1926; entre os índios Parintintins, sobre o rio Ipixuna, em 1926; além dos índios Karaias na ilha Bananal e em Manaus, onde estava o centro da exploração missionária (ROSSI, 1938, p. 122,123).

No Maranhão, a missão estabelecera *estações* em Barra do Corda, São Felix, Sapucáia, na Vila São Pedro e em Pindaré, no ano de 1929. Em 1931, registrava-se a atuação em Barra do Corda e no povoado chamado *Vou-me-Embora*, entre os índios Guajajaras. Em Sapucáia, a missão contabilizou 18 *convertidos*. Em 1932, as tribos indígenas eram os “Canelas, Guajajaras, Tembés, Caiapós, Maués, Cavanibes, Piranhuns, Parintintins, Cráos, Guajás, Caraias, Urubús. Confessam não ter obtido conversões entre os Canela, Guajás e Caiapós” (ROSSI, 1938, p. 123).

Outra Sociedade Missionária que atuou no Maranhão foi a *Maranhã Christian Mission* (MCM), fundada em 1903 e fechada em 1923. Neste ano, uma comissão brasileira

assumiu a missão em São Luis. Sua atuação provavelmente se deu mais para o início da primeira década do século XX.

O depoimento do Pr. Abdoral Fernandes elucidava o contexto do interior maranhense, entre as décadas de 1920 e 1940, de onde surgiria o conjunto de comunidades que formariam a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil. Oriundo da região interiorana do Maranhão, seu relato oral foi tomado como representativo de um evangélico que viveu parte da história que relatou.

Era uma vida muito primitiva. Nessa região do centro do Maranhão, não tinha quase estrada, quase todos eram lavradores, e como Barra do Corda foi o primeiro centro de atração para o evangelho, por influência dos missionários, então todo mundo ia para aquelas reuniões, à cavalo, andando dias, e se reunia ali para festa de oito dias e ouvia as mensagens, se fortalecia e voltava para pregar o evangelho, cada um em seu lugar. E assim, pelo menos na nossa igreja, o evangelho começou assim com resultado daqueles que pregaram. (...) Tanto a Igreja Assembléia de Deus, Batista, Cristã Evangélica, o povo que se convertia era na maioria um povo simples, lavrador, esse era o perfil...

Do conjunto de missionários estrangeiros, vindos para o norte do país a fim de evangelizar tribos indígenas, particularmente no Maranhão, surgiu um grupo de igrejas sediadas em cidades do interior, como Barra do Corda. Denominavam-se de “cristãs evangélicas” e tinham como adeptos pessoas advindas das camadas mais pobres da população. O protestantismo alcançou espaços no interior do estado, em meio a esta população empobrecida e sujeita às condições impostas, desde o século XIX, pela grande propriedade.

O desenvolvimento das missões e das comunidades, gerou a necessidade da formação de obreiros nacionais, com a fundação de institutos bíblicos e escolas. Os estrangeiros encontravam muitas dificuldades em lidar com a oposição dos nativos, sobretudo com os índios Guajajaras. Daí resolveram criar um instituto bíblico em Barra do Corda, com o intuito de formar os “filhos da terra” para o proselitismo evangelizador.

O surgimento de uma liderança eclesiástica nativa, formada pelo ensino teológico em Recife e em Barra do Corda, gerou a necessidade de formalização deste conjunto de igrejas na década de 1940. Assim, formou-se a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas, uma denominação que, pode-se afirmar, teve sua origem e constituição a partir do Maranhão.

Dentre os missionários vindos para o Maranhão, estava Eva Mills, que atuou no interior do estado, a partir de 1928. Mills, inicialmente, pertencia à *Strict and Particular Baptist Chapel*, em Liverpool, na Inglaterra. Neste contexto, teve a experiência religiosa, que ela mesma, posteriormente, descreveu, do chamado para ser missionária no Maranhão. Em 1926, participou da *English Kewsick Convention*, um evento missionário protestante, quando ouviu acerca da obra missionária na América do Sul, especialmente no interior do Maranhão.

Mills narrou sua trajetória pessoal no Brasil na forma de um diário em 1976, reunindo impressões e memórias das suas experiências no interior do Brasil. O propósito da obra era religioso e devocional, marcado pela visão teológica de uma missionária européia, que se deparou com os exotismos das terras brasileiras. No entanto, para além do teor linear e harmônico da narrativa, a obra revela traços marcantes da cultura maranhense, da geografia, dos tipos sociais, das concepções religiosas e da vida comum, a partir do olhar da autora. Demonstra também os conflitos vividos em termos de adaptação cultural.

No dia 28 de agosto de 1928, Mills e seu esposo partiram de Liverpool, no navio de carga S. S. Stephen, rumo ao Maranhão (MILLS, 1976, p. 29). Mills discorreu sobre personagens importantes do protestantismo maranhense, como o canadense Perrin Smith que, desde 1903, atuava no Brasil como missionário, mas também como proprietário de terras. Smith funcionou como um ponto de apoio ao esforço missionário e proselitista para o interior do estado. Foi descrito, pelo depoimento do Pr. Abdoral Fernandes, como um missionário

independente, que atuava nas regiões centrais do interior maranhense, através de quem sua família tornou-se protestante.

Smith era canadense, de Toronto. Foi agricultor e criador de gado. No rastro da irmã, que veio para a Argentina como missionária, chegou em São Luis, no ano de 1903. Smith não entendeu ser a Argentina seu campo de atuação missionária. Partiu da capital para o interior na cidade de Grajaú, no interior, em 1905 onde, então, começou o seu trabalho missionário em todo o Maranhão, principalmente no Sul do estado.

Suas atividades não se resumiram ao campo religioso, pois se tornou proprietário de terras no interior do estado. Smith conciliava suas atividades missionárias com a de proprietário de terras. Foi uma espécie de desbravador da região do centro do estado do Maranhão, sobretudo Grajaú, Barra do Corda e pequenas cidades do interior, unindo religião às atividades produtivas agrícolas (MILLS, 1976, p. 19). Realizava longas viagens pelo “interior selvagem do norte do Brasil”. No ano de 1912, veio para a cidade de Barra do Corda, onde se estabeleceu depois de um período de licença no Canadá (MILLS, 1976, p. 37,38).

O contexto das Igrejas protestantes no mundo anglo-saxão favorecia o envio de missionários para partes do mundo que apresentavam sinais de primitivismo, de acordo com a concepção da época. Inglaterra, Austrália e Canadá foram três países fontes de envio de missionários antes dos Estados Unidos, por meio de agências missionárias, para o interior do Maranhão, que se estendia até o sul do Pará, na rota das tribos indígenas remanescentes. Smith foi um elemento importante no acolhimento e suporte destes missionários (MILLS, 1976, p. 42).

A atuação missionária deu-se através da formação de uma equipe ou uma rede de contatos entre missionários e habitantes da região do interior. A cidade de Barra do Corda tornou-se importante centro de irradiação destas incursões e de reabastecimento dos

missionários. Logo, ali se formou um centro de formação teológica, juntamente com um colégio para o ensino regular. Um dos propósitos da vinda de Mills para aquela região era o de utilizar a educação como instrumento de proselitismo evangélico. O relato da missionária descreve o período de estabelecimento de sua atuação.

No final de seu trabalho David velejou pela costa leste da América do Sul até o Maranhão, Brasil, até o rio Mearim para Barra do Corda, encontrou o lar de Perrin Smith nos barrancos do rio Corda e se instalou com os Montheits, um casal de missionários, em seu pequeno lar. Ele encontrou unidade de propósito, e rica comunhão em louvor ao redor da Palavra com Don e Vera Montheit, que se tornaram uma bênção para o crescimento espiritual. Eles vieram da Austrália, onde uma assembléia de irmãos os sustentava com oração e financeiramente. Tendo achado um pequeno lar para nós em frente à casa de Perrin Smith, mas do outro lado do estreito rio, David retornou da cidade costeira de São Luis, fez os arranjos necessários e me enviou um telegrama (MILLS, 1976, p. 24).

A missionária descreveu o primeiro serviço de culto religioso assistido por ela e seu marido David ao chegar na capital maranhense. A informalidade e as demonstrações de amizade, por parte dos brasileiros, marcaram as primeiras impressões dos missionários estrangeiros. Duas linguagens foram faladas naquela experiência, uma não compreensível no âmbito da linguagem falada, a outra compreensível no âmbito dos gestos.

A Igreja reunida naquela noite foi identificada como “a Igreja do Zeca Pereira, chamada Ebenezer”, demonstrando a inexistência de uma identidade denominacional fixada e a sua relação com a liderança local do leigo Zeca Pereira.

A igreja de Zeca Pereira, chamada Ebenézer, tinha marcado uma outra cerimônia naquela noite às sete horas. David e eu recebemos os nossos lugares em cadeiras em frente à mesa na qual o pregador brasileiro falou conosco em inglês e para a congregação em português. Eu não entendi nenhum deles! A pequena igreja estava cheia, transbordante. Pessoas estavam sentadas nos parapeitos das janelas. O culto [serviço] terminou, nós fomos cumprimentados e bem recebidos pela muito amável congregação no verdadeiro estilo brasileiro. Tudo parecia um sonho. Eu entendi os amáveis gestos, mas nenhuma das palavras que eles falavam (MILLS, 1976, p. 32).

A experiência de uma religiosa estrangeira no interior do Maranhão, nos anos 20 do século XX, foi descrita com cores significativas. O processo de aprendizado da língua e dos

detalhes culturais não foi tarefa fácil para uma inglesa de Liverpool. O assédio da população local, ante a novidade de seu estilo de roupa e da língua, demonstrou sua condição naquele contexto. Chamada de “galego” pelos habitantes locais, Mills reconheceu ser uma *estrangeira*.

Eu estava começando uma nova educação bem no meio de uma cultura completamente nova e numa língua estranha. (...) Eu estava feliz em esticar minhas pernas, andando na rua de terra naquela pequena cidade do Mearim chamada Pedreiras, apesar de muitos pares de olhos que me observavam de cada porta. Pessoas chegavam perto de mim na pequena estrada para ter uma visão melhor e cochichavam uns com os outros enquanto eu passava, e quando eu parava por haver muitos bloqueando o meu caminho, eles tocavam minhas roupas e meus sapatos. Eu só podia sorrir para eles e eles entendiam que eu era um “galego”. Eu aprendi aquela palavra cedo no meu estudo de português. Era a sua maneira de me chamar de estrangeiro (MILLS, 1976, p. 36).

Mills estebeceu uma relação romantizada, quase idílica, para com a paisagem e a população maranhense do interior. Seus relatos aproximam-se de uma observadora que analisa, com olhares antropológicos, as relações sociais e o ambiente.

Além das barrancas do Rio Mearim, em Pedreiras, e das atividades em torno de Barra do Corda, outras cidades foram alvo das ações missionárias deste grupo. Seguindo em direção ao rio Tocantins, depararam-se com Imperatriz e Carolina, e mais ao sul com a cidade de Balsas.

O contexto agrário do interior maranhense acolheu os missionários e as primeiras igrejas de diferentes ramos eclesiásticos, mas sem representar significativo crescimento nos anos 20 e 30. O legado de um interior vasto e de pouca assistência por parte dos sacerdotes católicos que, em tempos esparsados, realizavam as desobrigas, gestou uma religiosidade pouco apegada aos padrões romanos. Por sua vez, o interior foi palco de revoltas populares, como a Balaiada, o massacre indígena de Alto Alegre e a formação de quilombos, por parte de negros fugidos, com suas próprias tradições religiosas africanas. A principal atividade era a agrícola, de subsistência e de pequena produção, para os comércios regionais das poucas cidades populosas existentes.

Se tomarmos o protestantismo como um movimento religioso ligado aos focos de desenvolvimento econômico e de ajustamento e adequação às demandas das classes médias emergentes, o interior do Maranhão pouco ofereceu de espaço de expansão, com excessão dos surtos de crescimento em cidades como Caxias, devido à produção de algodão e às suas fábricas de tecido.

As Assembléias de Deus

Em 1910, a experiência pentecostal manifestou-se na cidade de Belém, capital do estado do Pará, através de dois missionários suecos. Após a cisão da Igreja Batista, a mensagem pentecostal expandiu-se por meio de pregadores itinerantes, para o norte e nordeste do país, logo chegando no sudeste/sul. Vindo de Los Angeles, onde eclodiu em 1906, o movimento chegou ao Brasil, trazendo uma nova concepção da experiência religiosa dentro do campo protestante e que iria enraizar-se na religiosidade brasileira, no decorrer do século XX. A mensagem pentecostal distinguia-se da pregação protestante pela ênfase doutrinária e experiencial do falar em outras línguas, quando do batismo com o Espírito Santo. Mas distinguia-se, também, pela maneira, pelo vestuário, pela postura, pela técnica, pela forma como estruturava a experiência religiosa.

Segundo Rolim, o pentecostalismo nascido em Los Angeles originou-se do contexto piedoso dos negros norte-americanos. Os pentecostais negros relacionaram a experiência religiosa à sua condição socialmente pobre e discriminada, um tipo de pentecostalismo social. Mas o pentecostalismo que aportou no Brasil estava identificado com os brancos, que tiraram qualquer conteúdo social da vivência religiosa (ROLIM, 1985).

Desta forma, segundo Rolim, o pentecostalismo que veio para o Brasil primava pela experiência religiosa desprovida de compromisso social. Pode-se concordar com esta afirmação entendendo-se por *compromisso social* o engajamento em lutas sociais, a partir de uma consciência política. No entanto, isto não significou que os pentecostais não tivessem práticas sociais e culturais que advinham do contexto e do ambiente de suas experiências. Eles desenvolveram, por sua vez e com o tempo, práticas assistencialistas e estabeleceram espaços de sociabilidade.

Podemos dividir a história das Assembléias de Deus, no Maranhão, discernindo três fases distintas, a partir das lideranças principais. Do período de 1921 a 1940, tem-se a fase do missionário norte-americano Nels J. Nelson, que se caracterizou pela implantação do pentecostalismo na capital e no interior. Do período de 1941 a 1957, sucedeu-se a fase do pastor Alcebíades Pereira Vasconcelos, que se caracterizou pela ampliação e estruturação, centralizando mais o pentecostalismo assembleiano na capital do Estado. E, por fim, do período de 1957 a 1996, a fase do pastor Estêvão Ângelo de Souza, quando as Assembléias de Deus cresceram e formaram a maior denominação no estado.

Estas divisões pretendem tornar didático o entendimento do processo da história assembleiana, na medida em que o pentecostalismo no Maranhão não se resume somente à Igreja Assembléia de Deus. Em cada fase, distinguiram-se características e dimensões da obra assembleiana, marcadas pelas ações de pessoas comuns, num contexto dialeticamente antagônico e receptivo à pregação pentecostal. Desenvolveram-se traços comuns ao todo do pentecostalismo, no chamado *ethos* pentecostal assembleiano e brasileiro, mas também os traços regionais se afirmaram, demarcando uma igreja eminentemente maranhense.

De acordo com Emilio Conde, o pioneiro pentecostal em São Luis foi o pastor de origem colombiana Clímaco Bueno Aza que, nos anos de 1920/1921, iniciou a pregação

pentecostal na ilha. Bueno Aza foi ordenado ministro em março de 1918, foi para São Luis em 1920 e permaneceu ali até 1922.

A obra de Conde, publicada no início dos anos 1960, tinha como preocupação estabelecer um sentido de continuidade da obra pentecostal no Brasil. Privilegiou os nomes dos principais líderes do movimento, expressando o tom hierárquico da mentalidade assembleiana. Mas o texto permite perceber as faces mais primárias do movimento pentecostal e suas características mais marcantes sendo desenhadas, nos primeiros passos dos seus fundadores. A importância do relato de Conde está em condensar informações e dados, a partir dos quais podemos entender o processo de desenvolvimento do pentecostalismo.

Utilizaremos o seu relato como sendo quase uma fonte primária, enriquecida pelo seu estilo próprio de narrativa, aproximando-se de uma história do cotidiano. A partir das suas entrelinhas, pudemos avançar na compreensão do processo histórico do pentecostalismo no Maranhão. Mesmo sem uma metodologia acurada, a narrativa foi organizada a partir de relatos orais, colhidos por testemunhas dos acontecimentos descritos. Os detalhes transcritos e as unidades da narrativa revelam os depoimentos por trás do trabalho do historiador, embora comprometido com a leitura e a interpretação de sua instituição.

No Maranhão, desenvolveu-se uma igreja centralizada nas figuras de seus líderes. Esta liderança foi oriunda das regiões interioranas do estado. Os pentecostais, então, convergiram suas ações da capital para o interior e do interior para a capital. Uma igreja que se constituiu *popular*, na perspectiva da pobreza, da linguagem e do elemento feminino predominante. “O primeiro culto pentecostal celebrado no Maranhão, teve lugar na casa de no. 149 da rua 7 de Setembro, de propriedade de Propécio Lobato, e foi oficiado pelo pioneiro pastor Climático Bueno Aza” (CONDE, 1960, p. 83).

Conde descreveu o intenso esforço proselitista de distribuição de Bíblias e evangelização, de porta em porta, realizado pelos pentecostais. O método de proselitismo não diferia do utilizado pelos protestantes anteriores. Os primeiros conversos foram o casal Propécio Lobato e Ana Athan Lobato. O primeiro salão alugado foi na rua Dr. Herculano Parga, 474. Foi também o mesmo local onde se deu “o primeiro batismo com o Espírito Santo, no ano de 1924”.

Alguns traços deste pentecostalismo já estavam presentes neste momento embrionário. O primeiro estava na experiência clássica das línguas, embora o relato de Conde nos informe que não ocorreu, de imediato, nos convertidos ao culto pentecostal. No período entre 1921 e 1924, apesar da intensidade das atividades pentecostais, constatou-se a ausência da experiência pentecostal clássica do batismo com o Espírito Santo.

O segundo traço era a presença significativa das mulheres. Dentre os batizados estavam duas mulheres, Izabel Florestal Rodrigues e Maria Oliveira. Desenvolveram-se, em todas as comunidades do estado, formas femininas de atuação no espaço sagrado, desde a ação das profetizas, como também os chamados *círculos de oração*. Estes círculos de oração funcionavam em horários extras aos oficiais das programações da Igreja e liderados por mulheres da comunidade. Eram realizados nos dias da semana, geralmente à tarde, na casa de alguma *irmã*, para onde confluíam pessoas interessadas e esperançosas de curas e resoluções de problemas pessoais de várias ordens.

Neste espaço alternativo do sagrado, doméstico e feminino, o pentecostalismo constituiu-se reafirmador e concorrente, em relação ao discurso oficial e, ao mesmo tempo, um refúgio para muitos fiéis e instrumento de proselitismo com relação aos *perdidos*. Os círculos de oração femininos das Assembléias de Deus podem ser postos na equivalência de outros espaços sagrados do cotidiano de outras religiões, ou mesmo do catolicismo popular. Foram

espaços que atendiam, de imediato, às demandas materiais, físicas e existenciais dos moradores dos bairros e das ruas, que tinham numa casa vizinha a possibilidade de solução de seus problemas. Desta forma, a religiosidade caseira, como no caso das benzedadeiras, com suas orações, rezas, passes e remédios, teve outra experiência demarcada pelo pentecostalismo em suas marcas protestantes.

Um terceiro traço foram as perseguições provocadas pelo espanto de pessoas atraídas pelos ruídos das vozes nas reuniões. Perseguições que se deram pelas oposições, por parte da Igreja Católica e dos próprios evangélicos. Estas foram marcas do esforço missionário pentecostal no Brasil, nas décadas iniciais: a perseguição dos católicos e a incompreensão dos demais evangélicos. Por sua vez, a estratégia proselitista agressiva dos pentecostais gerou infortúnios nas igrejas protestantes estabelecidas, bem como a desconfiança por parte das autoridades civis e do sacerdócio católico. Mas as perseguições eram reapropriadas como aspecto de reforço da identidade do grupo e de sua necessidade de resistência. O sofrimento causado pela perseguição encontrava semelhança com os relatos bíblicos dos primeiros anos da igreja cristã, conferindo-lhe o sentido de continuidade e identificação.

O quarto traço fazia parte da conjuntura de pobreza e privação, por parte da comunidade nascente, e dos próprios líderes religiosos, não distantes ou diferentes à própria realidade social do Maranhão. Embora iniciada por um pastor oficialmente enviado pela liderança da igreja, a religiosidade pentecostal nasceu com características populares. Os próprios pastores ou obreiros ainda estavam desprovidos de posturas clericais, conferindo ao processo um cunho de *espontaneidade*, sob uma autoridade carismática inquestionável. Como exemplo desta característica da privação material em São Luis, até 1941, a Assembléia de Deus não havia construído seu templo.

O quinto traço estava na perspectiva de que o fazer histórico pentecostal esteve a cargo de pessoas oriundas das camadas mais baixas da população, de homens e mulheres incultos que encontraram, no espaço do sagrado, as oportunidades de se projetarem. Em outras palavras, parafraseando Michel de Certeau, o pentecostalismo foi construído por *heróis ordinários* no cotidiano do interior marcado por tantas contradições. Estes *heróis* estabeleceram redes de relacionamentos e sociabilidades, a partir de referenciais simbólicos e religiosos que, embora também contraditórios, encontraram espaço de afirmação.

A própria ênfase à figura do Espírito Santo, como batizador e doador de dons, tornava o humano sujeito às suas manifestações e, portanto, secundário na compreensão do sagrado. Mas esta condição de *visitado e capacitado* pelo Espírito Santo tornava este humano um elemento ativo de realizações das *obras* preanunciadas pela soberania da terceira pessoa da trindade. Assim, o pentecostalismo construiu uma identidade reagente naqueles que eram tornados cheios da divindade. Não se pode ignorar a força de reorganização da personalidade que esse entendimento teve no fazer histórico pentecostal. Trata-se de um exemplo de como a crença se constitui numa força histórica e social, na medida em que atribui sentidos às ações do fiel.

Relatos e testemunhos orais atestam que o processo de introdução do pentecostalismo deu-se, também, do interior do estado para a capital. Considerando que a expansão do pentecostalismo aconteceu de forma *espontânea*, por meio de pregadores leigos, faz sentido que São Luis tenha recebido, somente onze anos depois do seu início em Belém, o primeiro pastor pentecostal. O tempo e o percurso interior-capital também se justificaram pela localização geográfica da capital maranhense, que ficava no litoral, sendo uma ilha. O trajeto entre Belém e São Luis passava, necessariamente, pelo interior contornando todo o litoral.

O lugarejo de Ibaçá, localizado no município de Viana, foi “o primeiro ponto de penetração pentecostal no interior maranhense” (CONDE, 1960). No ano de 1923, Raimunda

Aragão, ex-batista e participante da igreja em São Luis, conduziu seus parentes ao pentecostalismo. O processo descrito por Conde demonstrou a natureza do crescimento pentecostal, na maioria das vezes não atribuído à liderança formal. A ação de Raimunda Aragão deu-se no contexto das relações familiares, realizada de *um modo involuntário*, numa visita familiar. Este *modo involuntário* designa a não formalidade e institucionalidade do processo religioso.

O perfil de Raimunda sinalizou todo um percurso do pentecostalismo nordestino e brasileiro. Mulher oriunda de outra denominação protestante, que evangelizou parentes, dando início a um núcleo eclesiástico, depois dirigido por um obreiro designado pela liderança oficial. A informação de que outra mulher e parente de Raimunda, Margarida Gomes da Silva, foi a primeira batizada com o Espírito Santo, também se torna representativa da marca feminina deste pentecostalismo.

Outro personagem importante do pentecostalismo no interior maranhense, descrito por Conde, foi o sargento e depois 2º. tenente Paulino Flávio Rodrigues que, na sucessão de transferências operadas pelo Governo do Estado, foi um agente iniciador de igrejas pentecostais em Viana, Grajaú e Pindaré-Mirim. Em Viana e Grajaú, a obra pentecostal teve como apoio outras igrejas de outras denominações. Como prefeito nomeado em Pindaré-Mirim, fundou a Assembléia de Deus local. Nas palavras de Conde, “... sem qualquer missão de cofres abertos para enviar e sustentar obreiros para o interior, o trabalho contou com a cooperação indireta do Governo do Estado para a sua propagação no interior ...” (CONDE, 1960, p. 95).

Outro militar que atuou no interior do estado foi o tenente Leocádio Melo, presente no apoio às comunidades nascentes. Ludgério Bispo de Souza foi destacado como importante elemento na propagação pentecostal na violenta região do rio Mearim: “... ele foi o elemento usado por Deus para levar a mensagem aos muitos povoados do vale do rio Mearim zona

grandemente perigosa devido ao cangaceirismo que ali imperava então, onde a justiça era o facão *colins* e o rifle” (CONDE, 1960, p. 95).

No povoado de Sacaitaua, município de Viana, foram os presbiterianos independentes que acolheram a mensagem pentecostal, vindo o presbítero Francisco Moisés Garcia a aceitar a doutrina do batismo com o Espírito Santo. Viana foi a primeira igreja Assembléia de Deus organizada no interior do estado. Em Grajaú, houve a adesão de vários membros da igreja Batista Livre, de onde floresceram outros núcleos pentecostais pelo interior do município.

O relato de Conde nada informa acerca de divisão ou cisão entre os presbiterianos independentes e batistas livres. Mas, por certo, as cisões em comunidades protestantes não pentecostais foram uma das conseqüências da pregação pentecostal. A estas congregações o proselitismo pentecostal propagava o batismo do Espírito Santo, atraindo pessoas que se sentiam convencidos desta doutrina e carentes por uma experiência mística mais profunda do que o racionalismo protestante. À massa católica, o pentecostalismo enfatizava a salvação em Jesus Cristo primeiro e, depois, o batismo com o Espírito Santo.

As cisões, no entanto, podem ser explicadas a partir da eficácia da persuasão pentecostal, diante do racionalismo do protestantismo reformado, ou ainda pela dinâmica do trânsito religioso. Mas o substrato formado pelo protestantismo, anterior ao pentecostalismo no Brasil, foi de fundamental importância para o próprio crescimento pentecostal.

Este processo foi o mesmo do começo do pentecostalismo em Belém, no ano de 1910, quando uma mulher batista foi batizada com o Espírito Santo e a Igreja Batista cindida. Uma das questões mais criticadas pelos outros grupos evangélicos no Maranhão, acerca dos pentecostais, eram as ações proselitistas nas comunidades por eles estabelecidas.

Mas, no interior maranhense, o inverso também aconteceu, qual seja, o proselitismo em congregações pentecostais desassistidas por seus obreiros. Assim, em Grajaú, um missionário

inglês conseguiu *perverter* a liderança jovem e inexperiente da congregação na cidade, embora o interior tenha *resistido*. Na vila de Pedro II, o núcleo pentecostal sofria o assédio de pregadores ligados à Igreja Batista Livre.

O missionário João Jonas foi designado para atuar na região da vila. Segundo relatos do Pr. Abdoral Fernandes, que o identificara como sendo de origem *leta*, João Jonas percorria aquelas regiões vestindo roupas da sua terra de origem, formando uma imagem curiosa e marcante, priorizando os que já eram evangélicos.

Até o que eu saiba, tinha um pastor pentecostal em Pedreiras; e quando esse João Jonas Evangelista chegou naquela região, por alguma razão este veio para cá sem família. Ele era leto e converteu-se ao evangelho em Belém do Pará, e de lá veio para o Maranhão e dedicou-se à obra missionária aqui no interior do Maranhão. Ele não tinha família, andava com a roupa do corpo, um lenço encarnado, chapéu na cabeça. Batia de casa em casa chorando e pregando o evangelho. Hospedava-se entre as famílias e depois ia para outro lugar, e assim ia semeando a doutrina, de preferência onde havia igrejas evangélicas. Até por brincadeira, não sei, alguém perguntou: — Jonas, por quê você não vai pregar para os perdidos por aí, e sempre vai para onde tem as congregações? Ele, sem dúvida por brincadeira, disse assim: — “Acha mesmo que vou trabalhar com boi bravo, tendo boi manso”.

Em 1933, João Jonas foi assistir ao núcleo pentecostal formado por Maria José de Melo, que era uma pregadora voluntária. A atuação rendeu o avanço pentecostal para os municípios de Codó, Caxias, Colinas e Barra do Corda, sob a adesão de muitos membros das Igrejas Batistas Livres.

O irmão João Jonas recebeu a adesão de muitos membros da I. B. L. [Igreja Batista Livre], em São Domingos, município de Colinas e atual cidade de São Domingos do Maranhão, onde foi organizada uma congregação que, poucos anos após, tornou-se sede de um florescente campo pastoral. (...) João Jonas ficou responsável por todo trabalho na interland maranhense, compreendendo, já na época, 15 igrejas e suas muitas congregações em 12 municípios com mais de 600 quilômetros entre os pontos extremos, distância essa que o pastor vencia no lombo de burro, quando não a pé, devido a precariedade do transporte na época (CONDE, 1960, p. 98).

Este período caracterizou-se por conflitos entre pentecostais e batistas livres nessa região. Os conflitos foram resultado do proselitismo recíproco exercido pelos pregadores. Mas

pentecostais e protestantes tinham um inimigo em comum, a Igreja Católica, que promovia perseguições aos *evangélicos*. Foi o que ocorreu entre abril de 1938 e maio de 1940, nas cidades de Grajaú e Itapecuru-Mirim, como resultado da chegada do pregador João Jonas e da pregação de outras igrejas protestantes. O estilo de Jonas deveria ser incisivo para com o catolicismo tradicional. Já o protestantismo, há muito, pregava contra a Igreja Católica.

Abdoral Fernandes descreve o ponto principal dos conflitos:

Acho que a razão é que ele [João Jonas] achava que nós ainda não tínhamos opinião completa sobre aquela doutrina do Espírito Santo, do batismo no Espírito Santo, e ele trazia um complemento. Então, a partir disso, ele começou as igrejas pentecostais. Em Pedreiras já havia começado, em Nascimento começaram primeiro nessa região, depois São Domingos, ele veio para o lado daqui do Piauí, e assim ele começou. Alguns moços da nossa igreja foram seus pregadores.

A oposição romana uniu os pentecostais e outros protestantes, conforme o relato de Conde. O frade Ambrósio Maria, que era natural do Ceará, e que estudara em Roma, assumiu a paróquia da freguesia do bairro Trezidela, em Grajaú. Seu *maquiavelismo ultramontano* levou-o a promover ações contra pregadores pentecostais e protestantes.

Em maio de 1940, quando estavam reunidos no mesmo lugar os membros da Assembléia de Deus, em conjunto com os da Igreja Cristã dirigidos pelos irmãos Otoniel Alves de Alencar e o missionário Ernest Wootom (inglês), o frade italiano de nome Camilo de Lonati convocou grande ajuntamento contra os servos de Deus, e mandou apedrejar e esbordoar os mesmos. Os desordeiros quebraram a pauladas a mesa que servia de púlpito, o lampião que iluminava o culto, surraram de pau dois irmãos já velhos, membros da Igreja Cristã, que morreram, meses após, em conseqüências das pauladas recebidas; a esposa do irmão Otoniel Alencar em estado de gestação por pouco não sofreu sério acidente em conseqüência das pedradas e pancadas. Que providências tomaram as Autoridades? Nenhuma; a única coisa que aconteceu aos dois “frades fervorosos” defensores da fé da maioria dos brasileiros foi serem removidos de Grajaú para continuarem a fazer distúrbios em outros lugares do Brasil! ... (CONDE, 1960, p. 100).

Ainda seguindo as informações de Emilio Conde, entre 1922 e 1927, o pastor Manoel da Penha conduziu o rebanho pentecostal em São Luis, depois de Climaco Bueno Aza. O missionário Nels J. Nelson assumiu a liderança da comunidade, passando-a para o pastor

Manoel César, no ano de 1927. Mesmo em meio às dificuldades, o período do pastor Manoel César (1927 a 1932) contribuiu para a organização jurídica da Igreja Assembléia de Deus no Maranhão. De 1932 a 1935, o pastor Luiz Higino de Souza liderou as Assembléias de Deus no estado.

O pentecostalismo experimentou algum crescimento numérico, tanto entre adeptos quanto em liderança local, esta indicada para cidades do interior maranhense, como Coroatá, Pedreira, Viana, Itapecuru, Rosário e Arari. Entre os anos de 1932 e 1939, os pentecostais realizaram três convenções regionais. Nestas convenções regionais, as lideranças eram ordenadas e autorizadas a conduzir as igrejas nascentes em várias partes do estado.

A primeira convenção regional aconteceu na cidade de Coroatá, interior do estado, em novembro de 1934. Nela, deu-se a primeira ordenação pastoral de um candidato, o cidadão húngaro ou leto João Jonas, que era um dos principais missionários no interior. A segunda Convenção aconteceu em Pedreiras, no mês de outubro de 1935. A sucessão de convenções regionais apontava para a necessidade de maior institucionalização do movimento pentecostal, formando e reconhecendo lideranças locais, como pastores, presbíteros, diáconos e auxiliares (CONDE, 1960).

Sucederam a Higino, que “ausentou-se do pastorado da igreja ... por aderir ao partido do seu irmão no Nordeste” (CONDE, 1960, p. 87), os pastores Januário Norberto Soares (1935 – 1937), José Bezerra Cavalcanti (1937 a 1939) e Nels J. Nelson (1939). O esforço de José Bezerra Cavalcanti em prover um templo digno para a igreja, visava “libertá-los dos epítetos e achincalhos maldosos que lhes lançavam seus gratuitos opositores” (CONDE, 1960, p. 88).

O relato de Conde sugere o esforço de *armamento* deste pentecostalismo, centrado na constituição de lideranças carismáticas, diferenciadas em níveis e em funções eclesiásticas.

Mas a ausência de um templo em São Luis significava, ainda, a falta de um espaço sagrado central e a exposição do movimento a depreciações por parte de outros grupos religiosos.

O missionário vindo dos Estados Unidos, Nels J. Nelson, agiu por cerca de 20 anos como um amparo ministerial e político à Igreja em São Luis, suprindo as ausências e vacâncias das lideranças pastorais. Apesar de nunca ter liderado a igreja em São Luis, por longos períodos, Nelson funcionou como um guardião do trabalho pentecostal. Ele substituiu José Bezerra Cavalcanti, no ano de 1939, e passou a liderança a Deocleciano Cabralzinho de Assis.

O missionário Nels J. Nelson passou o pastorado da igreja em São Luiz no fim de 1939, ao pastor Deocleciano Cabralzinho de Assis, a quem Deus usou maravilhosamente para reavivar a igreja na Capital maranhense e presidir a construção do primeiro templo pentecostal da referida cidade que foi solenemente inaugurado na data de 21 de setembro de 1941 (CONDE, 1960, p. 89).

Nelson fazia parte de uma leva de missionários estrangeiros vindos para o Brasil – na maioria suecos – a fim de ajudar na expansão pentecostal. A presença e atuação de Nels Nelson garantia a identidade primitiva do pentecostalismo, bem como sua base doutrinária. Isto, porém, não impedia que surgissem outras lideranças do contexto local de formação da igreja. A regionalização do pentecostalismo maranhense foi nomeando os próprios maranhenses para a sua liderança. Neste processo, constituiu-se uma igreja com identidades trazidas de fora, do início do movimento em Los Angeles, e com identidades regionais. A experiência maranhense ensina que o pentecostalismo no Brasil, de modo geral, não pode ser entendido de maneira homogênea em todo o seu território.

Neste mesmo ano de 1939 ocorreu, de novo na cidade de Coroatá, a terceira convenção regional, no mês de novembro. As atividades desta convenção demonstraram o avanço pentecostal para novas direções teológicas e institucionais.

Em primeiro lugar, além da pregação, buscava-se um ensino mais sistematizado das escrituras. Nelson “presidiu a primeira Escola Bíblica realizada no Maranhão”, simultaneamente à convenção. Isso apontava para a necessidade de instrução ao lado da pregação e da experiência. Até este momento, as Assembléias de Deus no estado não tinham a prática do ensino sistematizado das escrituras, o que demonstra o grau de espontaneidade do movimento. Em segundo lugar, estava a introdução de uma visão teológica unificadora, que conformaria o comportamento pentecostal durante as décadas vindouras. Diz o relato de Conde que “nessa ocasião estudou-se a Epístola aos Filipenses e a doutrina das Dispensações Bíblicas sob a direção do missionário Nels J. Nelson, auxiliado pelo pastor José Teixeira Rêgo, da Assembléia de Deus em Fortaleza, Ceará” (CONDE, 1960, p. 88,89).

A introdução de um corpo doutrinário baseado nas *Dispensações* passou a estruturar o pensamento e a prática pentecostais. As *Dispensações* constituíam-se em uma visão e uma filosofia da história, definindo um padrão de vida e prática por parte dos fiéis. A doutrina dispensacionalista surgiu com John Darby, no século XIX, daí ser chamada também de *darbismo*. O dispensacionalismo foi muito propagado através da edição da Bíblia de Scofield, muito popularizada no Brasil. Não somente os pentecostais, mas todo o protestantismo foi influenciado pela teologia darbista, sistematizada pela Bíblia Scofield e, nisso, o pentecostalismo aliou-se ao protestantismo.

A história sagrada, segundo Darby/Scofield, desenvolveu-se numa seqüência de sete dispensações onde, em cada uma, Deus estabeleceu formas específicas de relacionamento com a humanidade, visando a sua salvação. Cada era representava uma etapa da evolução da revelação divina. O *dispensacionalismo* concedeu ao corpo evangélico uma perspectiva teológica acerca das escrituras, dos valores morais e religiosos, da missão e do tempo histórico. Tratava-se de uma visão escatológica com tendências pessimistas, no tocante ao destino

humano e suas realizações. Ela justificava a distinção entre Igreja e mundo, reforçando a crítica à cultura e aos costumes *caruais*. O resultado foi o distanciamento das práticas populares da cultura. Estabelecia, também, uma diferença entre Israel e Igreja, como dois povos escolhidos, distintos nos termos dos planos divinos da redenção humana. Essa doutrina confluuiu, portanto, para formar, com a doutrina do Espírito Santo pentecostal, um *corpus* doutrinário sustentador de seu *ethos*.

A convenção de 1939 também reconheceu lideranças atuantes em cidades e lugares no interior do estado, como Itapicuru-Mirim, Rosário, Arari e Pau-de-Estopa. As ordenações e os reconhecimentos dos obreiros, bem como a troca de pastores entre igrejas, davam-se por ocasião das convenções anuais.

Conde permite-nos pensar que as Assembléias de Deus não tinham estratégias fixas de avanço institucional até esse momento, mas reconhecia os *trabalhos* nos mais distantes e insignificantes lugares do estado. Foi formada uma entidade financeira, uma espécie de caixa única, que visava a manutenção do esforço de evangelização no estado, a “Caixa de Evangelização da Assembléia de Deus no Maranhão”, cujas fontes seriam os dízimos dos obreiros e as ofertas voluntárias das igrejas.

Os anos de 1940 a 1943 foram de instabilidade na permanência da liderança pastoral da Igreja em São Luis. Até 1957, as Assembléias de Deus, no Maranhão, buscaram fortalecer-se e ampliar suas ações. Construíram novo templo, criaram escolas primárias, ordenaram novas lideranças. A igreja em São Luis tornou-se uma força própria, com necessidade de estrutura mais complexa, independente de outros núcleos no interior do estado. O pastor Alcebíades Pereira de Vasconcelos foi a liderança principal deste período. A liderança do pastor Estêvão Ângelo de Souza (1957-1996) abriu um novo período para as Assembléias de Deus no estado.

2. Os Conflitos

Os presbiterianos foram os primeiros protestantes na cidade de Caxias, interior do Maranhão, a partir do ano de 1894. A cidade de Caxias, por causa da produção de algodão voltada à exportação de tecidos, era uma das mais importantes do interior do estado. Era também um polo de comércio interno de mercadorias circulantes. O Maranhão era um estado economicamente distante dos grandes centros do capitalismo internacional, mas, até a primeira década do século XX, encontrou uma conjuntura favorável para exportações.

Em 1899, uma estatística municipal mostrava um *quadro desanimador*, comparado ao discurso de civilidade, presente nas fontes utilizadas, o qual apregoava a riqueza econômica, porém concentrada nas mãos de poucos industriais da cidade. Caxias contava com 28.931 habitantes, sendo 14.211 do sexo masculino e 14.720 do sexo feminino. Quanto à cor da pele, eram 6.219 brancos – talvez compusessem a elite da cidade – para 22.712 pardos. A ausência de indicação dos negros indica a pouca presença da mão-de-obra escrava na região ou a discriminação em ocultar seus dados. A estatística ainda apontou que somente 3.644 pessoas sabiam ler, para 25.287 analfabetos. O ideal de civilização afirmado pelos jornais da cidade estava muito longe do real.

As fontes pesquisadas foram dois jornais que forneceram importantes informações e perspectivas acerca da cidade e da presença protestante nela. Nos dois periódicos pesquisados, a *Gazeta Caxiense* e o *Jornal de Caxias*, encontram-se relatos sobre as atividades presbiterianas na cidade. As informações mais positivas, embora pequenas, encontram-se no *Jornal de Caxias*, enquanto que, na *Gazeta*, encontram-se referências críticas e negativas à atuação dos *calvinistas*.

As análises dos dois jornais revelaram posições distintas assumidas diante da emergência da heterodoxia de Lutero, Calvino e Henrique VIII. São fontes importantes para a reconstrução, principalmente, do clima de intolerância mútua cultivado pelas lideranças religiosas da época. Como em outras partes do país, a inserção do protestantismo fez-se em meio aos conflitos abertos em relação ao catolicismo. Os discursos registrados nas páginas dos periódicos, traduzem as representações do catolicismo sobre o protestantismo, veiculadas no campo religioso da época. O importante nestas fontes utilizadas é que o discurso sobre o protestantismo era produzido no mesmo local, ou seja, não importavam artigos ou textos sobre a fé inimiga.

Os conflitos expressaram as lutas por posições, dentro do jogo de poder, no campo religioso e uma tentativa de cada uma das forças religiosas conquistar ou preservar a sua hegemonia neste campo. Mais do que conflitos doutrinários de discussões escolásticas e teológicas, as polêmicas acirradas moldaram as formas como o catolicismo e o protestantismo passaram a ser vividos no meio social. As estratégias das duas forças religiosas foram forjadas na relação de ação e reação, de uma para com a outra.

A cidade de Caxias já tinha sido palco, anos atrás, de conflitos religiosos entre a Igreja e a maçonaria. No dia 20 de janeiro de 1875, o presidente da Província do Maranhão, Augusto Olimpio Gomes de Castro, emitiu ao Bispo Diocesano, D. Frei Luiz da Conceição Saraiva, uma petição de afastamento do vigário local. A situação descrita pelo documento era preocupante por parte da autoridade, devido à ameaça da ordem pública em Caxias.

O vigário da freguesia de São Benedicto, em Caxias, Padre Luiz Raymundo da Silva Britto, empenhava-se na oposição ao movimento maçônico caxiense, recorrendo à imprensa, ou seja, mantendo um periódico. Por meio dele e das suas pregações diárias, utilizava veemente linguagem incitando a população através de seus sermões. A população, dividida entre a Igreja

e a Maçonaria, estava sendo levada a valer-se de meios mais violentos, com os ânimos exaltados.

O ponto de vista do emissor do documento era depreciativo quanto às “massas fanatisadas e embrutecidas”. Além disso, se posiciona em defesa da maçonaria, ante o radicalismo do padre e o risco de sublevação popular contra os maçons, em minoria. Demonstrou preocupação com o poder de persuasão das massas incultas, dada a descrição do padre Britto como jovem, ativo, inteligente e ilustrado.

Moço, activo, inteligente e illustrado, pode V. Ex.^a avaliar qual não será a influencia do Rev.^{do} Vigario Britto sobre massas fanatisadas e embrutecidas. Diariamente exortadas por seu pastor a vingar a fé, que elle suppõe ultrajada pelos adeptos da maçonaria, é de receiar que se desmandem, e imitem o perigozo exemplo, que lhes estão dando as infelizes populações do interior das provincias da Parahyba e Pernambuco. E de facto, as communições a que aludi deixam fóra de duvida que a lucta há muito travada na imprensa, quer mudar de theatro e recorrer a meios mais efficazes e decisivos.

O encaminhamento, por parte do poder público, denunciava a intervenção do Estado nos negócios da Igreja, em defesa da ordem pública. A recomendação sutil para o afastamento do pároco, expressava a forma como se dava a relação entre Igreja e Estado, ligados entre si, mas com tensões neste relacionamento. Sempre ligada às camadas cultas e mais abastadas da sociedade, a maçonaria, por certo, agiu em defesa própria contra os ataques do discurso ultramontano da Igreja, recorrendo às autoridades civis. A reação contra a maçonaria fazia parte do movimento católico ultramontano.

Entendi que era de meu dever comunicar estes factos a V. Ex.^a na esperança que nutro, de que serei por V. Ex.^a efficazmente auxiliado na manutenção da ordem publica, tão necessaria ao Estado como á Igreja. Acredito que a retirada provisoria do Rev.^{do} Vigario da Freguezia de São Benedicto restituirá a calma aos espiritos, que sua palavra conserva activos e agitados; e que o partido que ameaça a tranquillidade publica privado de direcção, dará de mão ao projecto criminoso de esmagar pela força a adversarios que não se tem querido render á acção do raciocinio.

Os conflitos religiosos entre a Igreja e o protestantismo reapareceriam, anos mais tarde, em Caxias. O *Jornal de Caxias* tinha, nas suas polêmicas, uma postura mais diplomática, que seria cética, em termos religiosos. Mas, de um modo geral, suas posições eram equidistantes e mais afeitas ao espírito republicano e liberal. Os temas religiosos, por sua vez, eram esparsos nos primeiros anos pesquisados, logo após a proclamação da República, mas retornaram, aos poucos, vindo a ocupar maiores espaços nas notícias. Temas religiosos, como aparições de almas no purgatório, incorporações mediúnicas e debates acerca do fim do mundo, compunham o cardápio de assuntos religiosos, além das notícias sobre as atividades do catolicismo.

No entanto, o jornal mantinha um tom de distanciamento das polêmicas e mesmo de dúvidas quanto à veracidade dos fenômenos sobrenaturais. Foram traços evidentes da secularização a que a sociedade caxiense já estava sujeita, nos fins do século XIX e início do século XX. O que vale afirmar que a secularização não significa a extinção do religioso mas, sim, o seu novo redimensionamento no espaço social, cada vez menos determinante nas visões de mundo e nas práticas políticas e econômicas, senão culturais.

Quanto à *Gazeta Caxiense*, periódico mais antigo, deparamos com uma postura clara de alinhamento ao catolicismo, reproduzindo notícias e artigos de cunho polêmico frontalmente contrários ao protestantismo. Apesar deste alinhamento, este periódico também expressava as novas condições trazidas pela república, no tocante à liberdade de culto.

O jornal noticiou, no dia 27 de março de 1894, a presença do pastor Francisco Philadelpho de Souza Pontes, acompanhado por Raymundo Honorio, “que consta-nos vai para o Piauí distribuir bíblias”. Raymundo Honorio era um presbítero da Igreja em São Luis e um dos seus fundadores. Pontes era colportor da Sociedade Bíblica Americana. Os evangelistas atuaram como colportores, vendedores ambulantes de bíblias e literaturas protestantes, e foram os principais agentes de penetração da doutrina reformada nos primórdios do protestantismo no

Brasil, tanto no meio urbano como no meio rural. Por meio de suas ações no cotidiano e nas ruas, a propaganda protestante começou a fazer parte do universo das idéias e das crenças no Brasil, sobretudo nas principais capitais e cidades.

Souza Pontes era paraibano, e trazia na bagagem as experiências missionárias, como colportor e pastor, vividas em Pernambuco, na Paraíba e em incursões pelo rio São Francisco. Faleceu em 6 de novembro de 1909, depois de ficar dois anos em Caxias e onze anos em Teresina. O estilo de Pontes era o de um catequista simples e direto, e a sua presença em Caxias causou reação por parte da população, da imprensa e da própria Igreja Católica. No entanto, os protestantes não eram figuras estranhas ao povo caxiense, tendo em vista a presença de norte-americanos nas atividades comerciais e industriais da cidade. Em 1894, por exemplo, realizou-se, em Caxias, o casamento do norte-americano Roberto Wall com uma maranhense católica.

Em janeiro de 1894, a Igreja Presbiteriana, sediada na capital São Luis, enviou a Caxias parte dos custos do aluguel da casa onde se realizavam os serviços religiosos. Pontes e Raymundo Honorio, auxiliados pelo industrial Frank Ezell e pelo músico Prof. Caldas, abriram uma casa de culto. As notícias e os artigos veiculados pela *Gazeta* ajudam a reconstituir algo das atividades protestantes, dos conteúdos das suas pregações e das posições assumidas diante do catolicismo oficial.

Em certa medida, pode-se fazer um percurso semelhante ao de Ginsburg, quando identificou as falas dos réus nos processos inquisitoriais, através das penas dos escrivãos oficiais da Igreja. Através das ênfases e dos discursos da reação católica, nas letras do jornal, podemos perceber as estratégias e formas que o protestantismo encontrou no contexto cultural da cidade e de como o próprio catolicismo se ajustou a esta nova situação de ameaça à sua hegemonia.

O início da propaganda reformada foi descrita pela *Gazeta* revelando-nos importantes detalhes acerca das ações e práticas religiosas, tanto de católicos como de protestantes, bem como o clima de acirrada intolerância mútua.

O Sr. Souza Pontes anda fazendo propaganda da sua seita, já tendo antes hontem pregado em casa do cidadão Sinphronio Caldas, diante de pequeno auditorio. Informam-nos que nesta occasião lhe foram dirigidas algumas pilherias de mau gosto e insultuosas. Isto não é digno de um povo civilizado e hospitaleiro como o povo caxiense. Aconselhamos ao nosso povo que esqueça-se de que o Sr. Souza Pontes é o pregador de uma doutrina falsa e vem entre nós que somos catholicos, faser a apologia de um pseudo christianismo que olhamos não como uma religião e sim como uma das seitas originadas dessa que deve a sua existencia ao genio perverso dos Lutheros, Calvinos, Henriques VIII, elle, pra lembrar-se só que elle é nosso hospede e, portanto, neste character deve ser acatado e tratado com cavalheirismo. Quem não quiz ouvir as praticas evangelicas é melhor ficar em casa; e a ir ouvil-as não esqueçamos de que temos a liberdade de consciencia e que esta lhe garante o direito de manifestar, explicar, ou pregar sem offensa da moralidade, os preceitos da sua religião. Esse direito ninguem lhe pode contestar; respeitamo lo pois, na certesa de que assim fasendo respeitamo-nos.

O protestantismo foi representado como sendo uma *seita*, no sentido de ser uma expressão menor e inferior de religião. As referências a Lutero, Calvino e Henrique VIII dirigiram-se aos três fundadores do erro protestante na Europa, tidos como *perversos* no sentido moral. As condições das mortes de Lutero e Henrique VIII, da maneira como entendiam, demonstraram a apostasia e a inspiração que receberam de Satanás. Foram famosos pelos seus vícios e desrespeito às leis divinas, humanas e materiais: “É o protestantismo uma religião? Não, é uma seita e heretica, por ter se separado da Igreja Catholica ... [consiste] na plena independencia da rasao de cada um, de toda auctoridade em materias religiosas, ou de fé, n’outros termos, consiste na liberdade de exame” (JORNAL GAZETA CAXIENSE).

O protestantismo caracterizava-se pela ausência de jejuns, de abstinências, de preceitos, de credo, de sacramentos, e de dependências, “não sendo-lhe precisas as *boas obras* para a salvação”. Pelo fato de terem somente o batismo como sacramento, não eram pagãos, tinham uma ordem mas, *sem o poder de conferi-la* e rejeitavam os dogmas.

O tom de repreensão pela reação popular anônima de repulsa aos pregadores impôs-se por outra representação da civilidade *natural* do povo caxiense. O articulista procurou ensinar um código de posturas ideal diante da pregação da seita, seja pela educação formal, seja pelo respeito à livre circulação de idéias como era próprio dos tempos republicanos e liberais. Ainda neste momento, tem-se a idéia de que pensavam que a presença dos pregadores seria passageira na cidade. Daí, então, a necessidade de tolerância crítica e distante. Mas a presença intensificou-se por meio de cultos semanais e dominicais e do afluxo de curiosos às prédicas do Sr. Souza Pontes.

A partir deste fato, o jornal passou a noticiar, com mais freqüência, as atividades dos pregadores e a polemizar com mais veemência, fazendo uma apologia mais forte do catolicismo. Inúmeras notas surgiram sobre as incoerências da religião protestante no mundo, principalmente Europa, e de ações e depoimentos de protestantes reconhecedores da supremacia da doutrina romana. O intuito era o de formar uma barreira doutrinária e informativa ante as ameaças da propaganda protestante.

O tom acirrou-se no mês seguinte quando, em 13 de abril de 1894, o jornal trouxe a seguinte nota: “Podemos ouvir suas predicas? Absolutamente não, porque só o ouvir as predicas de um herege, como perigo de perder a fé, é já uma grande falta, como se estivesseis ouvindo ao próprio Satanaz, o primeiro de todos os hereges e apostatas”.

O clima da Reforma e Contra-Reforma tridentina pareceu retornar, no final do século XIX, evidentemente sob outras nuances próprias do contexto maranhense. Deram-se conflitos religiosos, agora demarcados pelas condições mais plurais e secularizadas da sociedade. Uma das posturas reproduzidas foi a da demonização do outro, no esforço de negar e anular a fé concorrente. A demonização do outro sempre foi um discurso utilizado como recurso de negação e de eliminação do concorrente, da heresia e do herege. Esta prática foi mútua entre

católicos e protestantes, na história religiosa do Brasil, marcada pelas práticas de violência simbólica no campo religioso.

O protestantismo foi demonizado enquanto que o catolicismo deveria ser amado, embora os protestantes não devessem ser odiados. Essa era a diferença entre catolicismo e protestantismo, na interpretação do articulista. O católico que se fazia protestante tornava-se réu de três culpas: contra Deus, contra a Igreja e contra a sociedade. Contra Deus, por causa da cobiça, como a de Lúcifer. Contra a Igreja, como se se rebelasse contra a própria mãe, que os nutriu com sua doutrina e sacramentos. Contra a sociedade, o ex-católico incorreria nos pecados da cobiça, da rebeldia e da traição. O ex-católico seria réu de três rupturas: a religiosa, pois se equiparava ao diabo na sua rebeldia; a sentimental, por ferir a própria mãe; e a cultural, por rebelar-se contra as tradições e costumes aceitos na vida social, além de ameaçar a ordem política.

Na “Carta ao Pregador Protestante” publicada, em 12 de abril e assinada por *Um Catolico*, o católico anônimo discorreu sobre as impressões que lhe causavam os pregadores do protestantismo. Eram como o inimigo da parábola contada por Jesus, que semeou a cizânia no meio da plantação de trigo, aplicando à cidade de Caxias. A semeadura do inimigo trouxe o esfacelamento em uma infinidade de seitas inimigas. Ao invés de pregarem aos povos bárbaros, preferiram os terrenos já cultivados dos países católicos, “onde sabem que nos sentimentos cristãos do povo têm uma garantia de que não sofrerão nenhuma violência ...”.

O articulista convidou o pregador protestante ao debate aberto na imprensa escrita. A polêmica continuou nas edições seguintes, visando responder ao propagandista Pontes. Depreende-se que as respostas de Pontes eram dadas nas suas prédicas semanais, sendo observadas e ouvidas por *espiões*, que retrucavam na Gazeta Caxiense. Nas edições de 01 e 04

de maio de 1894, saiu um artigo de página inteira discorrendo sobre *A tradição e o protestantismo*, escrito por alguém de bagagem cultural e teológica.

Suspeitamos que o padre Dorothen ou Dorotheo, pároco da diocese local, foi quem escreveu tais artigos. Dorotheo Dias de Freitas teve formação teológica, pois estudou no Seminário Episcopal de Santo Antonio, em São Luis, entre os anos de 1874 e 1879. O sacerdote era um presbítero secular. Outra fonte informou que fora licenciado, formado pela Universidade Católica de Paris e pároco encomendado na freguesia de Nossa Senhora da Conceição e Sam José de Caxias. Era também encarregado da freguesia de Nossa Senhora de Nazareth da Trisidella. Seu grau de intelectualidade destacava-se tanto internamente, na hierarquia da Igreja, como na sociedade secular, e estava manifesta na carta e nos relatórios escritos ao Bispo da Diocese.

Era natural da freguesia de N. Senhora da Victoria de Oeiras, Província do Paiuí, e filho natural de Espiridiana Rosa Ferreira, tendo nascido em 20 de maio de 1854. Por certo, Dorotheo pertenceu a uma família de recursos em Oeiras, pois foi *pensionista particular* no Seminário. Antes de ser nomeado vigário encomendado nas paróquias de N. Senhora da Conceição e San José de Caxias, provavelmente no ano de 1883, Freitas foi sacerdote em São Bento dos Pastos Bons. Dorotheo conduzia um rebanho apegado aos valores e normas tradicionais, tendo nas devoções da Irmandade Coração de Maria uma representante da força deste catolicismo. Outras festas eram realizadas pelo catolicismo local, como a de Santa Rita e Nossa Senhora da Conceição.

O padre exerceu grande influência na sociedade caxiense por cerca de 17 anos. Foi substituto das cadeiras de latim e aritmética e titular da cadeira de álgebra no Atheneu Caxiense. Percorria o interior da paróquia realizando a *desobriga*, como a que fez no mês de agosto de 1901. Sua despedida da cidade deu-se em 04 de março de 1902, ao escrever uma

carta intitulada *Último Adeus*. O *Jornal de Caxias* assim discorreu, em 08 de março de 1902: “Esse digno sacerdote, que por 17 annos foi vigario da freguesia da Conceição, desta cidade, tendo sido removido para Amarante, no Piauí, para ali seguiu a 5 do corrente, deixando-nos para publicar suas saudozas despedidas, que damos em outro logar”.

O artigo contra-argumentou as críticas recebidas acerca do papel da tradição no catolicismo. Procurou mostrar que não somente as escrituras, mas também a tradição era regra de fé para o povo católico. Por certo, Pontes atacara este ponto, que era comum na pregação protestante primitiva no Brasil, a da negação da tradição como fonte de autoridade da verdade em detrimento da absoluta fonte de autoridade das escrituras. A resposta católica torna-se um ponto importante de análise para a perspectiva das crenças que passaram a ser mais incorporadas na cultura religiosa brasileira. Ao reafirmar as escrituras como fonte de autoridade, ao lado da tradição, dava lugar e reconhecimento ao livro sagrado tão enfatizado pelo proselitismo reformado.

A resposta, por parte de Pontes, se deu no sermão dominical, ao afirmar que os artigos negaram a autoridade das escrituras por causa da tradição. Esta fala estava presente no artigo seguinte redigido pelo católico anônimo que inferimos ser o próprio padre Dorotheo Dias de Freitas. Para ele, o pastor não lera corretamente o artigo onde afirmava não rejeitar as escrituras mas a colocava no “topo de todas as provas teológicas”.

Assim, procurava acentuar as contradições das prédicas pastorais de Pontes, além de reforçar os equívocos das suas doutrinas. As palavras do pregador herético eram colhidas nas suas prédicas e, de maneira fragmentada, chegavam às páginas do periódico, produzindo extensas respostas. Por sua vez, podemos dizer que o mesmo procedimento seletivo era realizado pelo pregador Pontes quanto aos artigos.

Desta forma, a acusação de Pontes de que os padres católicos vendiam missas, rendeu uma longa argumentação em defesa dos proventos dos padres e da própria Igreja. Somente alguém que conhecia a realidade interna da Igreja poderia elaborar uma resposta com aquela consistência de informações. A situação dos vigários, depois da separação do Estado, foi descrita, em parte, como justificativa da cobrança de proventos nos serviços religiosos, por parte da Igreja.

O periódico presbiteriano nacional não ficou ausente de todo este debate ocorrido na cidade de Caxias. Mesmo publicado em São Paulo, as notícias acerca das polêmicas pontistas chegaram às páginas do *O Estandarte*, na edição de 02 de junho de 1894. Talvez fizesse parte da pregação de Pontes referências aos Estados Unidos e à Inglaterra, como nações superiores, por causa da religião reformada, em comparação ao Brasil católico. Além disso, Pontes fazia críticas às manifestações culturais e religiosas por parte da população caxiense. A reação do jornal presbiteriano recorreu à ironia ante a tirada do articulista sobre o protestantismo.

Nosso amigo e irmão sr. Pontes continúa sua campanha de evangelização nesta cidade maranhense e, segundo a imprensa local, suas conferências têm sido soffrivelmente concorridas, o que ha exasperado alguns catholicos, um dos quaes deitou falação pelo Commercio, concluindo o seu arranzel com a seguinte tirada: “O Brazil catholico não inveja a opulencia anglicana e gloria-se de dizer: Aqui ninguém morre de fome. Conduza o pastor evangelico o seu modelo para onde quizer que nós queremos ser um povo original com as nossas festas e as nossas orchestras”. Naturalmente o articulista é fogueteiro ou musico, ou então, quem sabe? vigário da freguezia. Reproduz-se, pois, mais uma vez, o caso de Demetrio. Questão de interesse e de barriga. Pois não vêm como elle fala em morrer de fome? O articulista não é só um perfeito specimem de Demetrio, mas um legitimo representante da maioria dos catholicos, para quem toda a religião cifra-se em musica e foguetes.

Outra reação à oposição católica à pregação de Pontes veio no relatório publicado na edição de 17 de novembro de 1894, no *O Estandarte*, escrito pelo pastor Belmiro de Araujo.

Os padres, em Caxias, como aquellas 307 raposas com fachos atados em suas caudas, procuram queimar as vinhas e os olivaes, que o Evangelho alli está produzindo, mas queimando-as elles mesmo ficarão mirrados no seu próprio fogo. Mas, para que falar delles? Elles tem tanta razão de estarem zangados,

como Demetrio de Epheso, a sua deusa e os seus idolos estavam e estão ficando desacreditados com a pregação da Palavra de Deus. Caxias ha de ouvir a Palavra de Deus, para seu próprio bem.

As edições seguintes traziam notas sobre o protestantismo em outras partes do mundo, demonstrando suas falhas ante os méritos da Igreja, além de relatos de conversões e reconversões ao catolicismo. Refutações aos erros da falsa religião uniam-se a frases como a de que “o protestantismo é a cobiça, a gula e a lascívia ou pecado original que Cristo veio remir”. Outro autor de nome Manoel Correa d’Oliveira Lima criticou o Brasil como um país que, tal como uma “prostituta velha e embriagada, que tudo lhe convém para tomar mais uma copada ...”, desmoralizada, “sem religião nem crença, entre as nações civilizadas”, franqueava a entrada das seitas criadas pela corrupção de Henrique VIII e Lutero.

Este mesmo autor dirigiu-se, em junho de 1894, contra *um tal frei Massiva*, que “chegou a pregar a seita do devasso frade Lutero, da qual os caxienses muito dela se acautelam ...”. A pregação do misterioso frei investia contra a Igreja, ao dizer que ela havia criado a Inquisição: “Fóra frei Massiva, porque os caxienses não são para ser cathequisados. Fóra frei Massiva, porque quem se oppõe a Igreja de Christo quer o assassinato, o roubo, e furto, a devassidão e todos os excessos que ella prohiibe. São José dos Matões, 5 de junho de 1894”.

Neste ano de 1894, provavelmente nos meses de julho e agosto, chegou a Caxias o Rev. Dr. W. M. Thompson, que se uniu a Pontes nos esforços da expansão protestante na cidade e região. Thompson viria estabelecer-se ali durante alguns anos. Embora outra fonte afirme que sua chegada definitiva em Caxias deu-se no ano de 1896, parece que suas atividades iniciaram-se dois anos antes ainda divididas entre São Luis e Caxias. Souza Pontes, embora fosse chamado de pastor, provavelmente era um pregador leigo, vendedor de bíblias e literaturas, que encontrou em Caxias boas perspectivas de propaganda protestante e venda de seus produtos.

A chegada de um norte-americano com maior bagagem teológica servia como estratégia no proselitismo e na polêmica travada contra o catolicismo. Por outro lado, o impacto cultural de um estrangeiro no interior do Maranhão, no final do século XIX, por certo produziu efeitos para além das questões religiosas.

A presença de Thompson trouxe duas novas mudanças sentidas na leitura das fontes utilizadas: uma prédica mais bíblica, no sentido de articular com mais quantidade e intensidade as passagens das escrituras, o uso mais diplomático das preleções e abordagens, além do esforço maior de institucionalização. A pregação laica de Pontes deu lugar, portanto, ao discurso mais elaborado, por parte da instituição enviada, na pessoa do missionário enviado, chamada na citação anterior de *associação*. Thompson foi um *profeta* ante a religião situada e estabelecida, o catolicismo, mas, ao mesmo tempo, foi um *sacerdote* da instituição eclesial que lhe enviara, a Igreja Presbiteriana no Brasil (WEBER, 1994).

A edição de *O Estandarte*, de 22 de setembro de 1894, dizia que o rev. W. M. Thompson achava-se em Caxias, no dia 9 de agosto, dirigindo o seguinte convite ao povo caxiense:

Para conhecimento de todos declaro que não vim para menosprezar ou offender qualquer pessoa, mas sim para o unico fim de fazer conhecido o Evangelho de Jesus Christo, o qual é, segundo o apóstolo Paulo, Rm 1:16, o poder de Deus para a salvação de todo aquelle que crê. Si eu não prégar a verdade ninguém deve acceitar o que digo. Quando Philippe achou Jesus Christo, foi logo em busca de seu irmão Nathanael, dizendo-lhe que tinha achado o Messias, Jesus de Nazareth. Ouvindo falar de Nazareth disse-lhe Nathanael: “Póde vir alguma cousa boa de Nazareth?” Respondeu-lhe Philippe: “Vem e vê”. Algum póde dizer: “Póde haver alguma cousa boa lá nos cultos?”. “Vem e vê”.

Curioso notar o tom das notícias e dos artigos que passaram a circular na Gazeta Caxiense, demonstrando que o discurso católico acompanhava, numa relação de ação e reação, os movimentos do protestantismo. Por outro lado, as críticas mais acentuadamente irônicas e menos teológicas se tornaram mais presentes. Na medida em que o pequeno núcleo protestante

expandia suas ações, respaldadas pelos seus líderes eclesiásticos, o catolicismo demonstrado no periódico rearticulava-se em suas argumentações. Assim, podemos identificar os traços tanto do protestantismo como do catolicismo em Caxias, nos anos de 1894 a 1901.

No artigo de 10 de agosto intitulado *Caxias e o Protestantismo*, as mudanças mencionadas podem ser percebidas.

E desse paralelo sempre ressalta brilhante, ..., a superioridade do catholicismo. Talvez desconheça-o o ministro protestante entre nós [referindo-se a Thompson], porque, digamol-o francamente, os tais ministros sabem apenas repetir nos trechos falsificados da Escripura, aos quaes interpretam infallivelmente como bem lhe apraz e a podar com todos os qualificativos imaginarios e Egreja Catholica.

Sobrepõem-se pontos significativos da defesa católica, como a insistência na sua superioridade. A utilização verbal e oral de trechos tidos como falsificados das escrituras e os riscos das interpretações sujeitas ao livre exame eram as *armas* articuladas pela prédica protestante nas críticas depreciativas à Igreja Católica. Identificamos os dois lados como componentes de uma só conjuntura de acirramento e de intolerância religiosa, que passou a fazer parte do cotidiano e da cultura religiosa, na qual o protestantismo se estabeleceria.

Ao mesmo tempo em que a Igreja Catolica reafirmava seus dogmas e doutrinas, bem como uma racionalidade teológica afeita a esta polêmica, o protestantismo inseria questões de ordem teológica e de práticas religiosas, que construíram outras noções, reações e relações no cotidiano religioso. Tem-se, portanto, a configuração de uma religiosidade cristã beligerante, estruturada em duas faces, com ligações históricas e teológicas comuns.

A abordagem histórica não *precisa* dizer se foi nociva, positiva ou negativa esta *inserção* protestante, nem se ela foi aculturada e aculturadora, porquanto recairia num juízo de valor. Este juízo menospreza a perspectiva pela qual o estranho e o outro sempre são avaliados e vistos, a partir de uma situação histórica e cultural. A abordagem que descreve as relações,

matizando os discursos enquanto representações sociais, torna-se o melhor caminho. Assim, catolicismo e protestantismo construíram representações mútuas, que alimentaram os conflitos, as polêmicas e os enfrentamentos, mas esse processo já era a própria dinâmica cultural e religiosa circunscrita àquela conjuntura histórica.

A Igreja Católica, levada a reconhecer e adaptar-se aos tempos da liberdade de culto republicana, criticava a tolerância mal entendida destes tempos, exigindo dos caxienses uma reação positiva ante o avanço dos outros cultos. Podemos perceber, na cidade de Caxias, um pequeno microcosmo de relações sociais, culturais e religiosas que representaram as mudanças, num alcance mais amplo, do próprio campo religioso brasileiro, sem que estas estivessem dissociadas das mudanças econômicas e políticas.

Uma seqüência de três edições da Gazeta Caxiense discorreu sobre o *Catholicismo e Protestantismo com breves considerações a respeito*. Seis meses depois da chegada de Thompson, o mesmo periódico descreveu as estratégias do missionário, também presbiteriano, De Leacy Wardlow, sediado na capital cearense. O texto transcrito do periódico *A Verdade* demonstrou a conciliação entre propaganda evangélica e o comércio de literatura religiosa.

O Sr. Leacy e os seus Agentes. Estes senhores desapontados com a nenhuma importância que tem n'esta capital (Fortaleza) sua malfadada propaganda protestante, e graças a intelligencia e bom espirito do povo (como o de Caxias) tomarão o expediente de ir pregar mais adiante (com vista ao propagandista Pontes) suas doutrinas heterodoxas. Estão empregando um meio curioso, mas perigoso para os incautos. Mandão deitar em certos pontos das estradas de mais transito, de espaço em espaço, impressos bem preparados, bellas brochuras, cartonadas, nitidos opusculos, alguns enriquecidos com gravuras, ... mas venenosos como a fructa que Adão e Eva comerão no Paraizo, e lá os deixam de maneira que atrai – Que astucioso laço! ...

Pontes e Thompson acentuaram as atividades proselitistas, causando reação ainda mais aguda. Reapareceu o tom irônico no ano de 1895, quando se descobriu que, de Caxias, o prebiterianismo intentava chegar à capital piauiense, valendo-se de um artifício epistolar

semelhante aos tempo bíblicos: “Pândega a ‘epístola aos teresinenses’ endereçada pela *congregação evangélica de Caxias* e publicada no *Comércio* último”.

O cidadão de codinome Jehú ironizou a presença protestante em Caxias, revelando algumas outras estratégias dos protestantes, como longas pregações, a repetição de versículos bíblicos e a utilização de reclames ou propagandas. O menosprezo à “congregação evangélica” reforça-se pela ausência de naturais de Caxias.

Ainda estou por saber qual é o caxiense que faz parte da famosa congregação evangélica. Além do Sr. Pontes ministro evangélico? Vindo não sabemos de onde, um seu acolyto ou cousa que o valha, e de dois ou tres individuos, nenhum delles forem filhos daqui, ante os quaes o ministro mitiga e repisadamente duas horas nas quintas e domingos versiculos estropiados da Biblia, não nos consta que ninguem frequente os famosos cultos e ainda menos que pertença á famosissima congregação evangélica. Vai mal o protestantismo entre nós e se pensa levantar a grimpa com esses estapafurdios reclames, está enganado: cada vez adota-se mais no ridiculo.

Três meses depois, em maio de 1895, foi publicada uma nota denunciando a corrente liberal protestante que negava a divindade de Jesus, o mistério da trindade, a encarnação do Verbo e “todas as verdades da fé catholica”. De fato, aqueles eram tempos do liberalismo teológico propagado na Europa e nos Estados Unidos que, acolhendo as premissas do cientificismo novecentista, esvaziou os dogmas do cristianismo, considerando-os sujeitos a uma estrutura mítica. Importante é notar como esta percepção adentrou no contexto de uma cidade no interior do Maranhão e foi apropriada numa situação de conflito religioso.

Historiadores do cristianismo e teólogos citados, como Adolf von Harnack e Strecher, foram associados ao pregador Souza Pontes que, juntos, punham em perigo a própria *Igreja reformada*. Outra crítica ao liberalismo protestante, consequência do livre exame das escrituras e da autonomia da razão, era a sua ligação com o socialismo na Alemanha. O responsável, portanto, pela auto-destruição do protestantismo, era o livre exame.

Mas a mais interessante ironia feita pelo catolicismo, articulado em torno do jornal, foi a transcrição alterada de uma letra de um dos hinos cantados na *congregação evangélica*. Thompson trouxe, como acréscimo litúrgico, a inserção de hinos protestantes já traduzidos para o português, desde meados do século XIX. Ao mesmo tempo, percebem-se as pistas deixadas uma vez mais acerca das formas do culto protestante e de suas estratégias proselitistas.

Vinde pobres protestantes/Cheios de triteza e dor/Ao Thompson que os convida/Com constancia e terno amor/Elle é forte elle é forte/Confiae em seu favor. Vinde pobres protestantes/A mercê do thompson honrai/Fé maldita toda graça/Só no Thompson procurai/Sem dinheiro sem dinheiro/Vinde a feira e comparai. Está gritando em alta voz/Na bancada o pregador/Não levará muito tempo/E d'aqui vae em nego horror/Isto basta isto basta/Para lhe cauzar temor. Protestantes da borrada cantam/Ao Quaty de Belem/Cante hymno toda a tropa/Na infeliz Jerusalém/Cantem todos os pontistas/Cantem, borrados, amém.

O missionário Thompson surge, na letra, proeminente, em relação a Pontes, agora menos destacado. Alguns pontos sobressaíram, relativos às estratégias dos presbiterianos, como o teor da pregação e dos serviços gratuitos (“sem dinheiro sem dinheiro”), ofertados como numa feira (“vinde a feira e comparai”). Esta pregação era feita em alta voz, sobre uma bancada, representando tanto o púlpito no templo como alguma elevação nas ruas ou nas praças, ao ar livre (“está gritando em alta voz na bancada o pregador”). A aceitação da mensagem se dava através da força da voz que causava medo aos ouvintes. As estrofes terminavam com a ironia de pertencerem os protestantes à borrada, de cantarem ao Quaty de Belém, de serem uma tropa infeliz de Jerusalém, alterando o conteúdo religioso dos versos.

Em meio a estes acontecimentos, o presbitério de Pernambuco reuniu-se ,em julho de 1895, e decidiu envidar esforços para organizar uma igreja em Caxias. A comissão nomeada para essa tarefa constituiu-se dos pastores W. M. Thompson, Belmiro de Araujo e o presbitero Raymundo Honorio. Tal decisão demonstrou o desenvolvimento do protestantismo na cidade, mesmo sob cerrados conflitos.

No mês de setembro/outubro deste ano, o pastor Belmiro Araujo, da Igreja em São Luis, foi a Caxias, com o propósito de batizar alguns crentes. A comunidade o recebeu com generosidade, pagando os custos de sua viagem de barco. Sua ida fazia parte do trabalho da comissão que deveria organizar a Igreja em Caxias. A presença de Belmiro, os batismos e a organização da Igreja acirraram o clima de intolerância. Na ocasião do culto de batismo e de organização formal da Igreja em Caxias, foram jogadas pedras sobre os seus participantes. O incidente foi comentado pelo próprio Belmiro, no jornal *O Estandarte*.

Eram muitas as pedradas, muitas as calumnias exaradas na Gazeta Caxiense, folha pornographica, mas o valoroso coronel Libanio da Costa, presidente da Intendencia, deu as providencias necessarias e fez malograr os planos dos impios filhos de Belial. Todavia levei uma pedrada e um irmão que me acompanhava ficou com a testa quebrada. Antes ser perseguido que perseguidor. Fazeis bem, ó romanos, fazeis bem em apedrejar-nos, para que venha sobre vós todo o sangue justo derramado sobre a terra, desde o sangue de Abel o justo, até nós que damos testemunho do Cordeiro de Deus, que tira o peccado do mundo. Tem a Egreja Caxiense 16 membros adultos e 3 creanças.

A organização da Igreja deu-se nesta ida de Belmiro. Para estes evangelistas, Caxias era um excelente centro de evangelização. Possuía navegação até Picos e estava ligada a Teresina por uma estrada de ferro, cujo trajeto levava quatro horas.

Em novembro de 1895, o articulista Raimundo Lucas narrou o retorno, ao seio protestante, do *velho* que havia abraçado o erro luterano e depois se desviado das suas sendas. Sua narrativa denunciou as estratégias religiosas do protestantismo, a fim de fazer voltar ao redil a ovelha desgarrada. Descreveu todo drama, como fazendo parte de um teatro, a “scena do theatro Pontista”.

O *velho* foi seduzido a aceitar a fé reformada pela influência de um hospedeiro, ganhando uma Bíblia. A leitura do livro lhe causou seqüelas no cérebro e embriaguês. Posteriormente, arrependeu-se, largou a *seita* e voltou ao catolicismo, jogou a Bíblia no fogo, deixou de beber e juntou-se à sua mulher, de novo. No entanto, sob a pressão do mesmo

protestante, que lhe induzira ao crime de queimar um objeto sagrado, recebeu a promessa de perdoar a dívida de 30 mil réis. No culto daquele domingo, o Sr. Pontes recebeu-o, dizendo-lhe do porquê das flores que o acolhiam, como o filho pródigo que retornava à casa de seu pai.

A narrativa irônica e cética de Raimundo Lucas revela a instabilidade da fixação de um ex-católico no protestantismo, além da forma como se dava a aceitação da fé reformada. Transparece, também, a maneira eram vistas estas adesões, sob suspeitas dos interesses econômicos por trás, ou fruto de distúrbios mentais e fraquezas da vontade.

Tal como os judeus, que compraram Cristo de Judas por trinta dinheiros, “em Caxias os protestantes comprarão o arrependimento de um pobre velho por trinta mil réis”. A leitura das escrituras ou o livre exame o levava à loucura e à embriaguês. A ironia também se expressou numa quadra transcrita de um dos hinos protestantes: “Oh! Que belos hymnos ouve na borrada/E que o protestante morto reviveu/Reconciliado e perdido agora está/Pois o Pontes alegre o recebeu”.

O registro, em 29 de dezembro de 1895, do combate religioso público travado entre o Fr. Celestino de Pedevoli e o Dr. Buttler, ministro evangelista, na cidade de Guaranhuns, Pernambuco, intentou atestar o triunfo definitivo do catolicismo sobre o protestantismo. O Fr. Celestino havia atacado, vigorosamente, do púlpito, a seita protestante, perante uma numerosa multidão. O combate religioso ocorreu com o “triunfo da Igreja Romana, pois que baqueou de vez nesta cidade o protestantismo pelo seu fraco fundamento”. Este Buttler foi pastor presbiteriano em São Luis entre os anos de 1885 e 1892.

Sucedeu-se a uma acomodação do conflito entre protestantes e católicos, depois de um período de acirrada polêmica. No dia 14 de dezembro de 1901, no *Jornal de Caxias*, saiu a seguinte nota acerca do pastor Thompson:

Revmo. Dr. W. M. Thompson. Hoje, 4 do corrente, completa 37 annos de idade este distincto ministro da Igreja Presbyteriana, em missões nesta cidade. Virtuoso, affavel e bom, como soe ser [sic] todo aquelle que toma a seus hombros a ardua tarefa de, nomeio de um povo christão, essencialmente catholico, apostolar doutrinas antagonicas a suas crenças, transmittidas de pais a filhos – de geração em geração – crenças que se avigoram nos vivificantes raios da Fé, imprimindo no coração de cada um a memoria dos seus maiores, o revmo. Sr. Dr. Thompson (...) é o verdadeiro typo de um ministro austero e zeloso no cumprimento dos seus deveres; acatador de alheias crenças; accessivel a quantos o procuram; respeitador, lhano, delicado e de bondade sem limite no tracto com as pessoas; desprezencioso e muitissimo modesto; generoso, humanitario e prestativo. – qualidades estas que tem atrahido a geral sympathia que gosa nesta cidade.

A descrição do missionário atendia a uma demanda de simpatia e de alteridade ao discurso católico presente na Gazeta Caxiense de anos passados. Por certo, o protestantismo já se encontrava mais acomodado ao contexto caxiense. A juventude, aliada à austeridade, zelo e outras tantas qualidades, fizeram deste ministro um modelo exposto ao povo caxiense. O tom de polêmica foi amenizado, ao dirigir-se aos caxienses como “um povo cristão, essencialmente católico”, no meio de quem Thompson veio “apostolar doutrinas antagônicas a suas crenças”.

Projetou-se uma imagem de tolerância do ministro presbiteriano ante as crenças nativas. Ao invés da polêmica teológica e litúrgica, impunha-se a superioridade do tipo religioso protestante na vida religiosa local, ao ponto de atrair simpatizantes somente pela sua performance superior. Thompson era um paladino da simplicidade, da tolerância e da honestidade, numa figura construída, ao mesmo tempo divinizada e humanizada, inerrante. Percebe-se, aqui, o momento fundante de uma imagem do ministro religioso evangélico que perpassaria as décadas futuras.

Não somente o tipo ideal de religioso, mas a expressão da modernidade, através da racionalidade eficiente no discursar sobre as escrituras: a lógica esmagadora, a palavra fluente, e a voz *forte e retumbante*. As virtudes de Thompson se completavam pela maneira como superou as barreiras culturais e lingüísticas inevitáveis de um estrangeiro em terras brasileiras.

No entanto, pelas palavras citadas, as dificuldades não foram poucas, a fim de que Thompson se comunicasse fluentemente no Maranhão.

Quem conhece os embaraços e dificuldades que tolhem um estrangeiro de se exprimir em idioma differente do seu, maximé [sic?] quando sahem da sua patria homem feito e de habitos inveterados, de modo que só com muito esfforço e tenacidade pode articular uns tantos requebros da voz, bem pode fazer uma idéia exacta, tendo occasião de apreciar as predicas desse virtuoso ministro, da lucidez do seu espirito e vigor do seu talento.

William McQuewa Thompson nasceu próximo à cidade de Lexington, condado de Rockbridge, Estado da Virgínia, nos Estados Unidos, no dia 4 de dezembro de 1864. Era casado com Catherine Quthrie Thompson, desde 12 de junho de 1890, e tinha três filhos, Thornwell Prentiss Thompson, Lillian Lee Thompson e Franklin McQuewa Thompson. A presença da família estrangeira em Caxias, por certo, causou impactos mútuos. A congregação de Thompson, em 1901, havia alcançado mais visibilidade e estabilidade, devido ao estabelecimento de um estilo mais demarcadamente *norte-americano* do que o de Pontes.

Esta mudança era sentida também pela maior presença de notícias positivas sobre o protestantismo, no Jornal de Caxias. Artigos de jornais presbiterianos e protestantes, em geral como *O Estandarte* e *O Puritano*, eram transcritos nas páginas internas das *notícias*, agora, inclusive, com artigos críticos e negativos ao catolicismo. Tal mudança também coincidiu com a saída do padre Dorotheo da cidade, no mês de março de 1902, que temos como um dos articuladores das críticas muito bem elaboradas ao protestantismo na cidade.

No entanto, isto não quer dizer que os conflitos e as polêmicas cessaram. O que se processou foi uma acomodação das posições ocupadas no campo religioso.

3. Os Números

No final dos anos 20 e início dos anos 30, o Maranhão tinha uma área de 459.884 km², e uma população de 1.173.595 habitantes e contava com a presença de protestantes em cerca de 15 municípios: Barra do Corda, Carolina, Caxias, Coroatá, Grajaú, Imperatriz, Itapecuru-Mirim, Macapá, Pedreiras, Pinheiro, Rosário, São Bento, São Luiz, Tury-assú e Viana. Embora numericamente pequenos, os protestantes e pentecostais localizavam-se em cidades e regiões política e economicamente estratégicas.

As Igrejas ou denominações e missões atuantes no Maranhão, relacionadas por Braga e Grubb (1932), eram a Missão para o Coração da Amazônia, a Convenção Batista Brasileira, a Igreja Presbiteriana do Brasil, a Igreja Assembléia de Deus, a Igreja Presbiteriana Independente, a Conferência Geral dos Adventistas do Sétimo Dia e o que chamou de Grupos Independentes. Por certo, não foram relacionados inúmeros outros lugares do interior, com núcleos formados por esforços voluntários, de pregadores e pregadoras. Também os números não descrevem as atividades culturais destes evangélicos, como publicações, festas, músicas, liturgias e teatros.

Em 1930, no município de Barra do Corda e lugarejos como Lagoa da Pedra, Bananal e Colonia, atuavam a Missão para o Coração da Amazônia e os Grupos Independentes, que tinham somente uma igreja organizada. Eram cerca de 60 comungantes para quatro pastores nacionais. Em Carolina, somente os Batistas, com uma igreja, e os Grupos Independentes, com cinco estavam presentes na cidade. Ao todo, tinham cerca de 60 comungantes para dois pastores. Na cidade de Caxias, Batistas e Presbiterianos tinham, somente, duas igrejas e sete pontos de serviços religiosos.

Em São Luis, na capital, os protestantes erigiram dez Igrejas, sendo duas da Assembléia de Deus, duas Batistas, duas dos Presbiterianos Independentes, uma Presbiteriana do Brasil, duas Igrejas Independentes e uma Adventista. O maior número de membros comungantes era da Igreja Batista, seguida dos Presbiterianos do Brasil e dos Pentecostais (Assembléia de Deus). O número era de quatro pastores, para conduzir cerca de 700 protestantes arrolados, sem levar em conta outros pregadores itinerantes e outros simpatizantes do culto reformado na ilha. Os pentecostais contavam com o maior número de pontos de serviços religiosos, indicando a perspectiva de crescimento maior do que os outros grupos.

As missões atuavam em sete locais, contando com 17 obreiros, entre homens e mulheres. Os dados distinguiram 29 *igrejas* dos outros 44 *centros de pregação religiosa*. A diferença entre Igrejas e os centros se dava pelo grau de institucionalização. As igrejas eram os grupos mais institucionalizados, inclusive já possuindo templos. Os centros eram pontos com serviços religiosos regulares reunindo um pequeno grupo de crentes. Os obreiros nacionais somavam 12, distinguidos dos missionários estrangeiros, no intuito de mostrar o grau de nacionalidade da igreja protestante no estado. Os obreiros nacionais eram pastores, colportores e pregadores itinerantes.

Os 1.214 comungantes faziam parte dos 3.642 participantes da comunidade cristã, em 972 escolas dominicais. Estes números agregam os confessantes e os participantes, ao todo, do contexto evangélico, nos serviços religiosos. O papel das escolas dominicais sempre foi muito valorizado pelo protestantismo, como instrumento principal de catequese religiosa. No campo da educação, a atuação dava-se somente na escola primária, contando com cerca de 100 alunos. Diferente de outros estados, o protestantismo no Maranhão não investiu na educação de maneira mais intensa. No período estudado, somente os Batistas e a Missão para o Coração da

Amazônia tinham instrução primária. Os pentecostais da Assembléia de Deus iniciaram a instrução primária no início da década de 1940.

O quadro geral do protestantismo no Maranhão, em 1930, apontava para uma situação de minoria, mas com estruturas eclesiais estabelecidas e um crescente quadro de comunidades *espontâneas* que surgiam. Estas comunidades espontâneas surgiam do esforço de pessoas comuns, homens e mulheres que, nas suas redes de relacionamentos e nos deslocamentos advindos das condições econômicas e de sobrevivência, partilhavam a fé reformada, estabelecendo núcleos religiosos. Em outras palavras, podemos entender o crescimento dos evangélicos neste período, a partir das estratégias formadas pelos centros missionários e eclesiais, inclusive no exterior mas, sobretudo, pelas ações no cotidiano de membros destas Igrejas já estabelecidas.

4. As Representações

Os jornais da época e a literatura veicularam algumas representações do protestantismo no Maranhão, que podem ser consideradas como *universais* do protestantismo no Brasil. Um significativo número de publicações evangélicas circulou no período da Primeira República. Esse material é uma fonte fértil de pesquisa e análise históricas. No dia 30 de setembro de 1918, foi publicado, em São Luis, o terceiro número do Jornal *O Correio Evangélico*, já no seu quinto ano de circulação. O periódico não declarava a qual denominação protestante pertencia, mas era editado pelo protestante de nome Araújo Jorge. Seu redator era o evangelista Frederico W. Miners.

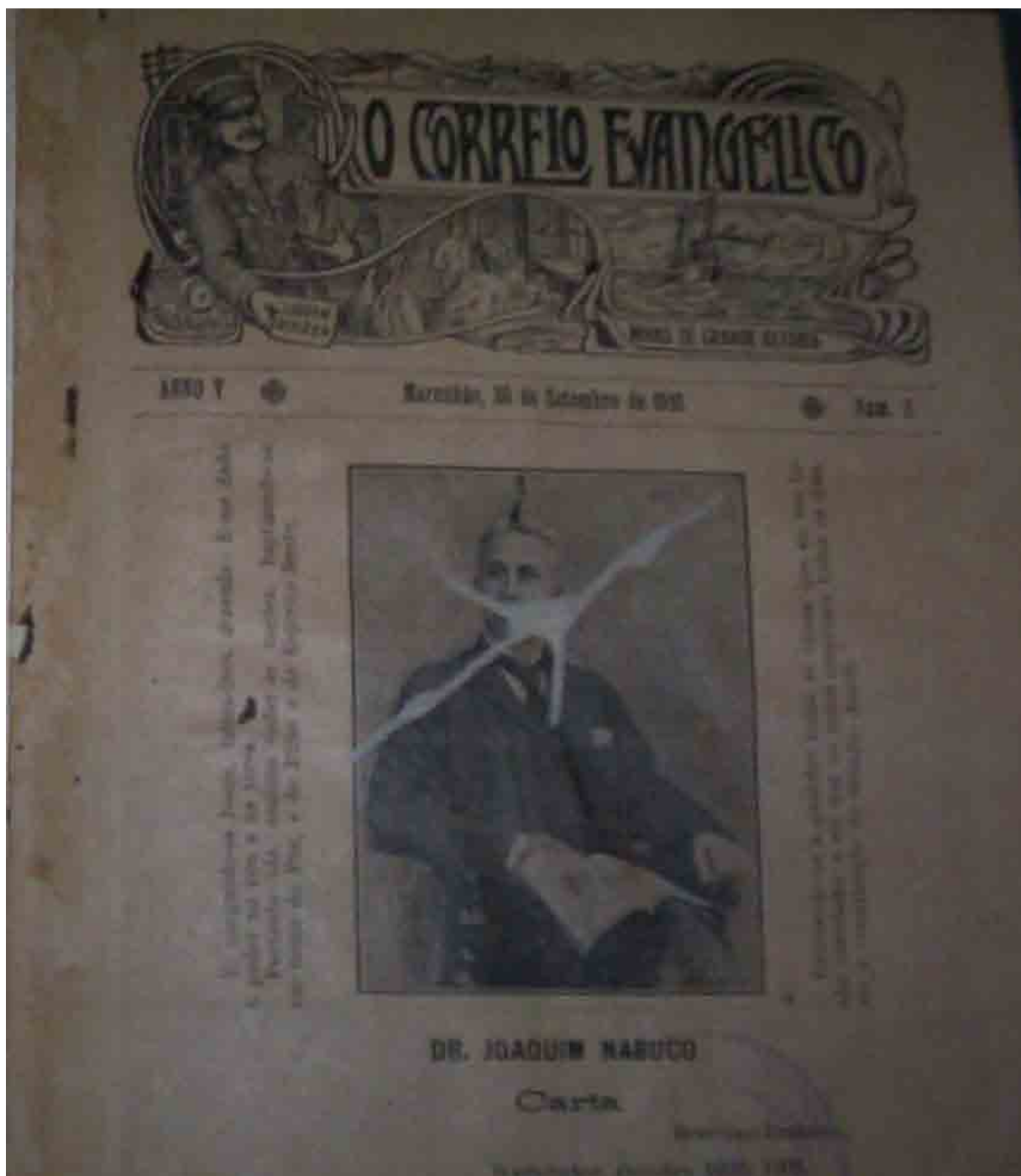


Ilustração 1 – Jornal *O Correio Evangélico*

Era, por certo, uma publicação independente, que buscava ampliar seus leitores. As ligações de Miners, na cidade de São Luis, iam além da atividade religiosa e editorial. Era reconhecido, com prestígio, no círculo das transações comerciais e como professor de inglês

(Jornal Pacotilha, de 01 de novembro de 1918). Miners estava ligado à representação comercial de casas nacionais e estrangeiras, como a firma J. B. Baggaley, representante comercial da fábrica de rendas em Moltinghan, Inglaterra (Jornal Pacotilha de 04 de janeiro de 1918).

O *Correio* divulgava a mensagem protestante, e anunciava o preço de publicações religiosas, como bíblias, hinários, cálices para a eucaristia e panfletos apologéticos e proselitistas, comuns a todos os ramos das igrejas protestantes. Observando o seu conteúdo e a sua apresentação, podemos perguntar pela *face* com que o protestantismo se mostrava à sociedade maranhense, no início do século passado. Em outras palavras, qual foi a representação deste segmento religioso numa dada conjuntura, tomada a partir de seu discurso e de seus códigos.

Esta percepção nos servirá como ponto de partida na compreensão mais ampla do esforço de ajustamento e de inserção que o protestantismo vivia, não somente na capital maranhense, mas em todo o Brasil, nas primeiras décadas do século XX. O protestantismo constituiu-se, no transcorrer do século XX, na forma de *protestantismos*, considerando o seu enraizamento e diversificação na sociedade brasileira. Este campo religioso não configurou-se de forma homogênea e monolítica, mas veio a conhecer variações institucionais, teológicas e litúrgicas em suas práticas e discursos.

Nos anos da edição de *O Correio Evangélico* (as décadas de 1910/20), a fé protestante – ou seja, quase todas as igrejas e movimentos para-eclesiásticos do protestantismo europeu e norte-americano – já estava estabelecida, no Brasil, através de agências missionárias, templos erigidos, corpos estabelecidos de lideranças eclesiásticas, instituições de ensino secular e teológico, e hospitais. Esta presença, já tão estabelecida, representava um paradoxo entre a sua limitada expressão numérica e sua força simbólica, por meio de suas instituições e publicações. As comunidades protestantes encontravam, na condição de minoria, as forças para se

afirmarem nos limites e no interior do sistema maior e normativo (TURNER, 1974, p. 133-37). As denominações oriundas da Europa e dos Estados Unidos tinham suas igrejas organizadas, com seus códigos doutrinários definidos no solo brasileiro.

Retornando à análise de nossa fonte, sua primeira página trazia elementos significativos e reveladores do processo de afirmação que o protestantismo adotou na sociedade brasileira. O título está ladeado por um carteiro, o qual entrega um envelope com as palavras “*Quem dizer*”, indicando uma mensagem a ser entregue, e que segura, com outra mão, um outro conjunto de envelopes. Em torno deste título, estão reproduzidos os mais modernos meios de transporte e de comunicação da época: o telégrafo, o trem, o navio e uma rede de fios de energia elétrica. A afinidade com estes meios modernos e recentes de comunicação tornava a mensagem a ser entregue relevante e à frente de todas as outras.

No centro e abaixo do título um funcionário dentro de uma sala está rodeado de sacolas contendo mais correspondências e outro dizer aparece: “*Novas de grande alegria*”. O universo protestante se reproduz com o sentido de uma fé que se amolda e se propaga através do trabalho, da racionalidade, do pragmatismo e da eficiência. Não há a representação de figuras comuns da religião cristã tradicional, como um templo, a Bíblia, o símbolo da cruz ou mesmo um sacerdote. Esta ausência indica o esvaziamento do sagrado e a identificação com uma modernidade que traz, em si, a secularização, que dispensa a piedade e racionaliza o sobrenatural.

Em outras palavras, este protestantismo se mostrava dentro de um escopo deísta onde o mundo do progresso funcionava por si mesmo sem a ingerência diretamente divina. Nele, o sagrado se reduziu a um discurso que traz felicidade. Mas este não era, ao que parece, o discurso das instituições e das Igrejas, mais dogmático e combativo aos erros da Igreja Católica e demarcador de uma identidade mais particularista de cada segmento.

O deísmo do jornal se confirma pelo que vem logo abaixo de toda esta representação: uma foto do intelectual Joaquim Nabuco, sentado, com um livreto ou uma revista ao colo. A passagem bíblica ao seu lado indica o propósito missionário do jornal e da fé reformada, que era acolhida por uma das principais figuras da política nacional. Nabuco, embaixador do Brasil nos EUA desde 1905, havia escrito, em 1909, uma carta para o editor do jornal, Araújo Jorge. O bilhete de Nabuco bem revela sua postura deísta:

Brazilian Embassy, Washignton, Outubro 10 de 1909. Meu caro amigo Dr. Araújo Jorge, Não sei se posso agradecer o seu opusculo sem o ler, mas hoje não leio mais sobre Jesus Christo sinão os Evangelhos e a Imitação. Fico por isso a espera de outro trabalho seu em que a Revelação não esteja em causa, para lhe dizer tudo que penso do seu brilhante talento. Seu muito sinceramente, Joaquim Nabuco.

Apesar da associação da imagem com a fé reformada, Nabuco era um reconvertido ao catolicismo, depois de haver passado por uma *evolução* intelectual religiosa, quando admitiu ser o cristianismo, no mundo, a forma de religião superior, inclusive sobre o próprio protestantismo (SALLES, 2002). Gilberto Freyre o confirma ao dizer que “o próprio Joaquim Nabuco terá porventura aprendido com a sua velha ama negra de Maçangana o padre-nosso que, no fim da vida, voltou a rezar na Igreja do Oratório em Londres” (FREYRE, 1999, p. 354).

A propaganda protestante estaria, então, respaldada pelo pronunciamento respeitado de um intelectual como Nabuco, embora já falecido desde 1910. Essa propaganda visou atrair as elites para si, mostrando uma religião moderna e identificada com as mais recentes tecnologias. Aceito pelas elites, o protestantismo distanciou-se das camadas mais baixas da população. O catolicismo não poderia apropriar-se deste discurso de afinidade com a modernidade, devido aos seus posicionamentos contrários ao espírito de sua época secularizada (MICELI, 1988).

Os caminhos foram outros. Ambos distanciaram-se das camadas mais pobres, visando as elites políticas e intelectuais. As camadas mais pobres permaneceram na prática das

devoções mais populares, herdeiras do legado colonial, ou acolheram o pentecostalismo, nascente a partir de 1910. A experiência religiosa popular, no entanto, não se reduziu a estas duas vertentes somente.

A obra de Montello, *Os degraus do Paraíso*, retrata o período do pós-guerra no ano de 1918, na cidade de São Luís, no Maranhão. O texto literário pressupõe uma representação ou um sistema de representações historicamente elaborados pelo olhar e pela experiência pessoal de seu autor, que passou a sua infância na IPI de São Luis, onde seu pai fora diácono. Um texto literário não apresenta uma análise sobre o seu tempo, mas pressupõe a reconstrução do ambiente, dos costumes, das falas, das práticas sociais, das formas de sentir e ver o mundo. Cabe ao historiador apropriar-se destas imagens, a fim de perceber o universo sobre o qual intenta constituir sua abordagem.

Montello descreveu imagens da cidade de São Luis, no início do século XX, bem como das famílias com seus hábitos e os costumes. O comércio, voltado para a exportação através das embarcações, trazia e levava novidades para a cidade. O clima sugere-se como um personagem que, com constância, determina o estado de ânimo dos personagens da narrativa. No mais, o autor constrói cenários da política, das ruas e das ladeiras, dos becos e das fontes de águas, das instituições, da boemia, da prostituição, dos variados tipos sociais e da relação de gênero dentro de uma sociedade patriarcal, mas dominada pela mulher no interior da casa.

Sobretudo, permitiu através da narrativa perceber também o impacto que a modernidade trazia naqueles dias, como os carros nas ruas e a substituição de luminárias a querosene pela iluminação elétrica. A cidade saía das sombras para a luz. O tempo, antes da eletricidade, era cíclico e os eventos se repetiam no dia a dia e nas etapas principais da vida humana. Depois da luz elétrica, o ritmo muda, assim como as pessoas, suas subjetividades, suas práticas. O sistema de referências imutável começa a incorporar outras possibilidades.

O ano de 1918 foi marcante para a cidade de São Luis e, nisto, a obra de Montello, situa-se perfeitamente. Além de ser o início do período do pós-guerra, a cidade passava por transformações. O relatório acerca da Iluminação Pública, feito pela Intendência Municipal, descreveu a situação crítica relativa à manutenção do sistema de iluminação utilizando o carvão a gás. As soluções buscadas não foram suficientes, ante a inadequação do sistema de iluminação, que exigia ser substituído pela luz elétrica. O discurso do relatório está marcado por representações:

Para saber a situação em que se encontra a cidade, em matéria de iluminação, o meio único indicado era a instalação de um serviço de luz elétrica. Já uma excelente ocasião passara para se dar corpo a essa grande aspiração dos habitantes de nossa capital. (...) Estávamos com efeito ameaçados de ficar reduzidos a uma escuridão indefinida. (...) Na extremidade a que chegamos, parece-me que nos não cabe o direito de hesitar em face do problema, porque ou o resolvemos de acordo com o plano que aí fica, (...) ou ficamos condenados, indefinidamente, às trevas a que foi a cidade arrastada.

O relatório demonstra a articulação do discurso com racionalidade econômica, na captação e utilização de recursos públicos e privados, visando o lucro para o município. A implantação da luz elétrica em São Luis obedeceu a um processo de racionalização envolto em uma necessidade quase religiosa de redenção ou libertação da cidade sujeita às trevas.

Em sua obra, dentro da reconstrução do espaço, das mudanças, das posturas sociais, das etiquetas e dos diálogos, Montello reproduziu o intenso conflito religioso vivido, sobretudo, pelas personagens femininas da narrativa. Tanto o protestantismo como o catolicismo são representados nos sucessivos diálogos e falas dos personagens, assim como pela descrição de gestos, do vestuário, das posturas, da arrumação do ambiente doméstico, enfim, da própria *mentalidade* religiosa oposta uma à outra.

O catolicismo foi categorizado como uma religião plenamente inserida na cultura local, com seus valores, costumes e instituições. Ele representava um ideal conscientemente

inatingível pelos fiéis, sempre distantes do padrão modelar do clero e das ordens religiosas. No entanto, esforçavam-se em cumprir as suas obrigações rituais, tendo o auxílio dos santos como mediadores de suas tentativas compensadoras de atenuar a culpa religiosa. A vocação religiosa era uma das poucas opções de vida numa sociedade com reduzidas alternativas e oportunidades profissionais.

Sobretudo, Montello pressupõe uma relação entre a religião e o fiel como uma relação tanto afetiva como ritualística. Por isso, era uma religiosidade negociada nas duas esferas contrapostas e inconciliáveis, a do desejo e a da obrigação. O catolicismo configurou-se como um sistema de regras e rituais rígidos mas, ao mesmo tempo, de concessões ante as inclinações humanas dos fiéis. Constituiu-se como um sistema baseado na consciência da culpa religiosa sem, necessariamente, reconhecer uma culpa moral real.

O protestantismo, por sua vez, foi categorizado ou representado como tendo uma austeridade ética, diante das extravagâncias e da sexualidade frouxa do contexto maranhense. Foi visto pelo autor a partir da intolerância diante da fé concorrente e das práticas religiosas e culturais comuns.

O protestantismo tentou desconstruir o sistema religioso, baseado numa culpa ritualizada e exteriorizada, internalizou-a como forma de domínio mais eficaz do corpo e das paixões, transpondo o conflito entre desejo e obrigação. Projetou-se no cotidiano das pessoas no momento oportuno e coincidente das mudanças tecnológicas inseridas no espaço público e doméstico.

Daí podermos relacionar a constituição do protestantismo com a modernidade e suas transformações. A cidade caminhava para modernizar-se, pondo em cheque as tradições e os costumes. O discurso racionalizado parecia mais adequado a este momento. O catolicismo

representaria o mundo deixado para trás pela velocidade das mudanças. Não somente ele, mas os estilos de vida desde a boemia, passando pela economia e a gestão pública.

A rede de relações da sociedade maranhense deste período relativiza a tipificação de seus personagens. É possível, no entanto, perceber as estratégias e táticas de sobrevivência, por parte da variação dos agentes sociais (CERTEAU, 1994). A religião faria parte destes jogos de percepções. A cidade de São Luis favorece a análise do protestantismo como componente religioso inserido nas mudanças sociais, vividas no Brasil, nas primeiras duas décadas do século XX. Toda religião aspira habitar dois universos ao mesmo tempo, o céu e a terra, o paraíso e o mundo.

Apesar desta identificação com a modernidade, o protestantismo não encontrou, no Maranhão, as condições para constituir-se em alternativa religiosa de adesão significativa. Algumas razões podem ser apontadas: o processo tardio de modernização, devido ao conservadorismo de suas instituições e de suas elites, a mentalidade dos setores dirigentes em manter as relações sociais hierarquizadas e a estrutura econômica agrária, com surtos de industrialização. Mas aonde o capital conseguiu operar mudanças e trazer surtos de crescimento econômico, como no caso de Caxias, o protestantismo conquistou espaços, pela via de casamentos e pela via do proselitismo. O protestantismo, no Maranhão, não se expandiu por meio de colégios e nem por meio da imigração estrangeira, como em outras regiões.

CAPÍTULO II

A Senda da Civilização: Romanização e Protestantismo

O estabelecimento dos evangélicos no Maranhão deve ser compreendido a partir de outras perspectivas além das que partem de dentro do próprio campo protestante, principalmente, a perspectiva do catolicismo como força religiosa hegemônica e antagônica. Desta forma, trataremos do campo religioso olhando para uma dimensão regional destes conflitos, qual seja, católicos e protestantes no Maranhão.

O objetivo é destacar o protestantismo como uma religião concorrente e o Maranhão como espaço cultural deste embate, estabelecendo um corte histórico neste processo (1870-1910). Nesse período, o catolicismo no Maranhão acentuou o processo de romanização, sofreu o impacto da separação do Estado com a perda dos subsídios, enfrentou conflitos sangrentos na sua expansão missionária, combateu os erros religiosos das *seitas*, sedimentou sua posição de hegemonia junto às elites e controlou as irmandades leigas.

A década de 1870 marcou a chegada dos protestantes no Maranhão e em São Luis. Entre os anos de 1876 e 1899, sob o bispado de D. Antonio Candido de Alvarenga, a romanização do catolicismo maranhense engendrou seu mais intenso e conflituoso processo. O protestantismo, por sua vez, encontrou formas de ajuste e acomodação numa sociedade sob a hegemonia católica que, embora dominante, permitiu o estabelecimento da fé reformada, como nos casos de casamentos entre católicas e evangélicas.

Se por um lado, o catolicismo apresentou dificuldades para a presença protestante, ele mesmo enfrentou dificuldades com sua romanização. Ambos, no nosso entendimento, conflitaram entre si, mas se depararam com questões culturais opostas às suas propostas religiosas e civilizatórias. Protestantismo e romanização foram, em certos aspectos, processos

paralelos e interligados. Analisaremos o processo de romanização vivido pela Igreja no Brasil e suas práticas e efeitos no Maranhão. Este processo incluiu o protestantismo na pauta de ações, construindo discursos e representações sobre as seitas dissidentes.

1. A Romanização

Em 1840, deu-se o início à reorganização do catolicismo na sociedade brasileira que ganhou novos rumos após a separação entre a Igreja e o Estado. O ultramontanismo europeu foi o modelo de romanização da Igreja, chamado de *rearmamento* da Igreja por Sérgio Miceli (1988). O episcopado brasileiro estreitou o relacionamento com Roma. Essa inclinação encontrou obstáculos no regime do Padroado ainda vigente e da parte dos poucos bispos fiéis ao trono.

Os maiores participantes da ação reformadora dos bispos foram os lazaristas, seguidos dos capuchinhos franceses. Sacerdotes “lazaristas” ou membros da Congregação dos Padres da Missão vincularam-se à chamada linha “romanista” (HOORNAERT, 1992, p. 298). A tentativa de Feijó, durante o período da regência de tornar a Igreja Católica mais nativa, patriótica, não logrou êxito diante da vitória moral de Dom Romualdo de Seixas.

Uma das estratégias em busca da romanização foi a formação de seminários, levando-se em conta que a qualidade intelectual do sacerdócio ajudaria na eficiência da ação pastoral. Por trás dessa estratégia estava o propósito de regeneração do clero “envolvido em lutas políticas, relaxados nos deveres paroquiais, e levando uma vida dissoluta” (HOORNAERT, 1992, p. 300).

O esforço de reforma, desde a formação sacerdotal, produziu resultados. A formação dos sacerdotes, porém, contou com forte ingerência do governo imperial, porquanto estava

sujeita à mentalidade regalista e galicana. Daí os seminários serem identificados como centros de formação da Igreja e do Estado. No ano de 1872, os seminários funcionavam em todas as dioceses contando 1277 seminaristas (HOORNAERT, 1992, p. 196-197).

As formas de consciência histórica forjadas pela instituição foram discutidas por historiadores (HOORNAERT, 1992, p. 143-144). A historiografia mais recente denominaria esta consciência como “representação”, escapando do juízo de haver sido uma consciência certa ou errada, alienada ou não. Enquanto instituição, a Igreja, segundo o autor, se tornaria mais “católica romana” do que “nacional”, mais ortodoxa, militante e conservadora.

Os discursos do clero foram tomados como emblemáticos de toda a posição da Igreja, partindo do pressuposto de que o bispo encarnava a instituição. A associação direta entre o discurso do sacerdote e a face da instituição que representa, leva à idéia de uma homogeneidade, que provavelmente não se constituía como tal. Desta forma, o discurso histórico pretende preencher os espaços vazios da *realidade* a ser descrita e analisada, sem levar em conta a eficácia dessa fala e as relações complexas dentro e fora da instituição.³

Vista pelo povo como “Igreja dos brancos”, a romanização também incluiu a “europeização” da instituição eclesiástica. A acentuada autoconsciência da “santidade” fazia com que a Igreja, respaldada pelo *Syllabus*, construísse a dicotomia entre ela e o mundo e se visse perseguida pelas forças do “inferno”. Ante o Estado, a Igreja concebeu-se autônoma e buscou sua independência em face dele (HOORNAERT, 1992, p. 144-145). Hoornaert afirmou que a romanização acompanhou os novos ritmos do “colonialismo internacionalizado”. O Vaticano procurou sobrepor-se ao controle da Mesa de Consciência e Ordens em Lisboa e

³ A historiografia dos anos 80 interpretou as ações da Igreja Católica a partir das estruturas econômicas e políticas. A Igreja foi entendida como corpo social com relativa autonomia do Estado e da sociedade civil, formando uma sociedade paralela, mas dialeticamente inserida no contexto histórico. Dessa forma, a compreensão da instituição assumiu a linha de um conjunto de agentes coesos que instituem seus valores, idéias e concepções. A crítica de

acentuar a europeização do frágil “cristianismo moreno” no Brasil (HOORNAERT, 1990, p. 130).

Ao mesmo tempo, Roma retomou o interesse pela América Latina depois de cerca de 250 anos de silêncio papal. A Carta de 12 de junho de 1840, o governo de Pio IX (1846-1878) e o Concílio Vaticano I demarcaram as impressões negativas que Roma nutria acerca do continente. Era a “terra por excelência do erro pagão a ser reconduzido à verdade católica”. Os textos papais continham o clima de “benevolência paciente, de concessão diante de situações irregulares, de indulgências e dispensas, diante da escassez do clero ...” (HOORNAERT, 1990, p. 132).

O catolicismo engendrou, portanto, o esforço de catolicização que visava corrigir os vestígios pagãos num país cujo cristianismo quase inexistia. A visão negativa sobre o Brasil advinha dos documentos papais, do clero nacional alinhado à romanização, dos viajantes não portugueses, dos missionários católicos e, também, dos missionários protestantes.

A luta contra as confrarias foi uma das faces do processo de romanização no catolicismo brasileiro. Hoornaert pensou serem elas “a verdadeira força do cristianismo antes da romanização” (1990: 135). As confrarias eram parte da sociedade civil com relativa autonomia dos poderes estabelecidos pelo Estado, e encontravam-se, portanto, num “equilíbrio entre forças contrárias” da hierarquia representante da sociedade política.

Outra face da romanização foi a *verdadeira cruzada* levada a efeito para controlar o corpo em seus desejos e manifestações fora da moral cristã. O cristianismo herdado da colônia era por demais permissivo ante o olhar da Igreja europeizada. O papel dos seminários em

Pierre Bourdieu ajusta-se a esta maneira de compreender instituições, classes sociais e outros movimentos enquanto entidades agentes na história com forças próprias e autonomia (BOURDIEU, 1989).

incutir a disciplina eclesiástica nos futuros sacerdotes serviu como ponte para chegar até os fiéis.⁴

Dessa forma, não tanto o *cristianismo moreno*, advindo do período colonial, mas 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.

A romanização foi considerada vitoriosa, mas não foi um processo pacífico. Ela afastou o clero da cultura e da ciência, bem como dos problemas de uma sociedade assentada na desigualdade. Ela também não foi plenamente eficaz no controle das manifestações religiosas populares, o catolicismo luso-brasileiro, a fim de torná-lo mais doutrinário e sacramental. A resistência de padres e de leigos se deu contra a face autoritária da hierarquia.

Com a República vieram mudanças na relação Igreja e Estado, e no lugar do protestantismo na sociedade brasileira. Não somente por causa das rupturas políticas do regime, mas sobretudo, da dinâmica pela qual a sociedade passaria na viragem do século XIX para o XX. As mudanças estavam presentes no Relatório do Presidente da Província do Maranhão, José Moreira Alves da Silva, ao passar a administração ao 1º Vice-Presidente Carlos Fernandes Ribeiro (Barão de Grajaú), em 30 de junho de 1889, meses antes da Proclamação.

⁴ Hoornaert comparou este catolicismo como sendo uma religião de “reta doutrina”, tomando a análise de Rubem Alves acerca do protestantismo no Brasil (ALVES, 1979). A comparação não poderia ser resultado de um acaso porquanto os dois ramos do cristianismo pisaram o mesmo chão da Idade Média e, cada um a seu jeito e a seu modo, reproduziu perspectivas acerca do corpo e da moral que lhes eram comuns. Jean Delumeau falou acerca das mesmas perspectivas nas espiritualidades de Inácio de Loyola e de Martinho Lutero (1989).

O amplo e detalhado relatório ausentou-se de falar do *culto público*, tema constante nos relatórios anteriores, não demonstrando qualquer preocupação com o culto oficial do Império. Percebe-se o espírito mais laico e racionalista do relatório, mais preso aos números estatísticos, e nenhuma referência à Igreja como referencial de poder. As duas únicas citações de questões religiosas referem-se às necessidades financeiras da Santa Casa de Misericórdia e a solicitação de indenização por uma irmandade religiosa.

O governo negou a solicitação da irmandade do Senhor do Bom Jesus dos Passos, tendo em vista a desapropriação de seu cemitério. O propósito da desapropriação obedeceu ao imperativo da insalubridade e da higienização, conforme registrou o relatório: “... arborizando-se o mesmo terreno depois de arrasado o cemitério a fim de serem conservadas e melhoradas as águas das fontes públicas do Apicum”.

Para o relator, as irmandades não teriam o direito à indenização. Desde os anos de 1853-55 que os enterros estavam proibidos às irmandades, corporações ou confrarias. De acordo com a legislação da época, os cemitérios “são por natureza estabelecimentos de duração limitada” de cinco anos. Ao seu fim, deveriam ser *arrasados* e plantadas árvores. Mas esta legislação dizia respeito ao Município Neutro, havendo uma lacuna jurídica que regesse o caso específico da capital da Província do Maranhão.

O argumento do relator era que houvesse “regras que em tais casos [devem] ser observadas”. A negação da indenização pelo indeferimento ao pedido da irmandade, a racionalidade jurídica, o discurso da salubridade pública, o imperativo da higienização, demarcariam os novos limites entre o Estado e as organizações civis e religiosas. Aquele distanciava-se cada vez mais pela sua laicização.

Na conjuntura histórica da primeira República, acentuou-se a desconfiança da Igreja Católica para com a religiosidade mais popular. Os anos de 1870 a 1930 demarcaram a

ascensão e a crise da ordem liberal. Este *ciclo* definiu um conjunto de transformações no período – crise do regalismo imperial e a Questão Religiosa, a abolição e o advento da República, a política de exportação do café, a superação política das oligarquias nordestinas e a migração das elites para novas ideologias concorrentes (liberalismo, positivismo e a francomãçõnaria) (PIERUCCI, 1995, p. 271-341).

O Estado deixou de ser responsável pela missão da Igreja e passou a vê-la como força contrária, passando a lutar para diminuir sua influência. Em 7 de janeiro de 1890, o Estado impôs o decreto de separação da Igreja, mas essa separação já estava em curso antes. A Igreja foi excluída da ordem pública depois de quatrocentos anos como parte da estrutura do Estado. No entanto, a Igreja não foi pega de surpresa.

O projeto da Igreja, nos quarenta anos seguintes, foi o de tentar restaurar sua hegemonia no plano constitucional e no funcionamento das instituições. Seu propósito foi refazer seu papel na sociedade através da educação, por exemplo, tendo em vista a expansão protestante. Havia a tarefa urgente de reformular os conteúdos do apostolado católico que estavam obsoletos diante do avanço das denominações protestantes (MICELI, 1988, p. 13).

A perda de privilégios trouxe como contraponto a liberdade do intervencionismo estatal, o que abriu caminho à Igreja para uma reforma interna e novas estratégias. Uma delas consistiu em buscar aceitação pelos detentores da nova ordem. A Igreja distanciou-se das revoltas religiosas populares no campo como Canudos na Bahia (1893-1897), Juazeiro e Caldeirão no Ceará e Contestado entre Santa Catarina e Paraná. Opôs-se ao fanatismo religioso e emprestou apoio à repressão do Estado. Acolheu novas ordens religiosas que atuavam mais próximas ao povo. A nascente classe operária e outros grupos urbanos não viam a Igreja como aliada. O operariado apegou-se ao anarco-sindicalismo como base ideológica.

Nas primeiras décadas da República, a Igreja “vai se europeizar e se romanizar” ainda mais, tornando-se estranha à tradição luso-brasileira popular. As elites também europeizadas foram atraídas, sobretudo depois da Primeira Guerra Mundial, levadas pelas dúvidas acerca da racionalidade capitalista liberal. No entanto, a estratégia principal da Igreja na época republicana visou diretamente as elites e não o povo. Divorciada do Estado, estava divorciada também da religiosidade vivida pelo povo em suas práticas de “muito santo e pouca missa”, das peregrinações a santuários, devoções e promessas.

Os discursos estatal e eclesiástico contrastavam-se com a realidade de uma sociedade na qual o catolicismo popular era forte e as leis e as instituições republicanas estavam ausentes. A Igreja, porém, manteve sua administração própria (casamentos, batismos) substituindo a ausência do Estado (cartórios de paz e de registro civil), favorecida pelo princípio federativo de autonomia de cada estado.

O reajustamento da Igreja Católica à sua nova condição imposta pela ordem republicana trouxe efeitos para o campo religioso nas primeiras décadas do século passado. As manifestações religiosas que se expressaram mescladas aos protestos sociais, sobretudo no campo, revelaram a articulação de uma massa sem assistência tanto do clero como do Estado.

O protestantismo, por sua vez, estabelecido nos modelos denominacionalistas e com uma afinidade com pressupostos liberais e positivistas, claramente intelectualizados, caminhou também na direção da persuasão das elites e das camadas médias urbanas e agrárias, além de já sofrer reveses de divisões internas, como os presbiterianos em 1903. O estopim foi a questão maçônica. Muitos missionários eram maçons e sua aceitação pelos primeiros protestantes foi facilitada pela tendência anti-maçônica na Igreja Católica romanizante (FREESTON, 1993, p. 58-59). O projeto protestante de cristianização da sociedade pela *via de cima*, qual seja, escolas de qualidade para educar os filhos das elites, logrou em fracasso a longo prazo.

Tomando como realidade conjunta o distanciamento da Igreja Católica da população carente e o projeto cristianizador educacional para a elite do protestantismo, a fatia maior da população brasileira haveria de experimentar novas formas de manifestação religiosa ou permanecer na formas populares de religiosidade. No jogo das opções e da concorrência, o catolicismo e o protestantismo optaram pelas camadas superiores da população. O pentecostalismo surgiu nas ausências do Estado, da Igreja e do protestantismo entre as camadas mais baixas da população a partir dos anos 1910/20. Mas, compreender a história dos pentecostais no Brasil, partindo do lugar comum das “ausências”, leva-nos a pré-estabelecer o que se vai analisar sobre sua história. A história desse movimento e dos outros *protestantismos* demanda a pesquisa sobre seus agentes, suas práticas e as formas como construíram estratégias para conquistar espaços no campo religioso.

A fragilização do catolicismo oficial e as brechas institucionais inspiradas pelo pensamento liberal facilitaram a expansão protestante no Brasil. Essa relação parece óbvia também no Maranhão, tomando a situação do catolicismo na província, descrita nos relatórios. Assim, a fé reformada encontrou no Brasil espaços para expansão, mas também conflitos. Esse quadro estende-se aos tempos da Reforma e da Contra-Reforma nos séculos XVI e XVII.

2. As Estratégias

A situação interna da Igreja Católica era crítica desde o segundo quartel do século XIX. Os relatórios dos Presidentes da Província do Maranhão (1837 a 1889) demonstravam as *deficiências* do catolicismo na perspectiva do poder público. O governo tinha dificuldades no sustento do culto oficial, principalmente quanto aos recursos financeiros para o pagamento do

clero, construção e reformas de templos. Para as elites políticas, a religião era um instrumento de manutenção da ordem pela via do ensinamento moral e doutrinário.⁵

O Jornal *O Publicador Maranhense*, de 3 de maio de 1871, reproduziu o relatório lido pelo presidente Dr. Augusto Olympio Gomes de Castro, por ocasião da instalação da Assembléia Legislativa. Três eram “as causas mais salientes da decadência do culto público”, que demonstravam a ineficiência do Estado, mas também as críticas da época à própria Igreja e aos seus seguidores, já não tão fiéis assim: a falta de recursos por parte da província, a indiferença religiosa da população e o pouco zelo dos sacerdotes. As provas estavam no estado de ruína dos poucos templos e na falta de alfaias e paramentos para os ofícios.

Em 1871, o Maranhão era uma diocese com 53 paróquias *canonicamente eretas*, das quais 34 tinham párocos *colados* e 9 *encomendados*, todos eles nacionais. Havia 10 igrejas vagas ou sem pároco. Eram 80 sacerdotes em toda a província, sendo que 71 eram seculares e 9 regulares. Cerca de 19 eram empregados na catedral; 45 nas paróquias e coadjutorias, 2 nos seminários, 5 avulsos e 5 *completamente inutilizados*. Os sacerdotes regulares eram 3 carmelitas, 2 mercenários, 1 franciscano e 3 capuchinhos.

O catolicismo vivia um período de crise enquanto *culto oficial*, mas é preciso desconfiar da *real* situação do catolicismo descrita nesses relatórios. A expressão mais popular do catolicismo era percebida pelo olhar das elites dirigentes e eclesiásticas como *indiferença religiosa da população*. Esse olhar era sempre depreciativo às suas manifestações heterodoxas populares, devocionais e festivas. Mesmo as irmandades religiosas, que eram significativamente expressivas desse catolicismo popular, estavam em situação igualmente difícil e decadente.

⁵ Um dos recursos utilizados eram as “loterias”, organizadas pela Igreja sob as vistas do poder público.

A hierarquia tinha o mesmo ponto de vista acerca da situação da Igreja. Para ela, o país vivia uma decadência a começar dos altos escalões do governo imperial, com seu *racionalismo mesclado de jansenismo*. No norte, a decadência acentuava e se agregava à ignorância religiosa, “deixando nas almas apenas uma crosta atávica de religiosidade exterior” (SILVA, 1922, p. 346). No entanto, um resto de verdadeiro catolicismo ainda sobrevivia em pessoas que nutriam respeito pela crença secular. A crítica repousava no diagnóstico da falta de sinceridade nos atos sacramentais e de convicções profundas dos sentidos da fé católica.

O jornal *O Ecclesiastico*, um *periódico dedicado aos interesses da religião* sob os auspícios do bispo D. Manoel Joaquim da Silveira (1851-1861), trazia notícias e artigos que retratavam o catolicismo na sua esfera oficial. Privilegiava a visão do clero no seu conteúdo teológico e institucional, reproduzia as correspondências oficiais e trazia pouca informação sobre o Maranhão e sua realidade religiosa.

O catolicismo sob os imperativos da romanização incumbiu-se de medidas práticas na igreja maranhense. O bispado de D. Antonio Candido de Alvarenga (1876 a 1899) marcou o aprofundamento da romanização no Maranhão. Foi o bispado mais longo (20 anos), até então, na história da diocese do Maranhão desde a sua criação em 1677. Para uma Igreja carente de bispos em boa parte de sua história, a regularidade e a permanência da liderança episcopal na diocese por um longo tempo fez significativa diferença.

A característica predominante do bispado maranhense foi a irregularidade até o processo de romanização no século XIX. Muitos bispos foram ausentes por nunca terem tomado posse ou por terem administrado a diocese por procuração. Outros ainda tiveram curta passagem na diocese pelo fato de serem transferidos para outras dioceses. O resultado foi o vazio da presença do bispo durante certos períodos. A partir de 1820, verificou-se a maior

permanência e longevidade dos bispos na província tendo em vista as relações do padroado e a nova conjuntura vivida pelo país e pela própria província.

Quadro 01
Lista Cronológica dos Bispos maranhenses

No.	Nomes	Anos	Observações
1	D. Frei Antonio de Santa Maria	1677	Não veio, nem mandou tomar posse
2	D. Gregório dos Anjos	1679-1689	Bispo de Malaca, transferido para 1º. bispo. + 11/05/1689
3	D. Frei Francisco de Lima	1690	Transferido para bispo de Pernambuco. Não veio à diocese.
4	D. Frei Thimotheo do Sacramento	1691-1700	Eleito de S. Thomé, transferido para 2º. bispo. Brigou com a junta da Corôa e retirou-se para Portugal, em Setubal.
5	D. Fr. José Delgarte	1717-1723	Cria-se o bispado do Pará, desmembrado do Maranhão. + 23/12/1724
6	D. Fr. Manoel da Cruz	1738	Cisterciense. Instalou o Cabido. Transf. Para Mariana
7	D. Fr. Francisco de Sto. Iago	1746-1752	Franciscano. + 18/12/1752
8	D. Fr. Antonio de S. José	1756-1767	Eremita de Sto. Agto. Transferido para arcebispo Bahia.
9	D. Jacintho Carlos da Silveira	1778	É o 1º. secular que governa o Bispado. Tomou posse por procurador. Nunca veio à diocese. Renunciou o cargo. + em Évora.
10	D. Frei José do Menino Jesus	1780	Carmelita descalço. 1º. brasileiro nato que ocupou a Sé Maranhense. Transferido para Viseu, não veio à diocese, que governou por procurador.
11	D. Frei Antonio de Padua e Bellas	1783-1790	Arrabido. Grande Bispo. Renunciou.
12	D. Joaquim Ferreira de Carvalho	1795-1801	Secular. + 26/04/1801
13	D. Luiz de Britto Homem	1802-1813	Secular. Bispo de Angola. + 10/12/1813
14	D. Frei Joaquim de N. Sa. De Nazareth	1820-1823	Renunciou ou foi transferido para Coimbra. Veio morrer no convento de Sto. Antonio desta diocese em 1852.
15	D. Marcos Antonio de Souza	1826-1842	Sec. Brasileiro. Foi o maior bispo da diocese, pois foi quem cuidou de sua organização 16 anos de Bispo. + 1842
16	D. Frei Carlos de S. José	1844-1850	Carmelita pernambucano. + 03/04/1850
17	D. Manoel Joaquim da Silveira	1851-1861	Sec. Fluminense. Trabalhou muito. Transferido para arcebispo da Bahia.
18	D. Frei Luiz da Conceição Saraiva	1861-1876	Benedictino, bahiano. 15 anos de Bispo. Faleceu na Bahia.
19	D. Antonio Candido de Alvarenga	1878-1898	Paulista. O que mais tempo foi bispo no Maranhão. 20 anos. Trabalhou muito, sofreu sempre. Transferido para S. Paulo. + 1903.
20	D. Luiz de Salles Pessoa	1899	Não foi sagrado; renunciou. Vive ainda.
21	D. Antonio Xisto Albano	1901-1905	Cearense. Construiu o Paço Episcopal. Transferido para Bethsaida.
22	D. Santino da Silva Coutinho	1906	Parahibano do Norte. Transferido para arcebispo do Pará, antes de ser sagrado bispo do Maranhão
23	D. Francisco de Paula e Silva	1907	Mineiro, Lazarista.

Originais do Livro de D. Francisco de Paula e Silva. **Apontamentos para a história eclesiástica do Maranhão.** 1922. Arquivo da Arquidiocese do Maranhão. Quadro elaborado pelo autor, São Paulo, 2004.

O período de D. Alvarenga foi, portanto, caracterizado por uma série de medidas que geraram mudanças na Igreja maranhense: a reorganização dos seminários, os reparos em prédios eclesiásticos, a preservação e a ampliação do patrimônio, a reforma moral e espiritual do clero, as visitas, a chegada de ordens religiosas e o reaparelhamento da burocracia administrativa.

Essas medidas visavam a conformação da Igreja aos moldes do Vaticano, a reafirmação do poder da Igreja ante os poderes da secularização e a tentativa de adequar a Igreja ao seu tempo. Os resultados foram a ampliação dos conflitos com os poderes públicos e com a maçonaria, além de, em algumas circunstâncias, a antipatia popular. Intelectuais, políticos, juizes, clero ilustrado, Irmandades, protestantes, maçonaria e jornais centraram críticas e oposições às ações de D. Alvarenga. A Igreja também foi tomada por rivalidades internas e pelo êxodo de sacerdotes (SILVA, 1922, p. 352). A face sangrenta desse conflito se deu no massacre de sacerdotes pelos índios em 1901.

A romanização significou a tentativa da Igreja recolocar-se no campo religioso em mutação, redefinindo sua posição e o seu papel. A aliança com as elites, congênere desde os tempos coloniais, não se deu de forma harmônica, ainda que se mantivesse. A Igreja precisou fazer valer a sua força política para impôr seus objetivos em meio a inúmeros conflitos. Algumas estratégias e ações foram usadas no período de D. Alvarenga.

A Burocracia

A organização da Igreja maranhense foi redefinida pelo “Regulamento para a Secretaria do Bispado e Camara Episcopal da Diocese de Sam Luiz do Maranhão”. A partir dele traçamos algumas linhas da sua organização através da burocracia interna e da composição geral das

paróquias e suas devoções. Essa reconstrução é importante para que se perceba o grau de organização desse catolicismo como um dos efeitos do processo de romanização. O reaparelhamento institucional foi um fator fundamental para a Igreja Católica neste período inicial de desamparo do Estado.

A fonte utilizada para analisar a burocracia do catolicismo traz uma longa descrição detalhada das funções e cargos a serem exercidos na diocese. Ela revela a racionalidade interna e a funcionalidade da estrutura cujas normas prescreviam rigorosa obediência. No documento pesquisado, não há nenhuma referência à data, mas certamente refere-se ao período da segunda metade do século XIX.

O regulamento refletia a necessidade de uma administração complexa e com volume significativo de documentos a serem despachados, bem como livros que serviam como registros. Também demonstrava a racionalidade burocrática na distribuição de tarefas e funções detalhadas e especificadas, e relacionava os tipos de documentos, como a emissão das provisões, diligências, cartas, ofícios, editais, devoções, convocações, licenças, mandados, traduções do latim de documentos de Roma, autos, cartas de comissão de segredos, alvarás.

Os documentos resumiam as ações oficiais dos bispo. A secretaria era um cargo de confiança extrema, exigia discrição e fidelidade ao bispo. O catolicismo maranhense, que sempre foi carente da presença do bispo, nessa nova conjuntura contou com essa presença de forma sofisticada e complexa, obedecendo ao imperativo da organização.

Vários tipos de livros relacionados deveriam ser abertos sob a responsabilidade do secretário. Demonstravam a amplitude da administração eclesiástica, bem como sua relativa autonomia de governar o cotidiano religioso e civil das pessoas. Além dos discriminados na relação, o regulamento deixava ainda em aberto a necessidade de novos livros: Registro das Cartas de Curas e Capelães e encomendas de Igrejas, Registro das Colações e Confirmações,

Termos “dos que se quiserem opor a alguma Igreja de Concurso e para fazer os assentos dos que saíram aprovados, ou reprovados, que serão assinados pelos examinadores”, Matrícula das Ordens, Dotes das Capelas e Igrejas, Termos de Sujeição, Registro dos Confessados de mandado do Provisor, Registro de todos os culpados em visitação, Termos das fianças ou cauções, Aprovados para as Ordens, Especial da Correspondência oficial e autoridades civis e eclesiásticas, Especial para lançar-se os Casamentos de Consciência e de *cultus disparitas*.

Por fim, dois mapas deveriam ser elaborados. O primeiro deveria conter os nomes das freguesias, suas invocações, data da lei de criação, carta de apresentação e colação dos párocos. O segundo serviria para a estatística dos batizados, dos casamentos e dos óbitos, “com especificação das idades, estados, naturalidades, molestias, condições e sexos”.⁶

O setor do *Pessoal* compunha-se de um secretário do Bispado e da Câmara Episcopal que também exercia o ofício de escrivão. O secretário tinha múltiplas funções, como as de fiscal, tesoureiro, escrivão e contratador. De sua função era exigida a transparência no registro e apropriação das rendas dos custos dos serviços. A descrição de suas funções conta com 37 parágrafos. Os demais capítulos se sucedem, descrevendo as funções de cada cargo.

Havia um escrivão ajudante e dois ou mais amanuenses. O *fiel* era responsável por abrir e fechar a repartição e registrar os despachos diários. Um servente, um chanceler ou guarda selo, um Depositário e Tesoureiro do Juízo completavam o conjunto dos funcionários. O capítulo nono trazia a Ordem dos Trabalhos, contendo informações acerca do expediente, dos horários e dos dias de funcionamento da secretaria. Por fim, a descrição das atividades do Cartório.

⁶ Este rigor da burocracia foi em certa medida levado adiante deixando registros documentais significativos para se estudar o catolicismo no Maranhão.

As Visitações

As *visitações* se constituíram numa importante estratégia da hierarquia da Igreja. As fontes registraram uma visita realizada no ano de 1857 e outras na gestão de D. Alvarenga, que visitou “a diocese de dois em dois annos, isto é, num anno sahia em Visita, no outro não. A primeira Visita parece ter sido pelo anno de 1882. De 1881 a 1888, fez quatro Visitas grandes à Diocese” (SILVA, 1922, p. 356). Podemos imaginar o esforço, o empreendimento e a repercussão de uma visita do Bispo nos rincões da imensa vastidão da diocese que incluía as províncias do Maranhão e do Piauí.

Em 1884, D. Alvarenga percorreu as freguesias e as paróquias do Piauí entre os meses de julho e dezembro. Esteve em 12 localidades, realizando atos eclesiásticos, como as dispensas de impedimentos de consangüinidade para pessoas concubinadas e afinidades ilícitas, e a absolvição de incestos para concubinados. A situação da maioria dos matrimônios no Maranhão do final do século XIX era transgressora das regras da Igreja. Uma das faces da romanização por meio das visitas foi a normatização dessas relações aos padrões da Igreja.

Em cada local, à chegada do Bispo e da comitiva de representantes eclesiásticos, ocorria a entrada solene na matriz onde eram, então, pronunciadas as *instruções* sobre a visita. Os atos formais da Igreja incluíam crismas, dispensas, despachos, batismos, ditas, casamentos, instruções, portarias, provisões, procurações, atestados, bênçãos de cemitérios. O controle das relações sociais e a afirmação do carisma da instituição eram propósitos paralelos aos atos eclesiásticos instrumentalizados pelo aparato burocrático da Igreja. A Igreja também marcava sua presença política junto às lideranças locais, remarcava os limites das freguesias e influenciava nos seus rumos. De Parnahyba a São José dos Matões, a Igreja realizou centenas de atos eclesiásticos, demonstrando a eficiência dos seus serviços pastorais.

Tabela 01
Visitação em 1884

Atos	Números
Crismas	33.364
Dispensas Matrimoniais	566
Despachos	6
Batismos (párulos e adultos)	2.394
Ditas	12
Casamentos	511
Instruções	82
Portarias	2
Provisões	1
Procurações	1
Atestados	2

Tabela elaborada pelo autor , São Paulo, 2004.

As visitas disciplinavam os vigários faltosos e melhoravam as condições de culto das igrejas com seus paramentos e instrumentos sagrados. Em Parnahyba, D. Alvarenga discorreu contra a maçonaria, causando reações dos seus representantes locais. A diocese tinha a extensão de 1.166 Km para uma área de 694.442 Km² e uma população de 750.000 habitantes (SILVA, 1922, p. 359). Em 1878, a diocese compreendia 85 freguesias, sendo 56 no Maranhão e 29 no Piauí; e 30 comarcas eclesiásticas, sendo 17 no Maranhão e 13 no Piauí. Para cuidar de toda a diocese havia 99 sacerdotes, sendo 94 seculares e 5 regulares.

A extensão da diocese, o número de habitantes, as dificuldades de deslocamento, a carência de sacerdotes, os problemas políticos locais e as deficiências do culto tornavam as visitas uma cruzada insuficiente, apesar de todo o esforço da hierarquia, para amoldar os fiéis ao padrão de Roma.

Os Seminários e a Biblioteca do Bispo

Os seminários foram alvo de especial atenção por parte do bispado maranhense. Eles faziam parte do projeto educacional do governo imperial que estabeleceu os proventos e os

subsídios para o seu funcionamento em meados do século XIX (1853). Por sua vez, a hierarquia via os seminários como estratégia fundamental para a formação de um clero instruído e piedoso, a fim de conciliar intelectualidade e virtude. As escolas teológicas integravam o processo de reforma moral e de formação teológica de sacerdotes, tendo o objetivo de promover mudanças na religiosidade dos fiéis. Surgiram conflitos políticos e econômicos, ante as ameaças de intervenção por parte do governo.

O seminário no Maranhão ganhou impulso no bispado de D. Marcos Antonio de Souza (1824-1842). Em 1805, no bispado do ilustrado D. Joaquim Ferreira de Carvalho, sua fundação contribuiu para a efervescência cultural de São Luis (CABRAL, 1992, p. 90-91). No período de D. Alvarenga, havia dois seminários: um para o curso de Humanidades, que funcionava no antigo convento dos Mercedários e outro para o curso de Ciências Eclesiásticas, que funcionava no antigo convento dos Franciscanos de Santo Antônio. Estudavam 42 alunos no curso de Teologia e 210 no seminário menor, mas estes números foram diminuindo por causa das dificuldades econômicas de manutenção e da falta de vocações.

D. Alvarenga procurou aprofundar as reformas nos seminários. Não somente os reparos do patrimônio físico, mas também as relativas à disciplina e ao ensino. Uma disciplina mais severa foi imposta aos alunos com, inclusive, castigos corporais. O bispo também defendeu os direitos da Diocese contra as intervenções do Governo por meio do decreto imperial de 1877, que tirava a direção dos seminários das mãos da Igreja para o Governo administrar, nomear professores e interferir no currículo. Por trás desses conflitos estavam os interesses do governo e de comerciantes locais pelos prédios da Igreja. A intervenção de D. Alvarenga – e de outros bispos – junto ao ministro imperial resultou na preservação do patrimônio nas mãos da Igreja e o recuo do governo em intervir nos seminários.

No “mappa do pessoal official e domestico do Sem. Episcopal de Sto. Antonio e alumnos matriculados nas respectivas aulas”, foram arroladas as disciplinas do curso básico e do curso de Teologia, além dos cargos dirigentes, dos professores e dos salários de cada um. O curso básico compreendia as disciplinas de latim, duas de francês, retórica, geografia e filosofia. O curso de Teologia era composto das disciplinas de História Sagrada Eclesiástica, Teologia Dogmática, Teologia Moral, Instruções Canônicas, Liturgia e Cantochoão.

O programa de História Eclesiástica dividia os períodos da história da Igreja nos quatro anos do curso, que tinha o marco da Reforma Protestante no século XVI como uma das divisões. O primeiro ia desde Jesus Cristo até Constantino (ano 312), o segundo de Constantino até Carlos Magno (ano 771), o terceiro de Carlos Magno até o princípio da Reforma (ano 1517), e o quarto “desde a reforma protestante até os nossos dias”. Os alunos provinham das famílias abastadas da diocese, como foi o caso de Dorotheo Dias de Freitas, oriundo de importante família de Oeiras no Piauí. Mas havia também petições de candidatos mais pobres para a gratuidade de seus custos. O rendimento das mensalidades era insuficiente e o governo arcava com parte dos custos da manutenção, principalmente os salários dos professores.

Em 1897, a Igreja entregou, por meio de contrato, a direção do seminário para quatro padres, diante das dificuldades de manutenção. Mais tarde, o bispo Xisto Albano (1901-1905) entregou a direção aos padres lazaristas. O “Regulamento do curso de Preparatorios do Seminario de S. Antonio” (3/4/1897) trazia como finalidade do curso a instrução da “mocidade nas materias exigidas para a matrícula nos cursos de ensino superior, e educal-a segundo os sãos princípios da religião Catholica”. Algumas mudanças tinham como alvo adequar o seminário aos tempos de dificuldades e às novas demandas. Os alunos deveriam cumprir alguns requisitos como idade mínima de 7 anos, certidão de batismo e atestado de vacina, responsável na capital e possuir livros e enxoval completo.

O seminário contava com um significativo acervo de livros que serviram como fontes de pesquisa e leitura. No dia 6 de março de 1883 foi realizado o inventário dos móveis e dos objetos “pertencentes à fábrica da Catedral e da Mitra”. Este levantamento durou anos e, certamente, teve interrupções. Em 11 de setembro de 1911, Vicente Ferreira Maia, o “encarregado da direção temporal da Matriz de Nossa Senhora da Luz e do Cemitério paroquial”, registrou a lista de livros do bispado do Maranhão dentre outros objetos arrolados. Esse acervo mostra a dimensão dos autores e das idéias apropriadas pelo catolicismo maranhense. Esse conjunto certamente influenciou a visão do bispado e, ao mesmo tempo, os alunos do seminário diocesano em funcionamento em São Luis que utilizaram a biblioteca.

Analisar a *biblioteca do bispo* torna-se um importante passo para se perceber algo das concepções de mundo e os valores que nutriam o catolicismo maranhense. O tratamento acerca do protestantismo também representa um dado importante tendo em vista o arsenal intelectual à disposição para combatê-lo. Esse *arsenal* se voltou também para movimentos contemporâneos e inimigos do cristianismo católico como o liberalismo e a maçonaria. Mais do que apontar estas idéias, a maneira como foram lidas, apreendidas e transmitidas, demonstra o processo de apropriação que se deu. Começaremos pela composição e distribuição dos livros para depois discutirmos alguns dos seus autores e suas idéias.

Tabela 02
Distribuição e Composição das Línguas das obras

Língua	Números	Porcentagem
Em francês	423	67,68%
Em latim	132	21,12%
Em Português	70	11,2%
Total	625	100%

“Vicente Ferreira Maia – Encarregado da direção temporal da Matriz de Nossa Senhora da Luz, e Cimiterio paroquial”. Maranhão, 11 de setembro de 1911. Tabela elaborada pelo autor, São Paulo, 2004.

As obras em francês representavam a maioria das presentes na biblioteca, e eram voltadas para a história eclesiástica, a teologia dogmática, a economia política, a apologética,

além de dicionários. A influência da França não se dava somente no número de exemplares na biblioteca. Estava na força cultural sobre as elites brasileiras sediadas nas capitais, que primavam por absorver e imitar as modas e as tendências francesas. São Luis, autodenominada *Atenas brasileira* pelas suas elites, reproduzia o fato de ter sido fundada por franceses e respirava o ar da ilustração inspirada por Paris.

As obras em latim eram, na sua maioria, documentos jurídicos, cânones, obras de teologia dogmática e breviários. As obras em português traziam textos traduzidos do francês, pareceres do senado e do parlamento, memórias do Maranhão, obras de teologia e apologética, anais de exposições internacionais, dicionários, manuais e devocionais.

Do conjunto de 625 obras, 54 eram dicionários, na maioria quase absoluta escritos em francês. Obras sobre economia política, como os fisiocratas e economia financeira totalizavam 15 exemplares de diversos autores. As obras que se referiam ao protestantismo, englobando títulos sobre Lutero, Calvino, Henrique VIII e a Reforma, totalizavam 14 exemplares. O protestantismo também foi abordado nas obras de cunho apologético e nas chamadas *heresias*.

Tabela 03
Conteúdos dos Livros

Categorias	Títulos	%	Teologia	Títulos	%
Teologia	91	41,17	Apologética	35	38,46
História	38	17,19	Dogmática	26	28,57
Filosofia	20	9,04	Devocional	20	21,97
Biografias	20	9,04	Liturgia	06	6,59
Direito	17	7,69	Bíblia	04	4,39
Economia	11	4,97			
Outros	09	4,07			
Educação	07	3,16			
Política	06	2,71			
Gramática	02	0,9			
Total	221	100	Total	91	100

Tabela elaborada pelo autor, São Paulo, 2004.

A gradação dos índices indica o maior peso dos temas no total das obras. Nas categorias indicadas havia o predomínio natural das obras de Teologia. Sob esse tema incluímos as obras

cujo conteúdo discorriam sobre a Dogmática, a Bíblia, a vida devocional, a apologética e a liturgia. No entanto, a Teologia dominava o teor das demais obras históricas e filosóficas, sempre comprometidas com o tom dogmático e apologético em favor da Igreja.

Depois da Teologia, o maior número de obras relacionadas foram de História, sobretudo História da Igreja. As obras de Filosofia e as Biografias compunham o terceiro maior número de títulos. As obras de Direito referiam-se, na sua maioria, ao direito eclesiástico e trazia títulos que falavam sobre as relações da Igreja com o Estado. As obras no campo da Economia traziam conteúdos relacionados à economia política, aos chamados fisiocratas e a práticas comerciais. As demais categorias – Educação, Política e Língua – totalizavam juntas 15 títulos diferentes. Na categoria *Outros* incluímos obras sobre arte e sobre cidades.

Quadro 02
Autores e Número de Exemplares

Autores	Número
Rohrbacher	29
L. Veillot	26
Crétineau	19
Dupanloup	18
Bonix	15
Montalembert	11
Hudim	09
Ventura, A. Nicolas, B. Gerando, C. Bailly	08
P. Felix, Dollinger, F. Bastial	07
Lacordaire, Carriere, Bouvier, Revignam	06
Chassay, Bergier	05
Philipps, Gaume, Perrone, Lamennais	04

Quadro elaborado pelo autor. São Paulo, 2004.

A lista trazia nomes de autores expoentes do catolicismo francês que produziram obras de cunho teológico, histórico e apologético no contexto do Galicanismo 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 Lamennais, Lacordaire e Montalembert, jornalistas como Louis Veuillot e Crétineau 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.

Destacamos alguns autores dentre os mais presentes na listagem. O primeiro, René François Rohrbacher (1789-1856), foi historiador eclesiástico e sua principal obra estava presente na listagem, *Histoire Universelle de l'Église Catholique*, escrita em Nancy, em 1842-1849, em sua primeira edição e em Paris, em 1849-1853, na sua segunda edição. Rohrbacher escreveu “desde um ponto de vista apologético” contra o Galicismo na Igreja francesa. O segundo, Louis Veuillot (1813-1883), foi jornalista e escritor, de linha conservadora e favorável à Igreja Católica. Combateu o livre pensamento e o mundo liberal, que reconciliavam a religião com idéias modernas.

Jacques Crétineau-Joly (1803-1875) foi jornalista e historiador, e se destacou na polêmica contra o liberalismo durante o reinado do Duque de Orléans. Felix-Antoine-Philibert Dupanloup (1802-1878) foi bispo de Orléans, e inaugurou, com Comte de Montalembert e Ravignan, a longa luta pela liberdade da educação. Atuou junto com Montalembert no Comitê para a defesa da Liberdade Religiosa. Comte de Montalembert (1810-1870) era inglês. Para ele, *a religião era a mãe da liberdade* e a Igreja poderia estar em perfeita harmonia com as liberdades religiosas e com o estado fundado nesta liberdade.

Gioachino Ventura di Raulica (1792-1861) era italiano, pertencente à ordem dos jesuítas, destacou-se como orador, patriota, filósofo. Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890) foi historiador e teólogo. Jean-Baptiste-Henri Dominique Lacordaire (1802-1861) foi um orador e militante da liberdade religiosa e de imprensa. Entendia que estes eram direitos e não

concessões do povo, e renunciou a toda proteção e assistência do Estado. Seu ensino religioso, no entanto, era fortemente ultramontano.

Félicité Robert de Lamennais (1782-1854) fundou junto com seu irmão a Congregação de São Pedro. Lamennais foi condenado por Roma por causa de suas idéias. Escreveu a obra apologética *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, na qual atacou o indiferentismo religioso dos que rejeitavam a revelação. Para ele, a razão individual não seria base para a certeza, mas para a autoridade. Foi contrário ao Galicanismo e ao liberalismo.

3. O Confronto

Uma das estratégias do catolicismo foi expandir as fronteiras missionárias para os territórios indígenas. O incidente narrado pelos originais do livro de D. Francisco de Paula e Silva, *Apontamentos para a história eclesiástica do Maranhão*, de 1922, demonstrou o confronto que o catolicismo teve na realização de sua missão cristianizadora aos indígenas no Maranhão. Ao mesmo tempo, demonstrou a resistência indígena ante o avanço da *civilização*, em sua senda dominadora. O conflito reuniu elementos religiosos, culturais e econômicos, como outros conflitos religiosos no mesmo período em outros estados. O morticínio de Alto Alegre teve contornos de uma vingança cultural. Depois de séculos de ocupação branca nas terras do norte, a *civilização* ainda não havia concluído sua tarefa civilizadora.

O incidente não é desconhecido pois representou um acontecimento significativo para a história religiosa maranhense. Ele se enquadrava no conjunto de transformações que o campo religioso brasileiro passou no início do século XX. As interfaces das visões da missão e do massacre por parte dos católicos, dos protestantes e dos índios formam um conjunto de perspectivas necessárias para reconstruir as leituras sobre o massacre.

O massacre de Alto Alegre foi o assassinato de sacerdotes capuchinhos por um grupo de índios da região no ano de 1901. O relato principal que utilizamos como fonte foi escrito na perspectiva da Igreja Católica. No entanto, pode-se perceber as nuances do acontecimento nos desdobramentos presentes na narrativa. Na sua perspectiva, o incidente foi um morticínio contra pessoas inocentes e bem intencionadas que serviam aos silvícolas no propósito de cristianizá-los. Na perspectiva dos indígenas, a ação violenta pode ser explicada como sendo uma vingança cultural e uma restituição das terras e das crianças apropriadas pela missão dos religiosos. Na visão protestante, tratava-se de uma ameaça a mais para a pregação evangélica.

O pano de fundo do conflito não foi de todo religioso, mas econômico, envolvendo as terras indígenas, cedidas pelo governo à missão capuchinha, bem como o comércio que passou a ser feito com a produção de milho, feijão, cana-de-açúcar e algodão. A região do conflito era reconhecidamente perigosa, conforme o relato de Paula Ribeiro (FARIA, 2001). O massacre de 1901, não tinha sido o primeiro na região, tendo havido um anterior, em 1814, por questões relativas ao processo de povoamento da região (FARIA, 2001, p. 43).

A missão dos capuchinhos também fazia parte da reação católica nos tempos republicanos, e extensão do processo de romanização da Igreja no Brasil. Expandir as fronteiras de atuação das missões significava ampliar a presença da Igreja, reproduzindo sua hegemonia e força diante de ameaças vindas também das seitas protestantes. O alargamento das fronteiras interessava também ao Estado e aos latifundiários que viam oportunidades de aumento da produção da lavoura. Para a Igreja, os índios *selvagens* eram *infiéis* e compunham a população de “acatólicos” da diocese junto com os *hereses* protestantes (SILVA, 1922, p. 359). O presbiteriano Belmiro de Araujo descreveu que a missão dos capuchinhos em Barra do Corda era fundar um convento, catequizar os índios, batizá-los e confessá-los (O ESTANDARTE, 01 de junho de 1895).

A cidade havia sido palco de perseguições religiosas a um protestante de nome Baptista, e nela havia “um núcleo de crentes que adoram a Deus em espírito e em verdade”. João Baptista foi missionário leigo, ligado inicialmente à Igreja Presbiteriana, mas que fundou um núcleo religioso evangélico independente. Seu trabalho religioso sofreu perseguições, como a queima de bíblias. A ida de capuchinhos para Barra do Corda parecia a Belmiro Araujo uma ameaça a mais para o protestantismo na região (O ESTANDARTE, 12 de outubro de 1895).

A missão dos capuchinhos em Barra do Corda teve início em 1870 com Frei José Maria Loro, que fundou a colônia dos “Dois Braços”. Apesar da aceitação dos *selvagens*, a colônia paralisou as atividades devido a dificuldades e à morte do frei. Outro missionário, frei Antonio de Reschio, fez nova tentativa, mas não foi bem sucedido. Ele foi chamado pelos superiores a ocupar cargos mais importantes dentro da Ordem. Somente em 1895, o Frei Carlos de S. Martinho reconstruiu a obra iniciada pelo frei José de Loro. Junto com ele, foram outros vigários, que moraram em Barra do Corda, com o propósito de catequizar os índios. Frei Carlos, no entanto, compreendia que isso seria impossível sem estabelecer uma redução e uma colônia.

O lugar escolhido ficava mais perto de aldeias indígenas com tradição de revoltas e violência, a 80 quilômetros da cidade de Barra do Corda. A cidade fazia fronteira com uma região ainda inexplorada economicamente. A conquista desta região representava o controle de terras férteis irrigadas com rios. As terras foram cedidas pelo governo estadual, nas proximidades das aldeias indígenas de “Cannabrava”, “Coco”, “Genipapo”, “Manú”, habitadas pelos índios da tribo Guajajaras, e outras aldeias, habitadas pelos “Gaviões”.

Para cada lado da casa da missão que seria construída, as dimensões da terra cedida eram de uma légua. Além dessa concessão, a administração das rendas era livre para as missões, com a condição de revertê-las para a educação dos filhos dos índios. A região foi

descrita como sendo de floresta quase virgem e de grande fertilidade, pois “com o braço do europeu inteligente estava destinad[a] a ser um centro agrícola de grande importância para o Estado”. As intenções, portanto, não eram somente a catequese e a civilização dos índios, mas expandir uma fronteira agrícola para o estado. A distinção do “braço europeu inteligente” tinha como referência a imigração européia em outras partes do país e a superioridade dessa mão-de-obra sobre a brasileira.

A inauguração da colônia se deu em 1º. de junho de 1896, tendo sido chamada de “Colônia de S. José da Providência do Alto Alegre”. O desenvolvimento da colônia foi imediato nos anos seguintes, conforme o relato oficial. A utilização da mão-de-obra dos próprios sacerdotes favoreceu a sua expansão e a fertilidade das terras produziu culturas importantes para o comércio interno, como a cana-de-açúcar, o milho, o arroz e o algodão.

Dessa forma, a colônia tornou-se auto-suficiente quanto ao seu próprio sustento e, por certo, contava com um excedente que era comercializado. Frei Carlos fundou um instituto para a educação dos meninos indígenas em Barra do Corda e procurou fundar outro, para a educação das meninas no local da colônia no interior. O diagnóstico do relato oficial foi o de que teria sido mais fácil fundar a escola feminina também na cidade, embora menos produtivo quanto aos seus resultados.

A persistência de Frei Carlos fez com que ele buscasse da Itália seis irmãs capuchinhas que, junto com mais uma brasileira, tomaram posse solene do Instituto de Alto Alegre em 30 de junho de 1899. O transcorrer da colônia indicava um progresso alvissareiro pela avaliação de nosso narrador. A *senda da civilização* levada a efeito pela missão católica haveria de produzir os frutos benéficos para os silvícolas.

O massacre aconteceu dois anos depois da chegada das irmãs italianas e da abertura do instituto para as meninas índias. A separação das crianças dos pais e do convívio da aldeia pode

ter sido um fator determinante para a ação dos índios. Junto com este fator, causou-lhes revolta a apropriação das suas terras e o enriquecimento dos padres pelas lavouras produtivas. O relato não informa se os indígenas tinham participação no plantio e nos lucros do comércio dos produtos. Esta conjuntura criou as condições para que a revolta se fizesse contra os *invasores* não somente das terras mas também da cultura e dos costumes.

A quimera de uma civilização cristã no interior do estado e a expansão econômica da lavoura, esvaeceu-se com o morticínio no dia 13 de março de 1901.

Mas foi tudo isso como um sonho! A 13 de março de 1901, aos gritos selvagens de morte aos cristãos! Foram barbaramente assassinados frades, freiras, orphãos, orphãs e todos os cristãos de Alto Alegre. Os barbaros, na embriaguez do seu horroroso triumpho, dansavam em torno das fogueiras das casas saqueadas. A igreja foi sacrilegamente profanada; os ornamentos e vasos sagrados, roubados; os armazens saqueados, os moveis inutilizados. Algumas horas de vandalismo estúpido tinham bastado para amontoar ruinas, lá onde, por annos florescia a prosperidade! (SILVA, 1922).

O mistério da providência não permitiu que se compreendesse a morte de seis freiras, três frades e um irmão coadjutor quando uma comissão visitou o local em julho de 1907:

18 de julho, 4 horas da tarde. Alto Alegre. Estamos aqui no meio destas ruinas que abrigaram tantas esperanças! Só nos dias das grandes revelações se desvendará este mysterio da Providencia. Uma cathechese tão bem situada, que começou com tão bellas proporções, desapareceu de repente, a 13 de março de 1901, com o tragico e covarde morticinio de 6 freiras, 3 frades, um irmão coadjutor e a desstruição de tudo? Porque?... Porque?... aqui estamos de passagem e em romaria (SILVA, 1922).

Os registros guardaram somente os nomes das vítimas eclesiásticas, como mártires da causa cristã. Foram eles os italianos e sacerdotes Frei Rinaldo de Paula, Frei Macharias de Melgno, Frei Victor de Bergamo e o coadjutor Frei Salvador de Abreiro. As mulheres italianas mortas foram as irmãs Elionor de Sto. Antonio, Maria Natalina, Euphemia de S. João Baptista, Benedita de S. Luiz, Ignez de S. Carlos, Maria de S. Lourenço e a brasileira de nome Anna Maria. Os órfãos, as órfãs e os *cristãos* não foram nomeados. A comissão que visitou o local do massacre em 1907 descreveu o cenário e as impressões sentidas no dia 19, às 8 horas da manhã.

O local não havia sido alterado desde o acontecimento trágico embora a população tivesse se apropriado dos restos de utensílios deixados na colônia.

A reação do governo depois de um clamor da população foi a de prender, matar e enforcar alguns índios acusados de participarem do massacre. Abriu um processo para apurar as causas e os responsáveis pelo morticínio, mas “... o mysterio ficou ainda ate hoje a cobrir, com seu veu impenetravel, os nomes dos verdadeiros culpados e os motivos de tão barbara carnificina. Não iremos reproduzir as conjecturas que foram feitas ...” (SILVA, 1922). O frei capuchinho Bartholomeu de Monza escreveu o livro *Massacro de Alto Alegre – Note storique*, em Milano no ano de 1908, onde descreveu com detalhes o acontecimento.

4. As Devoções Populares

Os efeitos da proclamação da República na Igreja Católica no Maranhão foram sentidos de imediato. O corte de subsídios do Governo, juntamente com a abolição dos escravos, dissolveu o Cabido, fez decair o seminário e reduzir o clero. Em 1878, a Ordem dos Mercedários, sob a direção do carmelita Frei Caetano de Santa Rita Serejo, detinha um “montante a mais de 400 escravos, terra e olarias” (SILVA, 1922, p. 317). A hierarquia não recebeu a proclamação com surpresa, mas seu advento encontrou-a despreparada.

A proclamação coincidiu também com o desgaste da figura de D. Alvarenga e o declínio de sua influência. A longevidade, a austeridade, as reformas, as visitas, a burocracia e os conflitos caracterizaram um bispado controvertido e até impopular. No entanto, garantiu a hierarquia na reafirmação de seu lugar no campo religioso, manteve a aliança com as elites, normatizou relações sociais, impôs-se às Confrarias e às Irmandades religiosas e preservou o

patrimônio eclesiástico. Mas não se pode dizer que a hierarquia conseguiu formatar as manifestações religiosas aos padrões romanos estritos.

A reação da hierarquia foi demonstrar sua insatisfação com as novidades da República: a separação do Estado, o casamento civil, o divórcio, o ensino laico e a secularização. Os temores e os conflitos quanto à perda de patrimônios deram lugar à condescendência por parte do governo provincial que garantiu as propriedades da Igreja, herdadas do Império (SILVA, 1922, p. 280).

Embora a linhagem dos bispos, não representasse a totalidade da história do catolicismo maranhense, ela significa uma importante fonte de análise. As práticas religiosas estiveram sujeitas a reelaborações por parte das camadas populares, sem o controle direto da hierarquia eclesiástica, esta ausente e carente de sacerdotes. As ordens religiosas, as confrarias e as irmandades tomaram a fronteira da catolicização da região por meio da catequese, das devoções e do assistencialismo.

A ação dos Jesuítas, durante o período colonial, gerou conflitos com os interesses da coroa e dos comerciantes locais, tendo como resultado a expulsão da ordem. No processo de urbanização, sobretudo na capital, São Luis, o surgimento das irmandades religiosas como expressão dos interesses dos setores sociais, constituiu outra manifestação significativa deste catolicismo.

A romanização também se deu na definição e no controle dos espaços das devoções populares, sujeitas ao rigor das concessões dadas pela Igreja. A ereção de capelas, a construção de templos e a demarcação dos limites das novas freguesias passavam pela aprovação da burocracia eclesiástica. Existiram, no período entre 1772 e 1898, 41 “autos de ereção de capelas” na diocese maranhense, contendo oratórios particulares e públicos, igrejas e templos, licenças e provisões para construção e reconstrução de capelas, celebração de missas, bênçãos

em oratórios particulares e públicos. O número e a difusão destes espaços, no entanto, não estava de todo sob o controle direto da Igreja.

A religiosidade constituída no Maranhão, no século XIX, tinha fortes componentes populares ao manifestar-se na forma de missas, rezas, festas e novenas. Os testamentos da época apontavam para o medo da morte e a incerteza da salvação como elementos de crença desta religiosidade (PEREIRA, 2001, p. 49). A preocupação com a salvação da alma depois da morte foi um importante elemento explorado pela prédica protestante. Esta trouxe para a mentalidade tradicional e popular do religioso outra racionalidade ou outra possibilidade simbólica. Tal mentalidade era marcada pela expiação das faltas pelos sacramentos e penitências.

As Ordens Religiosas integravam o conjunto das manifestações religiosas oficiais do catolicismo. Elas foram importantes por representarem o catolicismo mais europeizado e contavam com certa autonomia, no gerenciamento de suas obras religiosas, mas dando apoio ao bispado em fazer valer *as leis da Igreja*. Eram Capuchinhos Lombardos, Carmelitas, Mercedários, Franciscanos, Lazaristas, Barnabitas e Maristas juntamente com as ordens femininas de Santa Dorothéa, Sant'Anna e Santa Catharina, responsáveis por hospitais, conventos, escolas e outras obras assistenciais.

As Confrarias, as Ordens Terceiras e as Irmandades eram vistas com desconfiança pela hierarquia. Representavam formas de sociabilidade dos setores baixos e médios da sociedade, inclusive de negros escravos, que se uniam para promover devoções religiosas. Guardavam dias, realizavam procissões, romarias e festas, mas não se ajustavam à ortodoxia oficial. O final do século XIX marcou o declínio dessas organizações que funcionavam como espaços de sociabilidades em torno do sagrado para suprir necessidades materiais e culturais.

O catolicismo maranhense contava com 56 paróquias, com 30 invocações masculinas e 26 femininas, em 1890. Somente uma, não tinha referência a gênero, a de Santa Cruz. Os nomes mais populares eram os de Nossa Senhora da Conceição, São José, S. João Batista, S. Bento e Nossa Senhora de Nazareth. A devoção a Maria tornou-se uma das devoções mais populares.

No Brasil, essa devoção ganhou impulso a partir do final do século XVIII, com o crescimento do número de capelas erguidas com o seu nome, sempre adjetivado com algum atributo divino. O surgimento da imagem da Virgem Aparecida no interior de São Paulo deu força e ao mesmo tempo foi o reflexo desse aumento de devoção. O catolicismo devocional no Brasil construía suas próprias formas de relacionamento com o sagrado. Essas representações estavam sempre ligadas a outras questões sociais.

No Maranhão, o catolicismo acompanhou essas mudanças, não sem contar com certas peculiaridades, sobretudo a ingerência dos cultos de origem africana na cultura e na religiosidade popular. Havia 22 invocações das paróquias relativas a Maria e a Nossa Senhora, seguidas de outras cinco mulheres: S. Helena, Sant'Anna, S. Rita, S. Thereza e S. Filomena. As qualificações atribuídas a Maria demonstravam as representações deste catolicismo marcadamente mais feminino. A designação de *Nossa Senhora* aponta para uma relação coletiva e afetiva com a mãe do salvador.

O papel de mãe (da Conceição), a identificação com o sofrimento (das Dores), o lugar na economia da salvação como intercessora (da Graça), sua divindade (da Luz) e triunfalismo (da Victoria), a pureza e a piedade (do Rosário, da Piedade e da Lapa) eram representações construídas em torno da figura de Maria. Essas representações eram oriundas, em sua maior parte, das narrativas dos evangelhos das escrituras, provavelmente mais conhecidas por suas histórias por parte dos devotos. Mas também advinham da tradição e do ensino dos sacerdotes.

No entanto, o número de invocações a santos era mais diversificado que a santas. Maria predominava sobre as outras cinco referências femininas. São José, São João Batista e São Bento contavam com um número maior de invocações, mas nenhum deles se distanciava dos outros. Ao todo eram dezoito nomes de santos para apenas seis de santas.

Quadro 03
Demonstrativo das Invocações na Diocese do Maranhão

Invocações Femininas		Invocações Masculinas		Invocações mais Populares	
N. S. da Victoria	02	S. João Batista	04	Nossa Senhora	21
N. S. da Conceição	09	S. Joaquim	01	N. S. da Conceição	09
N. S. da Luz	01	S. José	05	S. José	05
S. Helena	01	S. Mathias	01	S. João Batista	04
S. Maria	01	S. Antonio	01	S. Bento	04
N. S. da Graça	01	S. Francisco Xavier	02	N. S. de Nazareth	03
N. S. de Nazareth	03	S. Pedro de Alcantara	02	N. S. da Victoria	02
Sant' Anna	01	S. Ignácio	01	S. Fsc. Xavier	02
N. S. das Dores	01	S. Bento	04	S. Pedro de Alcantara	02
N. S. do Rosario	01	S. Vicente Ferrer	01	S. Sebastião	02
N. S. da Lapa	01	S. Luiz de Gonzaga	01	Maria	01
N. S. da Piedade	01	S. Bernardo	01	Santa Cruz	01
Santa Rita	01	S. Sebastião	02		
Santa Thereza	01	S. Miguel	01		
Santa Filomena	01	S. Benedicto	01		
		S. Francisco de Assis	01		
		S. Felix	01		
		Senhor do Bom-Fim	01		
	26		30		56

“Relação das Paróquias deste Estado do Maranhão canonicamente instituídas e existentes em 31 de dezembro de 1890”. Secretaria do Bispado de S. Luiz do Maranhão 7 de março de 1890.

Quadro elaborado pelo autor, São Paulo, 2004.

Nos documentos eclesiásticos, mesmo após a proclamação da República, os limites geográficos eram identificados às paróquias. A ilha de São Luis tinha ao todo sete paróquias, sendo quatro na cidade de São Luis, capital, e três no município de Paço do Lumiar. Em 1910, o município de Paço do Lumiar dividia a ilha com a capital São Luis e contava com duas paróquias, a de Nossa Senhora da Luz e a de São José dos Índios. As paróquias tinham ao todo treze capelas ou templos distribuídos nos seus povoados, além de contar com cemitérios. A ocupação da Igreja Católica se dava através da demarcação de áreas para as capelas e os

cemitérios. Esses espaços eram instrumentalizados, objetivando a catequese e a assistência religiosa à população.

Não havia sacerdotes presentes ou residentes nas duas paróquias, estando os serviços e a assistência religiosa aos cuidados dos missionários capuchinhos lombardos que residiam no convento de Nossa Senhora do Carmo na capital. O povoado de Villa era a sede da paróquia de Nossa Senhora da Luz apesar de não ser o mais numeroso. Mas contava com melhor estrutura de área e com um cemitério onde foram sepultadas 78 pessoas no ano de 1910. Cada povoado tinha uma capela para devoção e mais dois tinham seus próprios cemitérios, Mocajutuba e Jursatuba.

Na paróquia de São José dos Índios, havia dois povoados principais, o de São José dos Índios e de Riba-Már, com duas capelas. Além destes, havia os povoados de Itapavypéua, Pau-deitado, Timbua-Itapavy, Cajueiro, Citio Apicum, Mirititiua e Moropojo. O povoado de Riba-Már ficava cerca de 13 km da sede de São José dos Índios, mas contava com um número de casas maior, além de uma área destinada ao cemitério.

Por certo, os habitantes da paróquia eram na sua maioria índios que não moravam em casas como os brancos. A informação de que o “terreno que compreende a paróquia pertence aos índios” demonstra a predominância numérica dos índios e a não posse da área pela Igreja. Essa possibilidade é reforçada pelos nomes dos povoados de origem indígena na sua maioria e pelo próprio nome da paróquia. A paróquia tinha um cemitério “junto à ermida de São José dos Índios”, mas estava sem vigário. Sua direção espiritual ficava a cargo dos missionários capuchinhos lombardos que residiam no convento de Nossa Senhora, na capital.

5. As Dificuldades

O discurso da Igreja Católica acerca do protestantismo estava inserido na discussão em torno da liberdade de culto instaurado pela República. O calor dos debates em torno da separação da Igreja do Estado unia-se à crítica ao liberalismo enquanto corrente de pensamento político e econômico. Para a Igreja, a tolerância do liberalismo e do protestantismo era uma postura de conveniência de interesses.

A Igreja se recusava a ser colocada no mesmo patamar que as igrejas protestantes, “confundida de repente e posta na mesma linha com algumas seitas heterodoxas, que a aluvião recente da imigração européia tem trazido às nossas plagas” (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1981, p. 27). Junto com os índios *infiéis*, os protestantes não somavam mais do que 200 *hereses* (SILVA, 1922, p. 359).

Em suas representações, o lugar do catolicismo na sociedade brasileira estava sedimentado pela história comum da formação dessa sociedade, de sua cultura e da aliança com o Estado. Da mesma forma, a supremacia numérica de cerca de 11 milhões e meio de católicos para meio milhão de acatólicos justificaria a permanência da Igreja como religião nacional. O clamor da *minoría imperceptível* dos protestantes, contradizia o discurso da vontade da maioria em seu poder decisivo. Neste pensamento, o catolicismo deveria continuar hegemônico no país.

Outro argumento do discurso católico referia-se às diferentes concepções de sociedade e de pensamento. O catolicismo estabelecia-se pela unidade, pela uniformidade e pela mentalidade corporativa, sobrepondo-se ao individualismo preconizado pela modernidade. O protestantismo apontava para a diversidade e a tolerância, acentuando os tons do individualismo.

A doutrina católica ensina-nos (...) que o tipo ideal da perfeição social não consiste na multiplicidade das seitas religiosas e na tolerância universal delas, mas sim na unidade perfeita dos espíritos pela unidade da mesma fé dentro do grêmio do universal rebanho de Cristo: *Unum ovile et unus Pastor* (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1981, p. 28).

A Igreja era a encarnação desse ideal de sociedade espiritual única que deveria, reciprocamente, dar e receber proteção do Estado, que abrangia e incorporava todas as demais diversidades culturais, lingüísticas, políticas e espaciais, dando o cimento da unidade para a multiplicidade das sociedades. As críticas da Igreja ultrapassavam o protestantismo para atingir o espírito do liberalismo e do pensamento moderno, tanto da ciência como da autonomia da razão, embaixadores do espírito protestante. Este espírito estava imbricado nas correntes de pensamento contemporâneas rejeitadas pela Igreja. A limitação da verdade religiosa, encerrada num livro cuja interpretação estava mediada pela razão, era uma concepção equivocada para a Igreja (CÂMARA DOS DEPUTADOS, 1981).

Para a Igreja, o protestantismo era um aglomerado de seitas dissidentes que se desapegaram do tronco católico. Por serem igrejas efêmeras, se subdividiam cada vez mais. A tolerância apregoada por protestantes e liberais, tornava-se um discurso encobridor de práticas intolerantes por parte de países reformados e de pensadores modernos. Mas o discurso do catolicismo migrava da crítica ao protestantismo, enquanto *seitas dissidentes* para a idéia mais conciliadora e atenuada de serem “nossos irmãos separados” que um dia retornariam ao seio da Igreja, a “nossa Mãe comum”. A pietização do discurso intentava estabelecer um campo de laços comuns a partir da história e uma abertura de quem estava numa posição acima e que poderia transigir e abrir mão de sua supremacia.

A Igreja articulava sua fala em direções múltiplas quando reagia à modernidade, colocando-se como o colo acolhedor das diferenças, um poder aferidor de sentido afetivo e institucional do mundo moderno em processo de desamparo. Apesar de colocar-se em fronteira

contrária aos traços da modernidade, a Igreja concebe-se muito bem dentro dela e refina seu discurso e prática adequados a essa mesma modernidade.

De certa forma, a contrapartida do catolicismo denunciava as contradições da democracia liberal moderna na virada dos séculos XIX/XX, seja por parte dos protestantes, dos liberais, seja dos socialistas. Contrapunha-se às mudanças em processo no mundo da época com sua rapidez em questionar valores e formas estabelecidas. O mundo assentado em estruturas sólidas *desmanchava-se no ar* com as correntes de pensamento e mudanças políticas e econômicas. A Igreja reagia a esta fragmentação vinda de várias formas, assolando a sociedade e conformando novas maneiras da vida humana.

A reação por parte do bispado do Maranhão à fé protestante foi negativa e de combate aberto ante à ameaça da fé concorrente desde o início do século XIX. Os jornais religiosos da época – *O Christianismo*, *A Fé* e *O Ecclesiastico* – sempre destacavam a rejeição à heresia luterana e calvinista, embora esta ainda estivesse longe de se tornar uma ameaça concreta e imediata. O clima era o de combate e de críticas mútuas. O confronto entre o protestantismo e o catolicismo no Brasil estendia-se desde o início do século XIX. Recuando ainda mais, podemos nos remeter aos 300 anos de colônia. No âmbito do cotidiano, decorreram conflitos religiosos que eram expressão da incompatibilidade de tradições, de mentalidades e de racionalidades.

Nesse mesmo cotidiano, processaram-se conciliações e substituições no encontro de duas racionalidades aparentemente opostas, mas que sempre tiveram um substrato histórico comum desde antes do século XVI (DELUMEAU, 1989). Outros embates entre o protestantismo e o catolicismo, porém, mais tensos e mesmo violentos tiveram curso posterior no Brasil, acontecimentos que a história precisa ainda retomar.

A Pregação de Julio Maria

No mês de janeiro de 1903, o padre redentorista Julio Maria (1856-1916) visitou a cidade de São Luis quando proferiu uma série de sermões que atraíram muitas pessoas. Os jornais da época incumbiram-se de registrar e transcrever suas preleções diariamente. Julio Maria fazia parte da corrente restauradora da Igreja Católica na nova ordem republicana. Defendia que a restauração da Igreja deveria se fazer de baixo para cima, na medida em que o catolicismo havia se distanciado do povo. A pregação do redentorista colocava-se dentro dos padrões dogmáticos, mas algumas de suas ênfases merecem destaque.

Defendendo o cristianismo *integral* contra o cristianismo *incompleto*, Julio Maria afirmava a supremacia da Igreja e do Papa. Sua eloquência causava comoções na platéia ao justificar a religião ante os avanços da ciência e da filosofia, organizando argumentos *irrefutáveis* quanto à veracidade da Igreja e seus dogmas. Para ele, o protestantismo era o fracionamento do cristianismo através das seitas dissidentes, por isso, mutilado.

Mas certos conteúdos da fala de Julio Maria assemelhavam-se à pregação protestante. O sacerdote fazia parte dos redentoristas que fincavam cruces de madeira em locais estratégicos em suas missões, contendo os dizeres *Salva a tua Alma*. Os redentoristas foram um dos principais agentes religiosos promotores do processo de romanização da Igreja no Brasil. O apelo do redentorismo, como o próprio nome já diz, era a salvação individual a partir de uma decisão pessoal. Ora, essa ênfase era parte nuclear da pregação protestante no seu esforço proselitista. Outra ênfase semelhante estava na crítica à frieza dos rituais, ao comodismo do clero católico, à inutilidade das festas religiosas ante a necessidade do ensino doutrinário, e à exigência ética e moral da hierarquia e do próprio povo.

Os Casamentos Mistos

O conjunto de processos de casamentos ocorridos na Diocese do Maranhão, entre protestantes e católicas e entre os anos de 1864 e 1905 revelou outra forma de relacionamento entre o protestantismo e a cultura local. Através desses processos, identificamos as formas como o credo protestante foi incorporado à sociedade maranhense, sem que fosse resultado direto de uma ação proselitista ou da vinda de imigrantes.

Por outras vias, quais sejam, as das relações econômicas e sociais, o protestantismo foi sendo acatado pela concessão da religião hegemônica, forçada pelas conveniências das relações matrimoniais. Obviamente, o contexto mais amplo de mudanças nas relações sociais, junto com as novas idéias, que passavam a circular pelos grupos letrados nas cidades, criaram as condições para a assimilação de pensamentos diferentes. Em torno destas relações estavam as atividades profissionais e comerciais de estrangeiros, dentro da conjuntura do capitalismo internacional sob hegemonia britânica. A mecanização da produção mercantil exigiu o ensino profissional, a importação de equipamentos e a “contratação de técnicos estrangeiros para a montagem de máquinas agrícolas” (CABRAL, 1984, p. 90).

No entanto, as esferas da afetividade e da família contribuíram para mudanças nas práticas, hábitos e costumes. As mudanças eram também subprodutos de outras forças sociais. A vida privada em transformação no Brasil, resultado da urbanização e a assimilação de valores mais individualistas, determinou em parte o contexto dos casamentos entre protestantes e católicas.

A interação cultural da fé reformada deu-se, dentre outras formas, pela via das relações matrimoniais, especificamente pelos protestantes que professavam certa fidelidade à religião de nascimento, mas acatando as normas impostas pelos valores e tradições religiosos da cultura

local. Os contraentes eram ligados ao seu credo de origem, mas dispostos a cederem a posturas mais radicais de manifestação da sua fé. Pode-se questionar o grau de influência dos valores e das visões de mundo desses contraentes reformados sobre relações sociais. Por certo, a presença de representantes de outro credo, com suas marcas caracteristicamente estrangeiras, efetuaram mudanças naquele cotidiano. Além disso, os contraentes não se manifestaram quanto à abjuração ou renúncia de sua fé.

Por outro lado, as mulheres católicas casadas com protestantes construíram suas próprias formas de convivência no cotidiano, embora comprometidas em juramento a preservarem a crença católica. A dispensa para o casamento misto passou a ser um expediente inevitável para a Igreja necessitada de preservar sua posição de supremacia religiosa e política através do controle do ritual do matrimônio.

O casamento sempre foi uma questão central na formação social brasileira. O filme *Desmundo* lançado no Brasil em 2003 sob a direção de Alan Fresnot retratou as dificuldades relativas ao casamento no Brasil colonial, a partir de 1570. Com poucas mulheres brancas na colônia, mulheres brancas órfãs que moravam em conventos em Lisboa foram enviadas pela Coroa portuguesa, atendendo aos pedidos dos colonizadores portugueses.

A destinação das jovens aos seus maridos, sempre a contragosto, definia o lugar e papel das mulheres na sociedade em formação, réplica imperfeita de Portugal, acrescida da pluralidade cultural dos nativos indígenas que começavam a ser cristianizados pelos jesuítas. Nesta conjuntura se desenharam as estruturas sociais, ligadas ao casamento que se perpetuariam na sociedade brasileira até os nossos dias. O casamento foi uma prática social envolta em questões morais, religiosas, econômicas e políticas. Desde a colônia, a Igreja Católica procurou inculcar seus valores e tradições em torno do matrimônio. No entanto, outras

formas de relacionamento entre homens e mulheres foram concorrentes e majoritários na sociedade colonial, escapando do controle eclesiástico.

Quanto às mulheres, a situação era de penúria, de acordo com Gilberto Freyre (FREYRE, 1999, p. 360). O intercuro dos brancos com índias e negras de maneira livre ou fora da relação conjugal oficial foi um dos expedientes encontrados pelos habitantes colonizadores. Sempre faltou à Igreja o controle dessas relações, para ela espúrias, denominadas amancebia ou concubinato.

No século XVI, o Concílio de Trento (1545-1563), marco da Contra-Reforma, centrou esforços na regulamentação do rito matrimonial e das relações familiares, subordinando-as às regras canônicas. No Brasil colônia, o modelo matrimonial católico teve que se adaptar a uma sociedade pluricultural. A Igreja, no entanto, reforçou o discurso moralizante e as exigências sagradas para a realização da cerimônia do casamento. Algumas condições impuseram-se no corpo social, como os batismos dos noivos, a virgindade da mulher, os recursos suficientes para os custos do processo e do cerimonial e a inexistência de impedimentos como parentesco (espiritual e de consangüinidade). A visão eclesiástica era depreciativa e moralmente negativa acerca da população da colônia (VAINFAS, 2000, p. 106-109).

Mas a Igreja, apesar de sua rigidez, sabia como contornar dilemas existentes que impediam a realização de certos casamentos. O discurso rígido e moralizante da Igreja cedia ou negociava ante situações específicas que, se negadas, ameaçariam sua própria sobrevivência no corpo social. Assim, o expediente das dispensas foi um recurso utilizado a fim de contornar casos impossibilitados pela frieza das normas, mas que eram do interesse da Igreja (VAINFAS, 2000, p. 106-109).

O matrimônio tornou-se um instrumento de preservação legal de propriedades das famílias, um mecanismo de reprodução do status e da própria dominação por parte das classes

abastadas. A estabilidade econômica, a busca do status, a ascensão social e a conquista de cargos administrativos dependiam das relações matrimoniais. Daí a afirmação de que, na sociedade colonial, “foi o casamento muito mais generalizado do que o suposto pelos historiadores antigos” (VAINFAS: 2000, 106-109). As camadas mais pobres encontraram, por sua vez, no concubinato a estratégia das relações conjugais fora das condições impostas pela ordem religiosa e política (PRIORE, 1988, p. 32-33).

Por certo, esta prática disseminou-se também no Maranhão. No início do século XIX, a região recebeu uma visita pastoral por parte da Igreja, braço da Inquisição remanescente, tendo em vista os relacionamentos conjugais irregulares. A maioria das pessoas, nominalmente citadas, havia inorrido no erro da mancebia, na região interiorana do Itapecuru. A mancebia era a união por matrimônio sem passar pela bênção eclesiástica ou pelo rito sacramental da Igreja Católica. Ela incorria em relações desaprovadas pelos cânones eclesiásticos, tais como relações incestuosas ou de consangüinidade próxima. A simples união entre duas pessoas sem o sacramento era considerado erro aos olhos da Igreja.

Foram denominados os casais e a condição matrimonialmente proscriita em que se encontravam. As atitudes da Igreja e as punições incluíam prisões, admoestações, livramento ordinário, admoestações canônicas e assinatura de termos de emenda, como afirma o texto que intitula a lista dos averiguados pela devassa. O bispo maranhense era Dom Luiz de Britto Homem, responsável pela devassa, registrada em 28 de julho de 1808.

Desta forma, podemos atribuir à Igreja Católica no Maranhão as mesmas práticas de outras regiões da então colônia, que se estenderam durante o Império até o início da República: o esforço de conformar as relações matrimoniais às suas normas e a repressão às formas criadas pelas práticas sociais fora de seus padrões. A Inquisição findou suas atividades no século XIX, mas a Igreja permaneceu como uma vigia das práticas sociais, interferindo na vida privada.

Os Processos de Cultus Disparitas

Em 1888, 17 Câmaras Municipais responderam à solicitação do presidente da província do Maranhão, José Moreira Alves da Silva, para o levantamento de informações sobre casamentos realizados por pastores de Religiões Toleradas. A ausência dessas celebrações faz parecer que o protestantismo estava também ausente no interior maranhense até o fim do Império. No entanto, embora celebrantes evangélicos não tenham realizado cerimônias de casamentos, protestantes haviam se casado com católicas nos últimos vinte anos, apesar dos impedimentos.

Um dos impedimentos era a questão dos batismos dos contraentes. Esses deveriam provar que foram batizados na Igreja Católica e, portanto, pertenciam ao seu rebanho. Em princípio, o casamento entre pessoas de credos diferentes e antagônicos estava totalmente fora das normas eclesiásticas. O recurso, porém, das dispensas nesses casos significou uma flexibilidade da instituição ante os imperativos da realidade da qual fazia parte. As dispensas emitidas pelo bispo representaram um arranjo jurídico e processual a fim de conceder aos contraentes a permissão para a cerimônia ser realizada pela Igreja. Elas dependiam diretamente do bispo, enquanto autoridade legal e eclesiástica, para concedê-las.

Nos processos encontrados entre os anos de 1873 a 1905 foram registrados casamentos entre católicos e protestantes na Província e no Estado do Maranhão. Os processos abarcavam toda a diocese, que incluía as cidades de Parnaíba e de Picos, no Piauí, dentre outras, e revelaram a conjuntura da ascensão social de protestantes na sociedade maranhense e a necessidade da Igreja acatar essa demanda, na medida em que mulheres membros das elites maranhenses intentavam casar-se com eles.

Esses evangélicos conquistaram espaço social através de suas atividades técnicas e produtivas, e se inseriram na cultura e nas teias das relações sociais por meio do matrimônio. Eles estavam direta ou indiretamente ligados à expansão das atividades agroexportadoras e do comércio externo. Essa inserção em setores da economia favoreceu a constituição de estruturas de plausibilidade que conciliaram os interesses entre religião e economia. A sujeição às normas eclesiásticas e às tradições locais reforçam a idéia de que protestantes acolheram e submeteram-se às condições impostas pela cultura nativa. No entanto, mais do que um processo jurídico formal, as relações matrimoniais permitem pensar nas estratégias encontradas pela afetividade transpondo os impedimentos religiosos.

As condições econômicas e sociais também contribuíram fundamentalmente na conformação das vontades individuais e seus valores morais e religiosos, na medida em que o casamento era também um contrato entre famílias com interesses políticos e econômicos. Assim, a maioria dos processos traz indivíduos oriundos das camadas mais abastadas e com recursos suficientes para arcar com as expressivas despesas.

A evidente rigidez formal da Igreja ao impor condições para aceitar e realizar a cerimônia de casamento, por certo era, ao mesmo tempo, uma concessão ante o imperativo de sua própria sobrevivência social e econômica. Assim, é possível compreender os jogos de interesses e suas conciliações, sobretudo quando se admite que os processos transcorriam favorecendo os candidatos que tinham posses suficientes para cobrir os seus gastos.

A Igreja era a fonte conformadora dos comportamentos sociais, produtora de valores morais e religiosos. Tinha no aparato jurídico e na aliança com o Estado a força legal para impôr suas condições. Ao mesmo tempo, a Igreja era também dependente desse corpo social que lhe provinha rendas e lhe dava o sentido de atuar como instituição.

O corpo social, dessa forma, não seria ameaçado pela quebra de sua engrenagem tendo em vista a presença de um credo diferente do oficial na principal instituição a ser conformada pela Igreja, a família. Os contraentes protestantes do sexo masculino (100%) poderiam confirmar sua confissão religiosa mas que fosse intransferível, garantindo também por juramento a permanência da esposa e dos filhos nos redes católicos.

A fé estava relacionada ao funcionamento do corpo social bem como a sua reprodução. As atividades profissionais dos cônjuges masculinos revelavam a ocupação destas tarefas e funções por parte de estrangeiros no Maranhão, sobretudo o comércio de importações. As mulheres não apareceram com atividades profissionais, condição típica de uma sociedade patriarcal.

Os casamentos mistos passaram a ser realizados ante às condições do Breve “*Facultates quas gravissimus*” de 24 de fevereiro de 1874 que concedia “faculdade por 25 anos para dispensarmos no dito impedimento de religião mista”. O *Breve* era um compêndio de uma carta papal escrita num papel especial e geralmente fechada, dobrada e selada com cera vermelha com o anel do pescador, e que dispensava algumas das formalidades previamente constituídas pela Igreja.

As *Facultates* sempre foram citadas nos autos processuais a respeito dos *cultus disparitas*. Esse Breve concedia dispensa para casamentos mistos por um período de 25 anos a partir de 1874, justamente o período relativo aos processos de *cultus disparitas* encontrados no Arquivo da Arquidiocese do Maranhão. Anterior a este, o papado pronunciou o *Breve Universi Dominici gregis* que data de 17 de março de 1840.

As partes do processo apontavam para a racionalidade jurídica do funcionamento da Igreja em sua burocracia interna que valera para o todo da sociedade, até depois da República instaurada. Cada processo iniciava-se com uma capa, indicando a data e o local da petição e da

Câmara Episcopal, acompanhados pelos nomes dos contraentes e do registro do escrivão. O escrivão sempre era um sacerdote nomeado pelo arcebispo a fim de registrar por escrito as seqüências dos encaminhamentos no processo. Sua função era fundamental como escriba de todo o processo, um funcionário especializado da burocracia.

A seguir tinha-se a petição dos contraentes, dirigida ao Bispo do Maranhão, solicitando a dispensa de *cultus disparitas* e apresentando as premissas justificadoras para beneficiar-se do pedido. Essa Carta obedecia a um padrão preestabelecido com poucas variações em sua estrutura e apresentação. Uma carta de sentença de justificação acerca do estado de solteiro do contraente trazia informações sobre sua vida pessoal. Em alguns processos acrescentavam-se os depoimentos escritos de testemunhas acerca do estado de solteiro do contraente, geralmente pessoas do círculo imediato das amizades.

O Bispo, então, pronunciava-se oficialmente, orientando quanto às providências necessárias para o prosseguimento do processo, principalmente, nessa etapa, os juramentos dos contraentes. Dependendo da paróquia e das peculiaridades dos contraentes, as orientações eram mais ou menos específicas. Tem-se a impressão de que essa etapa obedecia a formalidades, porquanto a aprovação já estava implícita e previamente concedida. O Bispo esclarecia a posição da Igreja e descrevia os procedimentos práticos a serem tomados pelos contraentes e pelo pároco responsável pela cerimônia. Os *Termos de Juramentos* dos contraentes traziam a afirmação de que eram solteiros e que estavam obrigados a submeterem-se às normas da Igreja para a realização da cerimônia e para a vida conjugal.

Especificamente, os contraentes obrigavam-se a cuidar dos filhos dentro da religião católica, e o futuro marido não deveria impôr sua religião nem à esposa e nem aos filhos. A esposa, por sua vez, haveria de envidar esforços para trazer o marido para o seio da verdadeira religião que professava. Observa-se a mútua tolerância entre o catolicismo em sua burocracia

administrativa e o contraente protestante que abriria mão de qualquer ação proselitista. Tolerância justificada pelas relações sociais e pelos novos valores sociais que sobrepujaram-se às barreiras religiosas.

As acomodações e os ajustamentos de situações outrora impedidas, qual seja, o casamento entre pessoas de credos diferentes, explicam-se pelas outras forças concorrentes no seio da sociedade. A urbanização, embora incipiente, da cidade de São Luis, os interesses econômicos e o surgimento de uma nova mentalidade (*burguesa*), em parte, explicam a resolução racionalizada de impasses religiosos. Nesse conjunto, a força das mudanças culturais, por meio das relações cada vez mais complexas por parte dos agentes sociais, promoviam pressões e condições para que a Igreja cedesse em suas posições mais rígidas.

O casamento era usado como instrumento de ascensão social, embora estivesse mais concentrado nas camadas mais altas da sociedade (D'INCAO, 1997, p. 229). Embora o casamento para a classe dominante fosse a única via legítima de união entre um homem e uma mulher, constituindo-se para a última no ideal mais elevado de realização, era proporcionalmente pequeno o número de pessoas casadas, em relação ao total da população. O fato é que no seio dos populares, o casamento formal não preponderava. O casamento era boa opção para uma parcela ínfima da população que procurava unir os interesses da elite branca. O alto custo das despesas matrimoniais era um dos fatores que levavam as camadas mais pobres da população a viver em regime de concubinato (SOIHET, 1997, 367-368).

Afastada a possibilidade de ameaça de um outro credo, a conciliação de interesses mútuos tornava-se viável. Isso significava um espaço tolerado e permitido para a crença diferente da hegemônica, atenuando as fronteiras de conflitos institucionais e interferindo na vida privada do casal quanto à decisão de reproduzir a fé nos filhos. Embora sob fronteiras delimitadas, o protestantismo encontrava lugar nas práticas sociais enquanto credo privado e

intransferível por parte de seus confessantes. Essa posição de tolerância dava-se pela razão de serem religiosos sem certas características mais radicais do pietismo, como, por exemplo, o empenho missionário de conversão de pessoas de outro credo. Eram protestantes vindos para o Maranhão, não visando uma atividade religiosa mas a sobrevivência econômica.

Os contraentes, então, prestavam um termo de juramento assinado por testemunhas. As partes finais dos processos traziam os termos de conclusão, diversos conclusos, termo de data e um concluso intitulado *Christi Nomine invocato*, um apanhado dos despachos até então emitidos, selados e pagos. Seguia-se, enfim, uma tabela dos custos discriminados de cada etapa do processo e seus relativos preços e revelando as despesas não pequenas do processo.

Podemos resumir as etapas e as partes dos processos de *cultus disparitas* da seguinte forma:

Quadro 04
Partes do Processo de *Cultus Disparitas*

1. Capa	com data e local: Câmara Episcopal, nomes dos contraentes e registro do escrivão responsável.
2. Petição	dos contraentes dirigida ao Bispo da Arquidiocese do Maranhão solicitando a dispensa de <i>cultus disparitas</i> e apresentando as premissas justificadoras.
3. Texto	da Carta de sentença de justificação acerca do estado de solteiro do contraente contendo informações sobre sua vida pessoal.
4. Pronunciamento	do Bispo orientando para as providências necessárias quanto aos juramentos dos contraentes.
5. Termos	de juramentos dos contraentes, de Conclusão, Conclusos, Termo de Data, Concluso intitulado <i>Christi Nomine invocato</i> .
6. Tabela	dos custos discriminando cada etapa do processo e seus relativos preços.

Quadro elaborado pelo autor. São Paulo, 2004.

Os Perfis dos Contraentes

A análise de alguns processos revelaram um perfil dos contraentes protestantes inseridos na vida social maranhense. Nos meses de maio a junho do ano de 1894, transcorreu o processo de *cultus disparitas* do casamento entre Roberto Wall e Maria Regina de Carvalho. O matrimônio ocorreu na cidade de Caxias, interior do Maranhão, que, desde o ano de 1880 conheceu a chegada de norte-americanos com o propósito de implantarem a primeira fábrica

de tecidos na cidade. Foi uma época de expansão da produção do algodão, devido à decadência da produção nos Estados Unidos.

O matrimônio de Roberto Wall e Maria Regina ligou-se a esse contexto de crescimento econômico e de ajustamento das elites com o novo modo de produção num Maranhão ainda atrasado economicamente, sobretudo pela sub-utilização da ex-mão-de-obra escrava. Ao mesmo tempo, revelou como que a sociedade, ainda apegada aos valores tradicionais, abria espaço para práticas religiosas e culturais advindas do processo de modernização e de laicização republicana.

As páginas do processo demonstraram a conciliação de interesses entre a Igreja e a nova classe industrial. O casamento “causou estranheza ou admiração por ser o primeiro que teve lugar em Caxias”, segundo a carta do Padre Dorotheo Dias de Freitas endereçada ao Bispo Diocesano, de 11 de junho de 1894. A cidade possuía uma população leiga católica apegada aos valores tradicionais. Ela foi descrita como sendo interessada, ordeira, fervorosa e freqüente aos serviços religiosos oficiados pelo sacerdote na igreja matriz. Afirmar que o protestantismo estabeleceu-se no Brasil onde o catolicismo perdera força religiosa não se aplica em todos os casos.

Por certo, com a chegada dos estrangeiros com capital de investimento, a produção industrial alterou o ritmo da cidade e afetou os costumes tradicionais. Roberto Wall tinha trinta anos e residia na paróquia de Tresidella, freguesia de Nossa Senhora de Nazareth da Tresidella, Diocese do Maranhão. Era filho legítimo de Eduardo Wall e de Virginia Wall, já falecida na época.

Wall não apareceu em outras fontes como os dois jornais da cidade de Caxias, o *Jornal de Caxias* e a *Gazeta Caxiense*. Pela única referência encontrada podemos inferir que sua atividade era a de comerciante de carne verde, gênero muito difícil de ser encontrado com

preços razoáveis e em bom estado. A carne verde era a carne fresca, vendida sem o tratamento de ser salgada e, desta forma, conservada por mais tempo. As edições sempre traziam notas sobre a “carne verde” por causas das oscilações de seu preço no mercado interno e as reclamações sobre as condições de ser ingerida. Wall foi identificado como um especulador dos preços desse produto no mercado interno. Na edição de 22 de março de 1902, encontramos a seguinte nota: “Carne verde. O preço desse genero tem sido nesta semana de 400 reis o kilo, tendo concorrido para isso o sr. Roberto Wall. Valha nos isso”.

Wall foi denominado no processo como sendo um “cristão protestante da seita presbiteriana”. Embora o presbiterianismo já estivesse estabelecido na capital São Luis desde a década de 1870, ainda não havia se expandido para o interior. Em Caxias, havia um missionário presbiteriano que fazia pregações que geraram conflitos com o catolicismo local.

Maria Regina de Carvalho era natural da cidade de Picos, na época pertencente à diocese do Maranhão. Era filha do finado Antonio Regino de Carvalho e de Rufina Dias Carneiro de Carvalho. Residia na mesma freguesia que Roberto Wall e tinha vinte e oito ou vinte e quatro anos de idade quando decidiu casar-se. A menção ao seu credo religioso foi extensamente repetida no todo do processo como sendo de religião Católica, Apostólica, Romana.

O impedimento de *cultus disparitas* levou-os a dar entrada na petição pela dispensa em 4 de maio de 1894. O depoimento do casal registrado no processo trazia um padrão preestabelecido de redação que compunha de todos os outros processos pesquisados com alguns detalhes diferentes em alguns.

1º. a mutua affeição que já nutrem entre si; 2º. não haver no lugar onde residem, senhora da seita do orador com quem possa elle casar-se, não devendo por isso deixar de gosar dos fins e bens do matrimonio; 3º. a conveniencia que deste matrimonio resulta quanto aos bens de fortuna que ambos possuem; 4º. a firme resolução em que permanece a oradora de continuar a praticar os actos

religiosos da fé e religião catholica, apostólica, romana, e de educar nas maximas e verdades desta unica e verdadeira religião os filhos de um e outro sexo que por ventura nascerem deste matrimonio que, obtida a dispensa desejão efetuar; 5º. o descredito a que ficará talvez exposta a oradora pela frequencia do orador em sua casa, alias com fins honestos; 6º. finalmente não ter sido a oradora raptada pelo orador ... (Autos da Câmara Eclesiastica/Episcopal – 1708-1905. Arquivo Público do estado do Maranhão).

Em primeiro lugar, os contraentes alegavam a mútua afeição como sendo o motivo básico e principal do interesse do casamento. Em seguida, afirmava o texto a não existência de “senhora da seita do orador” onde residiam, estando o matrimônio posto como uma necessidade humana a ser satisfeita. Além da afeição e da carência de candidatas da mesma seita religiosa, o texto afirma a conveniência econômica do matrimônio.

Ambos haviam herdado certa quantia dos pais falecidos. Ela recebera onze contos de réis e ele seis mil dólares, quantias significativas para a época. A posição ocupada na escala social era reforçada pelos valores adquiridos pelos cônjuges de suas famílias. Linhagem, credo religioso e economia se impunham como ingredientes determinantes nas relações matrimoniais.

A contraente comprometia-se a permanecer na fé e na religião católica, apostólica, romana, bem como a educar os filhos provenientes do matrimônio na mesma fé. Caso o matrimônio se demorasse a realizar, os problemas e insinuações de ambigüidade moral concorreriam para depreciar a reputação pública da contraente. A imagem da mulher está exposta neste ponto como alguém que deveria reservar-se a uma vida privada, recatada, até sair de casa através do casamento.

O risco da demora seria também o rapto por parte do noivo que, por meio deste artifício, obrigaria os pais a conceder a licença para casarem-se. Essa obrigação se dava pela força da necessidade de manutenção da reputação familiar. A última premissa da petição formal fazia referência destacada ao fato de que a oradora não tinha sido raptada pelo orador. O rapto era

uma prática comum durante a colônia e o império, como um expediente utilizado pelos noivos a fim de obrigar os pais opositores a aceitarem o casamento. O caso do rapto poderia impedir a concessão da dispensa por parte do bispo.

O Bispo D. Antonio Candido de Alvarenga concedeu a dispensa, “usando as faculdades que nos foram concedidas pela Santa Sé Apostólica por vinte e cinco anos no Breve *Facultates quas gravissimus causis* – de 24 de fevereiro de 1874”. Alvarenga autorizou o padre responsável officiar a cerimônia,

a assistir ao acto modo mere passivo, perante duas ou tres testemunhas, e observando as regras e principios estabelecidos para estes e outros matrimonios, principalmente quanto aos termos que ambos contrahentes deverão assignar antes do acto com relação á liberdade que terá a contrahente de permanecer na fé catholica, praticar todos os seus deveres religiosos e educar na Religião Catholica os filhos de um e outro sexo que provierem deste matrimonio.

O Bispado estabeleceu um modelo de instrução a ser seguido pelos párocos, antecedendo a celebração da cerimônia. Percebem-se os cuidados relativos à vontade firme da contraente, a validade do batismo do contraente, os chamados banhos e os juramentos dos contraentes na presença de testemunhas quanto à fidelidade à Igreja Católica. O detalhe do batismo é revelador pelo fato da Igreja reconhecer certa legitimidade e validade do batismo praticado por Igrejas protestantes.

O celebrante deveria exortar a parte católica quanto à sua desistência e indagar ao contraente acatólico acerca do batismo de sua seita. Depois da publicação dos “banhos”, os contraentes em separado e perante testemunhas deveriam assinar o termo de juramento “com relação a liberdade da parte catholica para praticar a religião catholica e educação da prole de ambos os sexos nas máximas e princípios da fé catholica”.

O processo de João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva, de 22 de fevereiro de 1881, destaca-se dos demais tendo em vista algumas particularidades. Além do impedimento de

cultus disparitas, havia outro que exigia a dispensa por parte da Igreja. Tratava-se do problema da “consangüinidade em 4º grão atingente ao 3º da linha lateral [oblíqua] ...”. Em outras palavras, conforme elucida a petição inicial, “o avô do orador era irmão do bisavô da oradora”.

Junto com o casamento misto, a questão da consangüinidade formava os principais impedimentos para o matrimônio, devido ao risco do incesto condenado pela Igreja. O processo era um segundo pedido de dispensa, porquanto o primeiro havia sido recusado há um ano pelo Bispo da diocese do Maranhão pelas razões acima mencionadas. Na verdade, o Bispo eximiu-se de arbitrar sobre a dispensa, alegando que o caso estava acima da sua alçada, e que deveria ser decidido por instância maior na hierarquia eclesiástica.

Depois da recusa, Hoyer e Iphigenia que já eram viúvos, casaram-se numa cerimônia civil diante de um representante da Coroa Britânica em São Luis. Os contraentes afirmaram que “mal aconselhados”, dirigiram-se ao Vice-Consul da Inglaterra na cidade de São Luis, e, “sem formalidade alguma religiosa, perante o mesmo casarãem-se civilmente”. Um documento datado de 2 de agosto de 1880 da parte do Presidente da Província do Maranhão dirigido ao Bispo Diocesano, Antonio Candido de Alvarenga, referiu-se a esta cerimônia.

Palacio da Presidência do Maranhão em 2 de Agosto de 1880. Confidencial. Exm.ºRm.ºSr. Rogo a V. Ex.ª que se sirva de informar com o que constar acerca de um casamento mixto celebrado pelo Vice Cônsul inglez William B. Wilson; a fim de poder essa Presidência satisfazer a exigência do Ministerio dos Negocios da Justiça, constante do Aviso Confidencial de 3 de Junho ultimo junto por copia. Renovo a V. Ex.ª os protestos de meu profundo respeito e distincta consideração. Deus Guarde a V. Ex.ª Exm.º Rm.º Sr. Dr. Antonio Candido de Alvarenga, Bispo Diocesano. O Presidente.

As três situações contrárias às regras da Igreja – o casamento misto, a consangüinidade e o casamento civil – deveriam impedir em definitivo a possibilidade de um matrimônio reconhecido pela Igreja. Mas, por se tratar de pessoas oriundas da elite, a Igreja forjava suas próprias soluções dentro do aparato jurídico, criado por ela mesma.

Reconhecendo a nulidade da cerimônia perante as leis do país e das leis eclesiásticas, sobretudo pela vontade da contraente, o casal desejava sair do estado irregular em que se encontrava. A informação de que a vontade maior era da oradora, demonstra o infortúnio para a mulher católica ante os valores morais e religiosos da época. O casal encontrava-se transgressor da dupla instância ordenadora do mundo de então, o Estado e a Igreja.

Hoyer era um negociante e morador da Freguesia de Nossa Senhora da Graça Parnahyba, província do Piauí que fazia parte da diocese do Maranhão. Nasceu na cidade de Hjerberg, reino da Dinamarca e era filho de Christiano Lina Hoyer e de Juliana Maria Hoyer. Enviuvou-se de Elisa d'Aguiar e Silva Hoyer, foi chamado de “protestante da seita calvinista”. Provavelmente, dada a sua origem, a família Hoyer fazia parte da Igreja Luterana da Dinamarca. Iphigenia era viúva de Antonio Joaquim Lopes da Silva e seus pais eram Martino Anibal Boldt e Anna Belfort Sabino Boldt.

Tendo em vista a condição irregular, por certo identificada como concubinato pela Igreja, embora o termo não apareça no processo, os contraentes recorreram ao Monsenhor Internúncio Apostólico sediado no Rio de Janeiro. O recurso dirigido ao internúncio apostólico demonstrou a excepcionalidade do caso. O próprio Bispo do Maranhão, Antonio Alvarenga, foi quem encaminhou o processo ao prelado no Rio de Janeiro em 24 de fevereiro de 1881.

Antonio, por graça de Deos e da Sancta Sé Apostólica, Bispo de S. Luiz do Maranhão. Attestamos e certificamos que são verdadeiras as seis causas que allegão, na petição que dirigem ao Exmº e Rmº Senhor Internuncio Apotolico os oradores João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva impetrando dispensa dos impedimentos matrimoniaes de Cultus disparitas e de consangüinidade em quatro grão attingente ao terceiro da linha lateral a fim de poderem contrahir Matrimonio. Dado nesta cidade de San' Luiz do Maranhão sob Nosso Signal e Sello aos 24 de Fevereiro de 1881. Antonio, Bispo do Maranhão. Processo de Cultus Disparitas de João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva (Autos da Câmara Eclesiastica/Episcopal – 1708-1905. Arquivo Público do Estado do Maranhão).

O processo foi encaminhado ao Internúncio Apostólico que deveria conceder a definitiva dispensa para o reconhecimento e a realização do casamento. No entanto, a dispensa dependia da aquiescência do Estado, visto que se tratava de um ato também civil regulamentado pela Igreja, tendo em vista o regime do padroado ainda vigente. A dispensa veio com o selo da administração pública em nome do Imperador D. Pedro II.

A primeira dirigiu-se à Nunciatura Apostólica:

Sua Magestade O Imperador. Há por bem Conceder licença a João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva da Diocese de São Luiz do Maranhão, para impetrem da Nunciatura Apostólica Breve de dispensa do impedimento que entre elles existe, a fim de que possam casar-se. Palácio do Rio de Janeiro em 28 de abril de 1881. Barão Homem de Mello (verso). N° 13 – 11 500 – Pg onse mil e quinhentos reis de sello – Recebedoria em 4 de Maio de 1881 Lima Nogueira.

A segunda dispensa dirigiu-se ao Bispo da diocese do Maranhão:

Sua Magestade O Imperador. Ha por bem Conceder o Seu Imperial Beneplácito do Breve da Nunciatura Apostólica pelo qual é autorizado o Revdo Bispo da Diocese de São Luiz do Maranhão a dispensar João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva dos impedimentos de parentesco por consanguinidade em 4° brau attingente ao 3° da linha lateral desigual e de Cultus disparitas, a fim de que possam casar-se. Palácio do Rio de Janeiro em 6 de maio de 1881. (verso). N° 23 – 35 000 – Pg Trinta e cinco mil reis de sello – Recebedoria, em 7 de Maio de 1881 Lima Nogueira. Processo de Cultus Disparitas de João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva (Autos da Câmara Eclesiastica/Episcopal – 1708-1905. Arquivo Público do Estado do Maranhão).

O processo teve seu desfecho em julho de 1881 com o pronunciamento final dado pelo Bispo da diocese do Maranhão. Os altos custos referidos quanto à multa de cento e cinquenta mil réis, além dos outros relativos ao correr do processo, demonstram a condição financeira dos contraentes e a capacidade da Igreja em angariar significativa soma de recursos. Percebe-se na racionalidade jurídica do texto a satisfação legal por parte da hierarquia da Igreja, tendo cumprido estritamente as recomendações jurídicas.

No dia 04 de agosto de 1884 deu entrada na Câmara Episcopal na cidade de São Luis, capital, a petição dos oradores Robert Webster e Luzia Bastos da Silva Porto. O cônego

Severino José dos Sanctos foi o escrivão interino do processo que assim descreveu os contraentes:

Os oradores Robert Webster e Luzia Bastos da Silva Porto, solteiros parochianos da freguezia de N. S. da Conceição da Capital, este residente na caza n° 77 da Rua do Apicum desta cidade, de idade de 28 annos, da seita episcopaliana, caixeiro no commercio, natural de Lanark no reino da Escossia, filho legitimo de William Webster de Wellgate Lanark, e ella residente na Rua de S. João n° 74 de idade de 15 annos, orphã de pae, Catholica Apostólica Romana, natural e baptizada na freguezia de São João Baptista desta cidade, filha de Anna Rosa Ribeiro e perfilhada por escriptura pelo fallecido Benedicto Bastos da Silva Porto, pretendendo contrahir o sacramento do Matrimonio, vem rogar a V. Ex.^a Rev^o se digne dispensal-os para esse fim do impedimento – Cultus disparitas – por ser o orador christão protestante da seita episcopaliana e a oradora Catholica Apostólica Romana.

Webster foi identificado como pertencendo à “seita episcopaliana”, com 28 anos, de profissão caixeiro no comércio e oriundo da Escócia. Luzia Bastos era nascida na própria capital e tinha 15 anos de idade. Uma das premissas da petição dizia que o fato de estar sem o pai, já falecido, a expunha ao desamparo financeiro e aos riscos morais. O casamento cumpriria, portanto, o papel do amparo legal e financeiro, além de livrar “das seduções a que está sujeita a mulher pelo seu sexo frágil”.

A pouca idade, 15 anos, não era algo incomum e surpreendente na época, pois essa era a idade normal dos casamentos para as mulheres. No entanto, a condição de Luzia trazia a exigência de precauções legais por parte da Igreja. Luzia era òrfã, não apresentou a certidão de seu batismo na Igreja e contava com “sua menor idade que a inibe de tomar estado sem devida licença”. Além disso, estava sem o amparo do pai adotivo, Benedicto Bastos da Silva Porto, o que levou a Igreja a tomar precauções legais a fim de dispensar do impedimento. O juiz de direito da vara especial do Comércio, Dr. Herminio Francisco do Espirito Santo, “substituto reciprocado de orphañ e auzentes da Cidade de Sam Luiz”, concedeu licença para o matrimônio no dia 9 de setembro de 1884.

A imagem projetada sobre as carências de Luzia reforça o papel masculino de proteção e responsabilidade pelo “sexo mais frágil”, sujeito às seduções. A mulher, aparentemente passiva, representava a parte a ser suprida pela ação da Igreja em conceder a dispensa. Por certo, Luzia Bastos, juntamente com sua mãe, teceu estratégias junto à hierarquia eclesiástica a fim de alcançar seu intento. A não concessão da dispensa resultaria na exposição e prejuízo à condição da mulher pois “ela vive honesta e recatadamente em companhia de sua mãe e irmão”. Webster teve que provar ser ele mesmo através de documentos e testemunhas. O Vice Consulado inglês no Maranhão emitiu o seguinte documento:

Certifico que Robert Webster, residente nesta cidade, está devidamente registrado nos livros de registros do Vice Consulado Inglês a Passado por meo punho e sello n'este Vice Consulado Inglês em Maranhão 31 de julho de 1884. Assignado Henry Airlie – Vice Cônsul Interino. Attesto ser uma tradução fiel d'original supra a qual me refiro. Maranhão 31 de Julho de 1884. Alfredo Bandeira Hall Interprete geral juramentado.

Webster estava há 12 anos no Maranhão. O cônego escrivão do processo registrou que o escocês saiu “... do lugar de sua naturalidade com idade de 16 annos directamente para esta cidade de San Luiz, onde aportou em 1872 e aqui tem residido desde então até hoje; e finalmente que é solteiro, livre e desimpedido sem ter até hoje contrahido Matrimônio nem esponsaes”.

Os contraentes cumpriram as disposições do Sagrado Concílio Tridentino e Constituições diocesanas e receberam o Indulto Apostólico para se casarem. A contraente comprometeu-se a permanecer firme na religião que professava e de instruir e educar os filhos e filhas nas crenças de sua religião. Webster satisfez as exigências impostas pelo Breve *Universi Dominici grejis*, submetendo-se à condição de não exercer livremente a fé que professava. Este Breve determinava uma concessão temporária, dada pela Igreja para que casamentos entre católicos e não católicos pudessem ser realizados pelos seus sacerdotes.

A cerimônia, no entanto, foi revestida de restrições por parte do bispado. Pensamos na possibilidade de se tratar de um casamento entre pessoas que não faziam parte das camadas mais abastadas da capital. Uma das restrições foi a de que a cerimônia fosse realizada fora da igreja, na casa do contraente ou da contraente, e outra relativa ao turno do dia para a sua celebração, à noite “e sem bênçãos”. Foi uma dispensa sob suspeita por parte da Igreja, forçada pela sua própria legislação. A idade, a condição social da oradora, a história de vida do orador e o credo diferente fizeram dessa relação um caso específico.

O Livro de Registros de Casamentos, encontrado no Arquivo da Arquidiocese do Maranhão, trazia os registros de casamentos de pessoas amaziadas ou amancebadas, já com filhos nascidos, contendo, inclusive indicações de penitências. Dentre os despachos, registraram-se termos de juramentos de casos de *cultus disparitas*. Junto com os processos, o Livro formou um conjunto de fontes importantes para a construção de um perfil dos contraentes protestantes.

Consideraremos como perfil dos contraentes protestantes os seus países de origem, suas idades e as suas ocupações. O objetivo é obter uma representação conjunta dos protestantes que se casaram neste período do Maranhão. Nem todos os 18 processos continham estas informações completas. Dos dezoito casos, há dois de brasileiros identificados como sendo de religião protestante que se casaram com brasileiras católicas. Dados significativos para um país que ainda não tinha uma forte presença protestante proselitista, sobretudo por parte da Igreja Luterana, sediada no Brasil, desde o início do século XIX, na região sul.

Quanto às nacionalidades, eram dois brasileiros, dois dinamarqueses, três norte-americanos, dois escoceses e sete ingleses. A média de idade com que se casaram era de 32 anos e as profissões eram as de caixeiro de Casa Comercial, negociante, engenheiro, chapeleiro e militar. Diferentes de outras regiões do país, estes protestantes eram imigrantes à procura de

trabalho e não desenvolveram características de um protestantismo étnico e nem de missão. Ou seja, não reafirmaram suas crenças a partir da convivência com um grupo étnico, relacionando a identidade cultural com a religiosa. Além disso, não apresentaram posturas proselitistas e missionárias. As classificações e tipologias, já estabelecidas pela sociologia da religião, não se aplicam a estes protestantes.

Os ingleses representavam o maior número de protestantes casados com brasileiras, fato coerente com a supremacia inglesa no comércio no Maranhão. A presença dos ingleses no Maranhão remonta ao início do século XIX.

O primeiro brasileiro chamava-se Francisco de Paula Telles de Menezes, que nasceu em Belém do Pará e foi tido como “cristão protestante de religião Luterana reformada”. Francisco era oficial da Armada Imperial e, embora não tenhamos nenhuma informação além, supomos que, provavelmente, acolheu a fé reformada em função de seus contatos no estrangeiro. Casou-se em 1875 com Maria Germana de Souza que era filha do desembargador Joaquim Rodrigues de Souza e de Ângela Francisca Baena de Souza. O segundo era Leslie Robinson que se casou com Haydea Machado Cavalcanti em fevereiro de 1905. Leslie era natural do Rio Grande do Sul e foi tido como protestante anglicano.

Da Alemanha vieram Carlos von Merckatz e Emmanuel Bluhum. Carlos tinha 33 anos quando casou-se em 1886 com Anna da Silva Bielby, que na época tinha vinte anos. Ele era natural de Erfurtz, região da Turíngia e filho do Major Carlos von Merckartz, e foi denominado protestante luterano. Carlos era viúvo de Octília Neves Pereira, que faleceu em janeiro de 1872 no Rio de Janeiro. Ou seja, este era o seu segundo casamento com uma brasileira.

Emmanuel Bluhum era proprietário de uma chapelaria e casou-se aos 29 anos com Lina Cora do Valle Vidal no ano de 1879 em São Luis, capital da província. Nasceu em Altona Holstein e veio para São Luis com a idade de vinte anos, tendo saído de sua terra natal em 27

de setembro de 1869 e chegou em 15 de janeiro de 1870. Os dados de Bluhum estão mais completos ao informar-nos que nasceu no dia 16 de março de 1850, batizado em 10 de setembro do mesmo ano e confirmado em 26 de março de 1865, com a idade de 15 anos.

Bluhum era um protestante luterano, “filho do cidadão João Jorge Bluhum e sua esposa Maria Elise Mathilde Bluhum”. Foram “testemunhas do batismo Christian Emanuel Gurlitt e Sophie Albertine Emma Hintzpeter”. O processo distinguiu o batismo e a confirmação na religião evangélica luterana e reformada. As informações foram extraídas “do registro dos batizados da Irmandade evangelica luterana. Sub fide pastorali. A Begemann. Padre da Irmandade evangelica reformada [de] Altona [em] 21 de Novembro de 1864”.

João Frederico Hoyer (já estudado anteriormente) e Pedro Martinus Roedberg Hoyer eram dinamarqueses e trabalhavam como negociantes nas cidades de Parnaíba no Piauí e em São Luis. Pedro Hoyer era viúvo, em segundas núpcias de Maria Amália Gromssel, que faleceu em outubro de 1875, de beribéri. Casou-se pela terceira vez com Alsira Leonôr de Moraes Rego, filha do Tenente Coronel Altino Lellis de Moraes Rego e de Rosa Laura de Moraes Rego, no ano de 1876.

Pedro Martinus Rolemberg Hoyer nasceu na aldeia de Moon, próximo a Copenhague, no então reino da Dinamarca, em 16 de dezembro de 1829. Com a idade de sete anos, veio para o Maranhão trazido pelo seu tio Martinus Anibal Boldt, que era oficial da marinha dinamarquesa (VIVEIROS, 1954, p. 498). Este Hoyer foi considerado por Viveiros como um dos grandes nomes da economia maranhense, na segunda metade do século XIX (VIVEIROS, 1954, p. 494). Faleceu aos 52 anos, em Lisboa.

Era tido como auto-didata, culto e poliglota, escreveu livros versando sobre temas como economia, política, abolição e instrução pública. Suas realizações na área econômica foram o Banco Hipotecário, a Companhia das Águas São Luis e o Engenho Central São Pedro. Junto

com sócios maranhenses, investiu na construção do Engenho Central no Maranhão, visando o plantio de cana-de-açúcar, a produção de açúcar e aguardente e a sua exportação. O empreendimento, no entanto, enfrentou dificuldades nas etapas da produção, vindo a sofrer prejuízos. Hoyer alimentou projetos para a construção. De numa estrada de ferro entre Barra do Corda e Carolina (VIVEIROS, 1954, p. 551).

Vindos dos Estados Unidos, tivemos Hiram Wanner Mapes Junior, Frank Maron Ezell e Roberto Wall, este já analisado anteriormente. Os três residiram e atuaram profissionalmente na cidade de Caxias, interior do Maranhão. Hiram tinha a ocupação de engenheiro mecânico prático e nasceu em Honodale, Pensylvania. Casou-se em São Luis, no ano de 1880, com Aquilina Jenuina dos Reis, filha do Capitão ou Alferes Fabio Justiniano dos Reis e Joana Maria Gomes dos Reis. Nas premissas do seu processo, a terceira cláusula dizia sobre a “... conveniencia que deste matrimonio deve necessariamente resultar á oradora que é pobre, orphan de pae e mãe e já na idade de 24 anos, podendo ser com decencia tratada pelo orador que, embora pobre também, tem contudo meios de ganhar a vida por ser Engenheiro mecanico pratico”.

Hiram era da seita dos metodistas e chegou a exercer sua profissão no interior da província quando foi o responsável pela construção da Companhia das Águas, na cidade de Caxias. Embora a citação o descreva como pobre, com certeza sua ocupação lhe garantia um nível de vida muito acima da maioria da população maranhense da época.

Frank Maron Ezell casou-se em dezembro de 1882, na capital, com Anna Francisca de Sousa Mascarenhas. Ela era filha legítima de Antonio de Britto Costa Cavalcanti e Leonillia Machado Cavalcanti. Ezell foi identificado como sendo “cristão protestante de religião Luterana reformada”. Foi proprietário da Fábrica Sanharó da Ezell, Tavares & Cia., na cidade de Caxias e cujo capital contava na época com 150 contos de réis. A fábrica estava situada na

Trezidela com uma produção média anual de 300.000 metros de pano, contratando 60 operários para o fabrico de pano de algodão (VIVEIROS, 1954, p. 551).

Além de Robert Webster já analisado anteriormente, o outro representante do reino da Escócia foi Henry Airlie, natural de Glasgow. Henry Airlie se casou na capital São Luis, no ano de 1869/1870, com Maria José da Cunha Lisboa. Era um cristão protestante calvinista e exerceu importante posição no contexto econômico da capital, na segunda metade do século XIX. Participou da diretoria da Associação Comercial do Maranhão, ocupando cargos entre os anos de 1882 e 1887, chegando à sua presidência nos anos de 1887 e 1888. Airlie foi um dos acionistas da Companhia Progresso Agrícola em 1880, junto com Martinus Hoyer (VIVEIROS, 1954, p. 474). Airlie participou da Igreja Presbiteriana em São Luis, com doações para a compra e as reformas do templo em 1887 (LESSA, 1938, p. 280).

Os sete ingleses integrantes do conjunto de processos compõem o maior grupo dos estrangeiros. Ernest Henry Summer, de 31 anos, casou-se em 1884 com Francisca Galdina Porto de 22 anos. Ela era filha do Tenente Antonio Galdino Porto e de Carolina de Britto Porto. Summer era filho de William Allen Summer e de Georgianna Anna Summer e nasceu em St. John's Woods de Londres. A cerimônia se daria em Monção, região do interior do estado. Summer foi somente chamado de protestante, sem nenhuma informação sobre qual seria sua igreja.

James Frederick Clark casou-se no ano de 1883/1884, com a idade entre 28 e 29 anos, com Anna Gonçalves Castello Branco, na comarca eclesiástica de Parnahyba do Piauí. Ela era filha de Antonio Borges Leal Castello Branco e de Felicianna Mathildes Gonçalves Castello Branco. Clark era oriundo de Keswick, no condado de Cumberland, tendo saído de lá aos 14 anos, em 1869. Era filho de James Clark e de Harriett Clark, chamado protestante da seita anglicana. Nas premissas do processo, as razões apresentadas traziam:

1^a. Que há entre os Oradores o impedimento de diferença de culto, porque o Orador professa a religião protestante, e a Oradora é cathólica, Apostólica Romana. 2^a. Que os Oradores amam-se mutuamente desde muito tempo; pelo que desejão realizar sua licita união. 3^a. Que este casamento é conveniente a Oradora, porque – na falta do amparo de seos pais, já fallecidos, ella precisa de outro, qual o do Orador, que goza de bom conceito na sociedade. 4^a. Que a Oradora possui alguns bens, sem com tudo ser abastada; e que o Orador apenas tem o fructo de seu trabalho, como Caixeiro d'uma caza commercial. 5^a. Que a Oradora não foi raptada e vive honestamente e em companhia d'uma sua irman, cazada (Autos da Câmara Ecclesiastica/Episcopal – 1708-1905. Arquivo Público do Estado do Maranhão).

Clark era caixeiro da *Caza Commercial de Singleshurst Nephew e Companhia* desde o ano em que veio para o Brasil. Seu processo requereu testemunhas para confirmar o seu estado civil como solteiro, livre e desimpedido: Paulo Robert Singlehurst de 44 anos, casado, natural do Reino da Inglaterra, comerciante e sócio da Caza Commercial; Arthur Sherlock de 44 anos, casado, natural do Reino da Inglaterra, Guarda Livros; e o maranhense Joaquim Antonio de Amorim Filho de 32 anos, Tenente, casado e Caixeiro também. Essas testemunhas faziam parte do círculo profissional de James Clark que, de acordo com o parecer final, gozava de bom conceito na sociedade e garantiria o amparo da futura esposa.

Richard Pearce já residia há dezessete anos no Maranhão e tinha 41 anos quando casou-se na Comarca Episcopal de São Luis com Maria Isabel Acyllina de Campos no ano de 1881. Pearce era originário de Hayle, condado de Cornwall, Inglaterra, filho de Richard Pearce e Mary Pearce. Antes de casar-se com Maria Acylina, enviuvou-se de Francis Susan Pearce, que faleceu em 14 de abril de 1872. Foi identificado como protestante da seita de Wesley, ou seja, metodista. Era engenheiro mecânico.

Outro representante inglês foi Edmundo Comptom que contava com 35 anos quando casou-se com Albertina Ribeiro, em São Luis, no dia 21 de maio de 1873. Nasceu em Amport e era filho de Thomaz Comptom e Elisa Comptom. Saiu de sua terra aos 28 anos a fim de trabalhar na capital cearense no ano de 1866 e veio para São Luis em 1870. O protestante

Comptom pagou cerca de 37220 réis para que seu processo fosse dispensado pela Igreja. Albertina nasceu em 23 de agosto de 1842 e era filha de João Pedro Ribeiro e Afra de Sá Correia.

Compton era engenheiro da Companhia de Gás, foi diretor de importantes obras que se fizeram no Gasômetro em 1870. Em 15 de outubro de 1870, foi incumbido pelo presidente da Província de investigar, planejar e orçar uma estrada de ferro entre as cidades de Caxias e São José das Cajazeiras, apropriadas para locomotivas e vagões do sistema Thompson.

John Arthur Sherlock casou-se em 1875, aos 36 anos, com Maria de Jesus Castello Branco, na cidade de Parnahyba, Piauí. O processo afirmava que era “solteiro, livre e desimpedido”. Sherlock veio para o Ceará com 16 anos, onde morou por cinco anos, e estava há seis na cidade portuária piauiense. Nasceu na cidade de Liverpool, reino da Inglaterra e era filho de John Richard Sherlock e Izabel Anna Sherlock. Maria de Jesus Castello Branco era filha de Antonio Borges Leal Castello Branco e de Felicianna Mathildes Gonçalves Castello Branco. Nasceu na cidade de Brejo, próximo à cidade de Parnahyba. Os custos do processo ficaram em 29220 réis.

O casamento mais antigo foi do inglês Septimus Summer com Carlota Alves Monteiro, em 1864, em São Luis. Summer nasceu em Foramby, condado de Lancestre, reino da Inglaterra, era filho de Richard Summer. Carlota nasceu na freguesia de São João Batista em São Luis e era filha “legítima” do Alferes Jacintho Francisco Monteiro e Maria Ursula Alves Monteiro. A licença, para se receberem em matrimônio por qualquer sacerdote regular, foi dada na condição de ser celebrado à noite. As testemunhas foram o Dr. Luiz Antonio Vieira da Silva, Felix Pascau, Dona Anna Quitéria de Souza Alves e Dona Maria Lerisa Oliver. Embora tenha sido concedida a licença de acordo com o Sagrado Concílio Tridentino e as Constituições do Bispado maranhense, a cerimônia aconteceu à noite, na residência da noiva e sem a bênção. O

Cônego Mauricio Fernandes Alves foi o celebrante da cerimônia revestida de extremos cuidados e restrições.

E o R.^{mo} Pároco advertirá a Contraente Católica da sua grave obrigação de cuidar com todas as suas forças na conversão de seu Consorte exortando-o a abraçar a Religião Católica, e a ela mesma exortará também a permanecer firme na Religião Católica, Apostólica, Romana, que professa, e a não se deixar jamais seduzir, e nem ao menos arrefecer no fervor de adorar a Deus, observando a Religião que Ele nos ensinou por seu Filho Unigênito, que os Apóstolos pregaram, e cujo depósito de Doutrina conserva intacto, e pura a Santa Igreja Romana Mãe e Mestra de todas as outras Igrejas.

Por fim, os processos trazem informações muito resumidas sobre o protestante John Erskini Stevenson, que se casou com Estephania Moon Wilson, na cidade de São Luis, em 6 de novembro de 1868.

As dificuldades encontradas pelo protestantismo, no Maranhão, foram resultantes das condições e das mudanças do campo religioso no final do século XIX e início do século XX. Elas foram definidas por conjunturas que estavam entrelaçadas entre si: a separação do Estado da Igreja com a República, a romanização da Igreja Católica com seu aparato jurídico e burocrático, bem como seu arsenal intelectual, a tentativa de controle da vida privada e dos sentimentos expressos no caso dos casamentos mistos, o esforço de preservação patrimonial e seus eventuais desgastes, os conflitos de interesses locais e os confrontos com as novas formas de pensar o mundo.

A Romanização também foi a construção de uma racionalidade burocrática e intelectual por parte do estrato dirigente da Igreja Católica. Distanciou o clero da cultura e da religiosidade popular e estabeleceu uma contraditória situação do estado do culto público, em decadência na província do Maranhão. Essas mesmas condições, numa relação dialética, permitiram ao protestantismo encontrar espaços de afirmação religiosa e social. O alinhamento com a modernidade de seu tempo em ataque ao atraso da Igreja Católica, a polêmica travada pela

imprensa escrita e nos esforços proselitistas, a brecha dada pelo bispado nas dispensas dos casamentos mistos e as fraquezas insitucionais do catolicismo construíram estes espaços.

O próprio catolicismo encontrou dificuldades quando tentou controlar as irmandades religiosas e as confrarias, apossar-se dos santuários e expandir sua fronteira missionária entre os índios. Essas dificuldades tinham como fundo o embate com as formas culturais e religiosas advindas das práticas cotidianas, reiventadas por grupos e indivíduos. Nesse ponto, as dificuldades encontradas pelo protestantismo foram equivalentes.

As relações entre protestantismo e catolicismo, portanto, foram mais profundas e amplas do que o embate teológico e as acusações mútuas. Enquanto se debatiam na arena do campo religioso com suas forças institucionais, argumentativas e proselitistas, as duas vertentes cristãs estavam em sintonia quando olhavam e interpretavam a cultura e a religiosidade. A senda da civilização fazia parte dos discursos, das estratégias e das representações que as duas faces predominantes da religião cristã construíram no Brasil.

CAPÍTULO III

Os Novos Centros do Sagrado: os Sentidos da Protestantização

O desenvolvimento do protestantismo no Maranhão, suas apropriações culturais e seus conflitos com o catolicismo não aconteceram desvinculados da conjuntura mais ampla. Foram reproduzidas ali as linhas de força da expansão protestante inseridas no campo religioso. Embora tenha adquirido conformações regionais, o protestantismo maranhense refletiu as estratégias, as formas, os discursos, as práticas, enfim, os sentidos do ser evangélico na sociedade brasileira.

Estes sentidos foram sendo estabelecidos e sedimentados no transcorrer do período histórico que estamos estudando (1889-1930). A conjuntura formada com a implantação da República levou o campo evangélico – não somente este! – a definir, aprimorar e acentuar as formas de sua identidade religiosa. Dentre outros processos que se deram, procedeu-se a demarcação mais clara da identidade ou de identidades por parte dos movimentos religiosos.

A fixação das identidades foi resultado do pluralismo religioso em curso e do processo de secularização pelo qual a sociedade brasileira esteve sujeita com o avanço do capitalismo e seus efeitos. Esta secularização tinha como linhas de força os avanços tecnológicos, o discurso científico, o surgimento de uma classe média mais consciente, as reformas urbanas, a industrialização, as influências do socialismo e do anarquismo no seio da classe operária, o deslocamento da Igreja Católica como matriz religiosa única, assim como a racionalidade do estado em gerir a sociedade com sua burocracia.

O objetivo deste capítulo será, portanto, verificar os meios utilizados para configurar os sentidos da protestantização e da sua identidade religiosa, no conjunto do redimensionamento do campo religioso a partir dos novos centros do sagrado. Chamamos de *protestantização* o processo

de construção da identidade religiosa e cultural evangélica que incluiu estratégias que visavam estabelecer sentidos.

Os modos de ser ou o *habitus* evangélico foram sendo incorporados nos seus adeptos através de instrumentos e mecanismos que obedeceram a certas linhas de força comuns às diferentes expressões eclesiais ou denominações. Embora reconheçamos a dinâmica plural interna do campo evangélico, buscamos delinear estas linhas de força que atravessaram os diversos ramos do protestantismo evangélico. O método para dar conta deste processo foi a análise de um conjunto de fontes através das quais as mentalidades e as práticas puderam ser percebidas.

Em outras palavras, foi preciso responder *como* uma série de idéias, ações, discursos e práticas serviram para formatar costumes, gestos, posturas e visões de mundo, que passaram a identificar-se como *evangélicos*. Embora tenham incorporado valores trazidos de padrões e modelos oriundos da Europa e dos Estados Unidos (transplante cultural), os evangélicos reinventaram estes valores num cotidiano diverso das experiências e da mentalidade dos missionários estrangeiros. Muda-se, portanto, o foco de se olhar o protestantismo de cima para baixo para vê-lo de baixo para cima ou na sua horizontalidade.

As mudanças pelas quais a sociedade brasileira passou incidiram na redefinição das identidades religiosas. O processo de urbanização correspondeu ao avanço do capitalismo industrial transformando as relações sociais e as relações de produção. O contexto rural sofreu a continuidade da acumulação de terras alterando as formas tradicionais de subsistência da população rural. Por conta destes processos interligados, o sagrado como era até então vivenciado também foi diretamente afetado e passou por transformações.

O Brasil inseriu-se com maior intensidade no conjunto das mudanças passadas pelo centro europeu, sobretudo o que podemos chamar de modernização, modernismo, modernidade e

moderno. Podemos diferenciar os termos estabelecendo um gradiente para os seus significados ao rigor dos períodos históricos em que foram utilizados. Sendo assim, os conceitos são fluidos de acordo com a sua historicidade.

O moderno pode ser o antigo redivivo como no Renascimento, ou referir-se ao que é novo em termos de moda e costumes. O modernismo pode ser a consciência que as pessoas de uma época constroem para si mesmos em distinção à época anterior, bem como a reinvenção e a experiência das modas e dos vanguardismos. A modernidade é a reflexão feita por parte de intelectuais por meio da arte, da literatura, da filosofia, acerca de seu próprio tempo. E a modernização diz respeito aos efeitos resultantes dos avanços científicos e tecnológicos (LEFEBVRE, 1969; LE GOFF, 1996).

Neste capítulo, utilizaremos o termo *modernidade* de maneira geral para caracterizar sua relação com a noção de civilização e também para identificar o pensamento dos estratos intelectuais dentro do protestantismo e do catolicismo. Esta modernidade trouxe efeitos para o campo religioso que se diversificou e experimentou eventos singulares que sinalizaram estas mudanças.

Neste sentido, os movimentos milenaristas ocorridos neste período uniram o sagrado ao protesto social, como os Mucker no Rio Grande do Sul, Contestado em Santa Catarina, Padre Cícero e Caldeirão no Ceará e Canudos na Bahia. Estes movimentos têm entre si relações comuns advindas das alterações nas formas como o sagrado foi redefinido em reação às mudanças trazidas no período republicano (DELLA CAVA, 1976; FACÓ, 1965; QUEIROZ, 1976). Outros movimentos também sinalizaram estas mudanças, como o aumento das capelas e da veneração dos ex-votos no catolicismo popular e o próprio pentecostalismo insurgente ligado ao legado do pietismo reformado.

O Espiritismo foi visto com um expressivo crescimento neste período. Católicos e protestantes sentiram seu crescimento atacando-o veementemente em seus periódicos. Num jogo de palavras e tomado como um *testemunho histórico*, Lima Barreto deu a entender a expansão do Espiritismo nos subúrbios do Rio de Janeiro, indicando a expansão das práticas espíritas: “Além disso, os subúrbios têm mais aspectos interessantes, sem falar no namoro epidêmico e no espiritismo endêmico ...” (BARRETO, 2002). Comentando o censo de 1891, um jornal evangélico disse: “Falta ainda no quadro a coluna para os Espiritistas, que são muitos” (*O Christão*, dezembro de 1898, Ano VII, Número 84, 4).

A experiência do sagrado no Brasil republicano diversificou-se deslocando seu centro da Igreja Católica enquanto instituição matriz única do sentido religioso. O protestantismo fez parte desta diversificação paralelamente a outras expressões religiosas, como as novas expressões dos cultos afro-brasileiros. O mercado de bens simbólicos trouxe esta necessidade de redefinição dos centros do sagrado na sociedade brasileira. Os conflitos expressos nas polêmicas doutrinárias e nas acusações mútuas foram um dos resultados desta redefinição e desta busca de conquistar mais posições no campo religioso.

Alguns instrumentos contribuíram para a configuração da identidade evangélica, aqui tomada em seus traços comuns às diferentes denominações eclesiásticas: o discurso do pan-americanismo, as instituições (eclesiásticas, de ensino e assistencialistas), a literatura, a polêmica e o ideal de juventude. A partir destes instrumentos, os sentidos da fé evangélica na cultura secular e religiosa foram sendo constituídos configurando suas identidades.

O discurso do *pan-americanismo* foi o pano de fundo para identificar o protestantismo como religião afinada com a modernidade e na elaboração da nacionalidade. Ela atravessou esferas diferentes, da religião à economia e à política. Ocupou o debate político e diplomático do período republicano inicial e atravessou para o religioso. As *instituições* proporcionaram espaços

de sociabilidade, de visibilidade e de proselitismo. Junto com as comunidades locais ou as igrejas, estas instituições constituíram-se em “ilhas de sentido” para os adeptos, na medida em que geraram teias de relações sociais específicas e consolidaram visões de mundo.

A *literatura* contribuiu para introduzir no cotidiano de leitores as maneiras de ser evangélico. A utilização da imprensa foi um dos principais instrumentos de divulgação e de saturação da mensagem protestante no mercado religioso. O crescimento dos *leitores* ligados às cidades favoreceu a expansão e a fixação do discurso evangélico. A *polêmica* doutrinária com o catolicismo, principalmente, serviu para reforçar a identidade evangélica na medida em que a imagem e a identidade do outro também foram reforçadas. A *Revista de Cultura Religiosa* foi um dos principais veículos representantes do pensamento protestante intelectualizado na década de 20. Na década seguinte, a *Revista Sacra Lux* deu prosseguimento a este esforço contando com outras lideranças intelectuais.

O discurso da revista *A Ordem* do Centro Dom Vital foi o principal órgão divulgador das posições do catolicismo no Brasil. A comparação com o discurso evangélico serviu para que averiguássemos os antagonismos e as convergências entre o catolicismo e o protestantismo. A análise comparativa teve como foco a leitura da cultura brasileira, a polêmica doutrinária entre os dois ramos cristãos, o conceito de civilização e os projetos de nacionalidade.

Por fim, o *ideal de juventude* expresso no projeto comum da ACM (Associação Cristã de Moços), no qual se procurou moldar uma geração partindo de concepções liberais, do progresso das ciências e do padrão de conduta. Embora buscassem suas próprias formas de organizar-se a partir de suas tradições e suas doutrinas, os ramos eclesiásticos conceberam traços comuns desta identidade. Desta forma, importa estudarmos estes instrumentos que reforçaram os traços que, por sua vez, configuraram os modos de ser evangélico.

Entendemos que as identidades são historicamente construídas. Não podemos falar de um único protestantismo brasileiro, mas de auto-compreensões estabelecidas por gerações e por grupos sociais numa dada conjuntura histórica e social. Estas identidades procuraram se fixar como permanentes instituindo tradições e padrões. Mas as mudanças e as transformações sociais exigiram suas redefinições e reinvenções.

A fixação destas identidades contou com outros espaços de força cultural tão importantes quanto as instituições eclesiásticas, as publicações e as comunidades locais. A história do protestantismo é devedora do que podemos chamar de *linhagens familiares* que, por gerações, construíram e transmitiram valores, costumes e sentidos. Elas nutriram o universo evangélico de lideranças, de recursos, de capital simbólico e de tradições.

A redefinição destes sentidos e identidades esteve também sujeita ao que Norbert Elias denominou de *processo civilizador*, qual seja, o avanço e o estabelecimento de posturas, práticas e atitudes novas que acompanham o imperativo de uma sociedade conformar-se a padrões civilizatórios. A configuração dos modos de ser evangélico na sociedade brasileira estava em consonância com o imperativo do período relativo à modernização, à modernidade e ao moderno. Enfim, afeita à civilidade.

1. A Superioridade

O censo populacional de 1890 traduziu os índices quanto às práticas religiosas no Brasil no início da República. Embora impreciso e até mesmo desconsiderado como indicador confiável, na perspectiva histórica torna-se significativa a leitura que os evangélicos fizeram destes dados. Na leitura dos evangélicos, os dados atrasados já não mais representavam o *progresso* de quase uma década passada desde a realização do censo.

Tabela 04
As Religiões no início da República

Denominações	Números	%
Romanos	14.179.615	98,92
Cat. Ortodoxos	1.673	0,002
Islamitas	300	0,00
Positivistas	1.327	0,01
Sem Culto	7257	0,005
Prot. Evangélicos	19.957	0,14
Presbiterianos	1.317	0,00
Outras seitas	122.465	0,86
Total	14.333.915	100,00

Jornal *O Christão*, dezembro de 1898, Ano VII, Número 84, 03
Tabela Elaborada pelo autor, São Paulo, 2004.

As imprecisões estavam evidentes. O Espiritismo e os cultos afro-brasileiros foram excluídos ou ocultados pelos próprios depoimentos dos adeptos que se afirmavam católicos. Os presbiterianos foram diferenciados dos outros cultos protestantes, talvez por representarem a denominação mais expressiva. Os luteranos presentes nos estados do sul não apareceram como distintamente protestantes. Talvez tenham sido incluídos no item *outras seitas*. O jornal *O Christão* comentou o erro desta divisão tornando a estatística sem confiança: “... a denominação Evangélicos abrange todos os ramos protestantes” (dezembro de 1898, Ano VII, Número 84, 4).

Tabela 05
Os Evangélicos por Estado

Estados	Números	%
Rio Grande do Sul	63.102	45,19
Santa Catharina	29.386	21,04
S. Paulo	14.854	10,64
Distrito Federal	8.332	5,96
Maranhão	7.043	5,04
Paraná	5.811	4,16
Minas Gerais	3.165	2,26
Rio de Janeiro	2.754	1,97
Espírito Santo	2.115	1,51
Bahia	1.642	1,17
Pernambuco	1.409	1,00
Total de Evang.	139613	100,00
Pop. Brasileira	14.333.915	0,97

O Christão, dezembro de 1898, Ano VII, Número 84, páginas 3 a 5.
Tabela elaborada pelo autor, São Paulo, 2004.

As divisões apresentam dificuldades para a compreensão mais precisa dos dados. Se considerarmos os dados dos estados que mais tinham adeptos do protestantismo, verificaremos que o número de evangélicos no Brasil, incluindo os luteranos, chegava a cerca de 1% da população brasileira. Ou seja, no item *outras seitas*, não aparecem com clareza as especificações de quais sejam elas.

Os estados do sul (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) contavam com a maioria ou cerca de 70% do total de evangélicos no Brasil devido à presença de imigrantes alemães luteranos. São Paulo e Rio de Janeiro, incluindo o Distrito Federal, contabilizavam 18,6% do total. Entre os estados do nordeste, o Maranhão contava com o maior número de adeptos e ficava em quinto lugar no geral.

Nas *Lições da Estatística*, o discurso protestante procurou desconstruir a maciça hegemonia religiosa do catolicismo. A “religião romana” era uma presença perniciosa para o Brasil ao representar o atraso do progresso moral, intelectual e material de sua população. Ante o grito ufanista dos católicos de que o Brasil era um país “essencialmente católico-romano”, a reação protestante apontava os índices sociais e morais dos dados do censo. Era uma forma de identificar o catolicismo como causador e responsável pelas condições inferiores de vida da população. Para 14.333.915 habitantes, 2.677.484 eram *filhos ilegítimos, legítimos e expostos*, segundo o jornal. “Mais de 18 por cento! É assombroso e acabrunhador este resultado prático do romanismo no seio do povo” (*O Christão*, dezembro de 1898, Ano VII, Número 84, 5).

Estes índices foram interpretados pelos evangélicos como prova da decadência moral da população regida pelo romanismo. No campo da educação, a crítica voltava-se ao percentual de analfabetismo que estava em torno de 85% da população. Estes dois aspectos – moralidade e educação – compunham os elementos centrais das críticas à religião católica como sendo responsável pelo atraso econômico, moral e intelectual. Pensavam, portanto, que o progresso

nestas esferas estava intimamente ligado ao credo religioso do povo. A moralidade e a instrução popular seriam os instrumentos para o progresso, sem os impedimentos e retrocessos da religião romana (*O Cristão*, dezembro de 1898, Ano VII, Número 84, 6).

O protestantismo, portanto, teceu um trunfo retórico e apologético de crítica ao catolicismo ao associá-lo à condição de ignorância e atraso do povo. Mesmo minotário, construiu a consciência de ser a religião do progresso e da elevação da vida moral. Estendeu a identidade de *evangélico* para todos os ramos protestantes e procurou articular-se no espaço social perante o inimigo comum, o catolicismo. Conscientes que eram uma minoria que avançava e crescia, os evangélicos fortaleceram esta identidade como linha de força para expandir sua fé.

O sentido da superioridade obteve outra fonte de sustentação articulada pelos estratos mais intelectualizados do movimento evangélico. Podemos traçar a relação entre os discursos e os enunciados dentro dos campos político e religioso. O pan-americanismo serviu como plataforma secularizada para o ideal de civilização e de sociedade defendidos pela prédica evangélica.

Situados no contexto político do *alvorecer* da República, os evangélicos incorporaram idéias e discursos oriundos do campo político como sustentação de suas ações. O pan-americanismo foi um corpo ideológico de debate nos campos político, diplomático e religioso no período inicial da primeira República. Ele teve o seu marco inicial no Congresso do Panamá de 1826 e serviu como discurso legitimador dos interesses norte-americanos (BUENO, 2003, p. 49). Foi a reedição da Doutrina Monroe de 1823, quando afirmava ser a “América para os americanos”. Esta nova versão ficou conhecida como corolário Roosevelt.

O pan-americanismo implicava uma política de convergência de interesses comerciais entre os países do continente americano em concorrência com os países europeus (BUENO, 2003, p. 43). Mas não se resumiu somente a uma estratégia econômica pois expressava também a

visão de mundo norte-americana, abrangendo as esferas da cultura, da política, da economia e da religião (BUENO, 2003, p. 45). Os países latino-americanos, porém, não acataram passivamente a orientação da hegemonia norte-americana no continente, sobretudo pelo fato de ser ainda a Grã-Bretanha a potência mundial no século XIX.

Com a República proclamada, os Estados Unidos começaram a marcar sua influência mais concretamente no Brasil. Paralelamente, construiu-se no fim de século XIX, o conceito de América Latina no sentido de uma unidade de língua, de cultura e de raça. A unidade latina teria como centro cultural de influência a França em contraposição à expansão norte-americana (OLIVEIRA, 2000, p. 94). Contra a influência norte-americana, estavam os restauradores da monarquia e, a favor, os republicanos. O debate centrava-se na questão relativa aos Estados Unidos serem ou não o modelo de nação a ser seguido pela nova República. As obras de Eduardo Prado, *A Ilusão Americana* de 1893, e a de Oliveira Lima, *Pelos Estados Unidos*, de 1899, polarizam este debate.

Com base no pan-americanismo, a classe política buscava o amadurecimento de suas instituições e reconhecimento no exterior. A política externa brasileira ou a sua diplomacia, estreitamente vinculada aos interesses da exportação do café, oscilava entre alinhar-se à Inglaterra, ainda maior império da época, ou alinhar-se aos Estados Unidos como potência emergente e tomada como modelo de república e de sociedade a ser seguido.

A oscilação advinha da falta de consenso por parte das elites brasileiras com relação à política externa. Na primeira fase (1889 a 1902), “os novos donos do poder reorientaram a política externa brasileira no sentido de engajá-la ao contexto hemisférico e aproximá-la dos Estados Unidos, tanto por razões políticas (apoio, como ocorreu na revolta da Armada) quanto comerciais” (BUENO, 2003, p. 47). O objetivo da república era a garantia do funcionamento de

suas instituições, aliado ao seu espaço geográfico estratégico e isolado na América hispânica, bem como os motivos econômicos da agro-exportação.

Em editorial intitulado *Americanos, mas brasileiros*, publicado pelo Jornal do Brasil em 11 de agosto de 1891, os interesses nacionais contrapunham-se a “uma política ideal americanista”. O editorial enfatizava que “o discurso do Sr. Blaine recebendo os congressistas de Washington é uma bela página de eloquência, mas ao pan-americanismo foram sacrificados os interesses nacionais com o tratado comercial celebrado com os Estados Unidos”. A eloquência enfatizava a defesa intransigente das “nossas fronteiras, o nosso comércio, as nossas indústrias, a nossa nacionalidade”.

Na edição de 08 de agosto, um artigo assinado pelo jornalista José Veríssimo discutia a educação como instrumento de fortalecimento do espírito nacional, a fim de não se deixar dominar por outras culturas. Segundo ele, a imigração seria um perigo ao acentuar a fragmentação da tradição e da moral, enfim, da nacionalidade. E o protestantismo poderia ser um dos elementos ameaçadores da nacionalidade brasileira. Havia uma evidente vinculação entre o protestantismo e o pan-americanismo.

O historiador e diplomata Oliveira Lima, no período em que esteve nas Legações de Washington (1896-1900) e de Londres (1900-1901), defendeu fortemente o alinhamento do Brasil à política expansionista norte-americana. Embora enfrentasse oposições, nutria verdadeira admiração pela superioridade do mundo anglo-saxão, entendendo que, historicamente, os mais fortes impõem-se sobre os mais fracos. Sob o fogo das críticas, o diplomata apontou as vantagens, para o Brasil, da expansão imperialista norte-americana (MALATIAN, 2001, p. 127).

Qual foi a visão sobre o protestantismo por parte das elites republicanas dentro do debate pan-americano? Ele foi identificado com os Estados Unidos em suas virtudes e em seus defeitos. Setores da sociedade o rejeitaram associando-o ao imperialismo e à inexistência de uma

nacionalidade norte-americana. Outros o acolheram como religião proporcionadora de civilização e de modernização. Por sua vez, o protestantismo na América Latina e no Brasil nutriu especial interesse pelo pan-americanismo como sustentação para as suas ações missionárias, na medida em que os Estados Unidos passavam a ser, cada vez mais, o centro do protestantismo mundial.

Tratava-se de um modelo de sociedade e de civilização para onde inexoravelmente a humanidade caminharia no futuro. Logo, a religião protestante, que ali fora fundante e conformadora de toda uma sociedade, traria para o Brasil os benefícios daquela civilização em contraposição às forças que continham o país no atraso, como a do catolicismo.

O que se configurou na representação do protestantismo era a sua imagem de força histórica e cultural superior que irradiaria luzes de modernidade numa sociedade marcada por séculos de atraso. Daí a propaganda de uma religião que era responsável pelo que havia de modelo de sociedade da época e por conter princípios sustentadores, não de um institucionalismo religioso estreito, mas de uma *civilização*. A propaganda protestante fiava-se na possibilidade de uma *iluminação* cultural e religiosa, onde não somente a mudança no campo espiritual se daria, mas também transformações na racionalidade e na dimensão social do indivíduo.

O apelo intelectual de uma religião afinada com as ciências, com a república, com o liberalismo e com o nacionalismo era tomado como argumentação suficiente para convencer as elites dos benefícios do protestantismo como religião nacional em contraposição ao catolicismo. Podemos dizer que setores das elites nutriam a mesma visão acerca dos Estados Unidos, mas não necessariamente acerca do protestantismo enquanto opção de credo religioso pessoal.

Certamente este debate de maneira direta ou indireta teve relação com as estratégias dos grupos protestantes no cenário religioso. Um círculo pequeno e privilegiado de lideranças evangélicas estava afinado com estes conflitos, sobretudo dois expoentes presbiterianos, Erasmo Braga e Eduardo Carlos Pereira. Suas ações encontraram-se nos vértices dos campos da política e

da religião. Embora não sendo políticos profissionais, seus discursos e visões articularam-se de forma bem consciente do contexto político mais amplo da época. Além deste contexto interno, havia um conjunto de articulações por parte de lideranças internacionais do protestantismo.

2. A Latinidade

A discussão do protestantismo europeu e norte-americano em relação à América Latina dava-se em torno dos projetos missionários, se deveriam ser levados adiante ou não num continente já considerado *cristão*. Junto com África e Ásia, discutiam se a América Latina, e nela o Brasil, deveria ser considerada campo de atuação missionária para as igrejas, denominações e agências missionárias estrangeiras. Assim, em Edimburgo em 1910, o protestantismo mundial considerou a América Latina como *cristã* devido aos séculos de presença da Igreja Católica no continente (NETO, 2002).

A participação de latino-americanos ou de brasileiros neste movimento mais amplo era pequena e coadjuvante na determinação e definição de políticas e estratégias missionárias por parte das organizações promovedoras de ações missionárias. No entanto, a reação inevitável de sua representação em Edimburgo foi a de repensar esta questão a partir da situação real vivida pela América Latina, embora ainda sujeita às leituras e interpretações dos centros missionários da Europa e dos Estados Unidos. Foi, portanto, convocado para o Panamá um Congresso que reuniria os protestantes do continente americano.

O eixo do protestantismo mundial deslocava-se, ao mesmo tempo, da Europa para os Estados Unidos, acompanhando o processo da economia em vias de conflito no velho continente e em expansão na América do Norte. A guerra européia de 1914 a 1917 justificava o

deslocamento para os EUA, enquanto evidência da infidelidade das nações civilizadas e cristãs (PEREIRA, 1920).

A Conferência Mundial no Panamá em 1916 alterou o rumo das missões protestantes ao rever a condição da América Latina como um continente “não cristão” e sujeito à ação missionária mais intensificada por parte do protestantismo. Isto implicava numa leitura crítica e até excludente do catolicismo como religião que havia “fracassado” no projeto de cristianização do continente, comprometida com erros teológicos e doutrinários.

Enquanto as tensões transcorriam no cenário europeu, os Estados Unidos e as nações americanas, não imediatamente nelas envolvidas, desenvolveram outras ações no âmbito continental. Como exemplo, a tomada do canal do Panamá pertencente à Colômbia e controlada pelos franceses que demonstrava o avanço econômico e militar rumo à frágil América Central. O Congresso do Panamá foi realizado logo após a independência panamenha e a submissão à órbita norte-americana. A justificativa apregoada no Congresso escondia a face imperialista do avanço dos Estados Unidos: “saneada a pestífera região, foi o Canal aberto ao comércio mundial”.

Estas palavras estão na obra que o pastor presbiteriano Eduardo Carlos Pereira escreveu em 1920, quatro anos depois do Congresso, intitulada *O Problema religioso da América Latina – estudo dogmático-histórico*. Sua lavra provocou reações por parte do clero católico visto que o “romanismo” foi frontalmente apontado como responsável pelo estado precário do continente e do país. Ela demarcou um significativo momento da polêmica entre o catolicismo e o protestantismo, por parte de seus representantes intelectualizados.

O propósito de analisar esta obra se justifica por ela reunir um significativo arsenal de representações de lideranças evangélicas brasileiras, bem como os conflitos de um campo religioso plural e de fronteiras acirradas que almejava, contraditoriamente, o ideal de unidade. Além de considerar o continente não cristão, o Congresso e os congressos regionais posteriores

em Lima, Buenos Aires e Rio de Janeiro, interpretaram o catolicismo romano como um agente religioso negativo de atraso, obscuridade e imoralidade. Nos encontros regionais posteriores ao Congresso do Panamá, foram traçados planos objetivos de ação.

Pereira dividiu sua obra em três partes que revelaram a maneira de pensar dos principais dirigentes do protestantismo brasileiro. Embora ligados à maneira norte-americana de ver a atuação religiosa, é preciso matizar a conclusão imediata de uma reprodução acrítica deste alinhamento. A primeira parte da obra referiu-se à Reforma Protestante numa abordagem histórica, dogmática e apologética. A segunda discorreu sobre o protestantismo depois da Reforma, analisando o Congresso do Panamá nos seus discursos e posicionamentos. Por último, o autor analisou o *Romanismo*, atribuindo-lhe as causas do declínio religioso e moral da sociedade. A conclusão apontaria para a solução do dilema religioso latino-americano.

A ligação entre a ideologia do pan-americanismo e o protestantismo estava evidente nos discursos e nas intenções do Congresso. Embora fosse um movimento secularizado, havia no pan-americanismo elementos que eram consonantes ao espírito religioso. O pan-americanismo seria um tipo vocação missionária secular das nações americanas, a afirmação da consciência continental e a “natural aspiração da aproximação amigável dos povos” (PEREIRA, 1920, p. 143,145). Ao dizer que o “monroismo é anterior a Monroe” (PEREIRA, 1920, p. 155), o Congresso escapava de perceber as forças e os interesses norte-americanos na sua política da “América para os americanos”. Por outro lado, tentava construir a noção de que havia uma vocação anterior aos posicionamentos norte-americanos para as nações americanas.

Um dos discursos mais significativos referia-se à base antropológica do pan-americanismo, qual seja, a convergência de duas raças “depositárias dos destinos da América”: a teuto-anglo-saxônica e a latina (PEREIRA, 1920, p. 149). O discurso sobre as raças tinha como

matriz a teoria das raças predominante no período e que sustentou o entendimento de Eduardo Carlos Pereira (SCHWARCZ, 1998).

O discurso entendia serem os brancos os responsáveis pelo futuro do continente. Ignorava a presença e a contribuição de outras “raças”, como os índios e os negros. Tratava-se da projeção excludente de uma América homogênea e homogeneizada, sem mestiçagens e diferenças raciais. No plano do cotidiano e do concreto, este mosaico racial desafiava o ideal ingênuo de uma “solidariedade continental pan-americana”, além de questões de interesses econômicos e políticos.

As características de cada raça contrastavam-se nas suas virtudes e nos seus defeitos, fossem o individualismo e o senso moral saxões, fossem o coletivismo e o senso estético latinos. A sustentação antropológica e histórica servia para atenuar as diferenças e os contrastes entre as duas raças protagonistas da América (PEREIRA, 1920, p. 152). O ideal de uma civilização perfeita estaria na “combinação harmônica das qualidades características das duas raças”. O pan-americanismo apostava na superação dos antagonismos das duas raças, não levando em conta o concurso das outras existentes.

Entretanto, estes antagonismos afloraram no ambiente do congresso que assumiu “o modesto título oficial de Congresso da Obra Cristã na América Latina”. A “feição moral” do evento encontrava-se no espírito da unidade prevalecente sobre a fragmentação do protestantismo. Num nível mais profundo que esta situação, estavam diferenças de mentalidades que determinavam as diferenças teológicas e as intolerâncias. Esta fragmentação, em si, não era o problema nuclear, porquanto o próprio catolicismo também se encontrava dividido internamente sob várias formas de expressões religiosas e eclesiásticas (PEREIRA, 1920, p. 176).

Estudar o problema religioso da América Latina passava pelo tratamento da relação com a Igreja Católica Apostólica Romana. Neste debate, deu-se “um conflito latente de temperamentos”

das duas raças. O que era, na verdade, interpretado como “temperamento das raças” dizia respeito à própria condução do Congresso e aos seus propósitos. Estes não eram deliberativos e nem legislativos, mas tão somente cooperativos e declarativos. No entanto, os “latinos” julgavam ser a oportunidade de se definir uma atitude frente ao domínio católico romano na parte sul do continente. Tratava-se de um pronunciamento em reação à atitude tomada em Edimburgo que contrariava a vivência missionária dos latinos na América Latina católica.

Para um Congresso predominantemente conduzido pelos “irmãos do Norte”, o arrojo dos “irmãos do sul” esbarrava tanto na quantidade como na tenacidade dos norte-americanos. Mais do que diferenças entre as índoles das raças, o debate centrava-se na necessidade de um respaldo quanto a uma tomada de posição por parte das minorias protestantes no campo religioso latino-americano. Aos norte-americanos, interessava diminuir as zonas de conflitos nos debates e nas polêmicas, enquanto que, aos latinos, a polêmica fazia parte do fazer missionário.

No relato de Eduardo Carlos Pereira, os norte-americanos defendiam uma posição mais política de não enfrentamento religioso (PEREIRA, 1920, p. 179). Desta forma, podemos perceber a medida mais exata dos movimentos destas lideranças em relação aos interesses da política internacional dos Estados Unidos, embora não conseguissem fazer prevalecer de todo as suas vontades. Aos latinos, no entanto, competia-lhes discutir os problemas *reais* do fazer missão na América católica sem considerar se o monroísmo era fraterno ou não. No entendimento dos missionários latino-americanos, a relação com o catolicismo não poderia se dar de maneira conciliatória, mas de controvérsia e polêmica (PEREIRA, 1920, p. 178).

Os interesses religiosos conflitavam-se com os interesses econômicos mais de fundo. Pontualmente, o conflito estava implícito nas falas e nos discursos eloqüentes e piedosos, mas representava as grandes linhas de força das ações concretas nos campos da política, da religião e da economia.

No seu diagnóstico, Eduardo Carlos Pereira identificou a conciliação entre as propostas dos “latinos” e a praticidade dos “saxões”: “Panamá não será somente, para o surto da civilização americana, o elo que prende dois oceanos, mas será mais: será o vínculo sagrado que prenderá dois mundos em um novo mundo, com que apenas sonhara Colombo” (PEREIRA, 1920, p. 180). Em outras palavras, o sonho do colonizador católico da América seria realizado pela civilização branca protestante. A *solução* do problema religioso da América Latina era o cristianismo primitivo de Cristo e dos Apóstolos, tornado possível pelo protestantismo. Este, diferenciado do modelo primitivo, era uma força através da qual poderia se repetir a experiência inicial da fé cristã. (PEREIRA, 1920, p. 417).

Algumas representações estão aqui evidentes quanto à concepção do protestantismo como uma força religiosa responsável pelo processo de civilização. A fé na pessoa do fundador do cristianismo e a observância do livro sagrado eram elementos proporcionadores de civilidade, de elevação intelectual e cultural. A Bíblia, tanto quanto ou mais do que um livro de inspiração religiosa, era um poderoso agente de esclarecimento, de iluminação da razão e dos sentimentos, levando o fiel a tornar-se um indivíduo responsável por si mesmo. As escrituras tinham um papel definido de libertação das trevas espirituais e culturais reproduzidas pelo *romanismo*. Estes protestantes estavam convencidos do poder de uma *aufklärung* religiosa que incluía todas as esferas da vida.

Evidência disso era a idéia de que o cristianismo estava em consonância e harmonia com as ciências em seus avanços. Esta concepção expressava o esforço dos evangélicos em conciliar a teologia com as ciências. Religião e ciência eram duas forças aliadas no enfrentamento de problemas sociais e de promoção do bem estar social (PEREIRA, 1920, p. 168-169).

Este entendimento da relação entre religião e ciência fazia parte do universo de preocupações do protestantismo norte-americano, desafiado pela “nova ordem urbana, industrial

e corporativa” e pelo “darwinismo ou a Alta Crítica”. Duas tendências ocorreram por parte das igrejas e denominações, quais sejam, a socialização do cristianismo e a acomodação intelectual aos conceitos da ciência. A religião estava em harmonia com novas correntes e seria adaptada às necessidades práticas da sociedade (COMMAGER, 1959, p. 181,190).

O protestantismo brasileiro, num primeiro momento, alinou-se a este entendimento que se dizia socializado e conciliado com a ciência. Daí seu espírito intelectualizado, ecumênico e interessado nas questões sociais. Não divisava ainda as fronteiras entre um fundamentalismo teológico-prático e o liberalismo teológico em curso nos Estados Unidos. Estava, isto sim, apegado às grandes linhas demarcatórias do *ser* protestante como um agente de avanços culturais e religiosos, definindo uma ortodoxia mínima acima das questões eclesiásticas.

O religioso era entendido como o todo da existência humana, o temporal e o espiritual, incluindo as esferas da cultura, da economia e da política. Daí que, acolher a fé reformada como religião implicava na promoção da vida em sua totalidade e em todas as suas potencialidades. As instituições protestantes existiam para demonstrar este empenho prático e visível tanto através das escolas como das associações civis. Mas este programa era integralmente ancorado nas premissas do liberalismo predominante no capitalismo ocidental.

O Rio de Janeiro encerrou a série dos congressos regionais, no dia 12 de abril no templo presbiteriano localizado na “antiga Travessa da Barreira”. Eduardo Carlos Pereira sempre procurou dar, no seu relato, a idéia de uma harmonia que se percebe não concretamente vivenciada pelos participantes do encontro. Depois do pesar manifesto pela guerra européia, o congresso regional discutiu um documento que definiria a atitude do protestantismo face ao catolicismo.

Pereira surpreendeu em seu relato conciliador ao inserir uma citação do órgão metodista *The Christian Advocate*, que fazia uma distinção entre Roma e a Igreja Católica. Aquela era “um

sistema, uma organização político-religiosa, manipulada por astutos cardeais e bispos”. Esta era tida como a reunião de pessoas religiosas e sinceras, inocentes ante a política e a manipulação dos líderes da Igreja.

Apesar de conceber a nação norte-americana como modelo de civilização nas características da organização e do espírito prático, as perspectivas de Eduardo Pereira apontavam para uma conformação mais latina do protestantismo. Mesmo entendendo que os Estados Unidos eram modelo de civilização e de religião, a matriz da experiência religiosa remontaria à experiência primitiva do cristianismo. Ele reconhecia que a questão da raça incidia sobre a prática religiosa, articulando as noções antropológicas da época. Em outras palavras, havia uma perspectiva da cultura sobre a religião que conformava as atitudes ora favoráveis, ora contrárias, às forças da civilização.

Excluídas ficaram as camadas mais baixas da população, entendidas como agentes passivos a serem beneficiados com as vantagens da civilização. Pessoas destas camadas que acolheram a fé reformada por certo não entenderam a totalidade complexa presente nos discursos mais elaborados de suas lideranças eclesiásticas. A sensibilidade de Eduardo Carlos Pereira ficou no caminho de perceber que as questões culturais eram ainda mais profundas e complexas. Manteve-se distante do que já estava em processo por instrumentalidade do protestantismo de feição mais popular, sobretudo o que continha ingredientes pentecostais.

Um dos desdobramentos do Congresso do Panamá foi a criação da *Comissão Brasileira de Cooperação* (CBC) liderada pelo presbiteriano Erasmo Braga. A CBC foi formada como um braço do Congresso para se tornar um espaço de articulação do protestantismo latino-americano. Movimentos e instituições convergiram para a CBC formando um bloco de ações que visavam representar o protestantismo no âmbito continental e nacional. Foi a tentativa de erigir uma estrutura acima das denominações com suas particularidades:

Com a Sociedade Bíblica Americana, a União das Escolas Dominicaes, a Junta Nacional das ACM, a que vieram ainda unir-se o Retiro Evangelico e a União dos Obreiros Evangelicos do Rio de Janeiro, a Commissão Brasileira de Cooperação vê, hoje, em torno de si, um dos maiores aggregados de forças christãs reunidas sob um só tecto na America do Sul (CENTRO BRASILEIRO DE PUBLICIDADE, 1923, p. 3).

A CBC entendia-se como um núcleo irradiador para todo o país das escrituras, de lições e orientações bíblicas e de folhetos informativos, além de traduções. Mas também pretendia acolher os variados movimentos e ações do mundo protestante na concepção de que o protestantismo desenvolvia a “consciência da unidade espiritual e a aptidão para os trabalhos de quadro (teamwork) ...” (CENTRO BRASILEIRO DE PUBLICIDADE, 1923, p. 4). A Comissão representava o espaço de contatos com o mundo evangélico no exterior mantendo correspondências, participando de eventos e servindo como canal de divulgação dos eventos internacionais, como o Congresso em Montevideú, programado para o ano de 1925.

Outra faceta da Comissão foi estabelecer canais de comunicação com instituições governamentais como, por exemplo, o Serviço de Proteção aos Índios. O interesse neste caso era a evangelização dos indígenas, que estava associada a métodos de educação e de pacificação das raças indígenas. Cerca de 66 documentos e livros enviados pelo ministro da Guerra dos Estados Unidos foram destinados à Biblioteca do Serviço de Proteção aos Índios. No campo da educação, a Comissão foi convidada pelo governo a elaborar um Projeto de Reforma do Ensino, que foi preparado por uma comissão de professores e apresentado ao Ministério da Justiça.

As idéias que regiam a CBC giravam em torno da unidade do mundo evangélico e das suas ações práticas (CENTRO BRASILEIRO DE PUBLICIDADE, 1923, p. 5). Estas idéias estavam aliadas à concepção de um cooperativismo pragmático entre corporações e organizações evangélicas. O esforço conjunto das diversas agremiações associava a evangelização ao civismo.

No entanto, o funcionamento e a execução dos planos encontravam dificuldades, sobretudo por dependerem de recursos e apoios institucionais das igrejas nacionais e estrangeiras. Não somente este motivo dificultava o funcionamento da CBC, mas a adaptação de um modelo de gestão oriundo do contexto religioso estrangeiro que, por sua vez, reproduzia os modelos do contexto da produção capitalista (CENTRO BRASILEIRO DE PUBLICIDADE, 1923, p. 7).

Desta forma, projetos em comum encontraram problemas na sua execução, como a Faculdade Teológica das Igrejas Evangélicas, o Retiro Evangélico e a Missão Japonesa. A CBC era custeada pelo *Committee* New York e de ajudas menores das Igrejas Metodista Episcopal e Presbiteriana Independente. Dependia também de doações voluntárias tanto individuais como institucionais. Sofrendo pela falta de recursos, a liderança da CBC procurava ampliar suas fontes apelando para outras Igrejas. Temiam não somente o declínio da Comissão, mas também a ingerência do governo que iria “levantar a estatística financeira das forças religiosas do país”.

A estrutura e a mentalidade da CBC reproduziam as formas de organização do protestantismo norte-americano que advinham do voluntarismo individual e coletivista próprio daquela cultura. Com certeza, encontraram dificuldades em repetir na parte sul da América e no Brasil, a mesma maneira de gerir-se, organizar-se e convergir para ações concretas.

Apesar deste impasse cultural refletido nas formas de organização, a história do protestantismo no Brasil não pode ser entendida somente pelo viés das principais denominações e de suas lideranças exponenciais. Os diversos movimentos fora dos espaços denominacionais, a partir da idéia de unidade, de ação e de cooperativismo, compuseram um universo repleto de representações dentro do campo religioso. No período da primeira República, as fronteiras do denominacionalismo estreito e sectário ainda não estavam fortemente demarcadas, embora estivessem em curso de serem estabelecidas. Estudar algumas destas instituições e publicações

auxiliam-nos no entendimento das linhas de força articuladas por parte de lideranças mais intelectualizadas do protestantismo no Brasil.

3. As Ilhas

Na tentativa de conquistar espaço no campo religioso brasileiro, os protestantes constituíram práticas e instituições que lhe garantissem lugares e posições de influência, representatividade e visibilidade, no intento de equiparar-se em força com a Igreja Católica. No entanto, eram numericamente bem inferiores e contavam com quadros reduzidos de representantes políticos e jurídicos, bem como de intelectuais.

As estratégias estabelecidas concentraram-se nas publicações de jornais, revistas e editoras com propósitos apologéticos e polêmicos, nas organizações confessionais e ecumênicas, na educação através de colégios voltados para as elites e nas obras de assistência social, como o Hospital Evangélico, no Rio de Janeiro. Juntamente com as comunidade locais, estas instituições funcionaram como “ilhas de sentido” para os evangélicos, a partir das quais 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.

Estas instituições eram financiadas com recursos vindos de fora, mas a participação dos leigos foi de fundamental importância na execução e sustentação deste esforço. O Hospital Evangélico no Rio de Janeiro, por exemplo, foi um projeto eminentemente nativo, sem contar com recursos estrangeiros e públicos, embora tenha obtido isenções de certos impostos. Fundado em 1887, seu edifício foi inaugurado somente em outubro de 1912 como resultado do esforço conjunto de lideranças eclesiásticas, empresários e Igrejas.

As mulheres foram agentes fundamentais no assistencialismo através do trabalho voluntário. Em 20 de março de 1914 foi organizada a Benemérita Sociedade Auxiliadora de Senhoras do Hospital Evangélico que visava atender crianças e, principalmente, os indigentes. Membros das camadas altas da sociedade também serviram como suporte financeiro aos empreendimentos missionários e assistenciais, como o exemplo de José Luis Fernandes Braga, industrial que presidiu e financiou o Hospital Evangélico.⁷

Estas estratégias compuseram as ações dos estratos dirigentes do campo protestante, detentoras de um capital simbólico e material suficiente que favoreceu a inserção e a conquista de espaço e posição no campo religioso. O “mundo” protestante mobilizara-se numa sociedade cujas tradições e cultura eram tidas como antagônicas e divergentes ao modelo ideal de sociedade e de ser humano concebido pela ideologia protestante da Europa e dos Estados Unidos.

As comunidades formadas e nascentes compostas de pessoas oriundas das camadas sociais mais baixas não se davam conta da totalidade das estratégias mais amplas implantadas pelos estratos dirigentes. Os membros das comunidades mais simples cultivavam outras expectativas e projetaram, sobre o novo conteúdo religioso adquirido, as visões de mundo oriundas da cultura e da religiosidade de onde vieram.

Podemos caracterizar as denominações evangélicas como estruturas que se originaram das missões estrangeiras ou das imigrações. Lideradas no Brasil inicialmente por estrangeiros (norte-americanos e europeus) com o tempo se estabeleceram como burocracias eclesiásticas de âmbito nacional. Elas nasceram como desdobramento da Reforma do século XVI e ganharam formações definidas pelo contexto de formação das nacionalidades na Europa e nos Estados

⁷ De 1912 a 1919, o Hospital atendeu cerca de 782 doentes na clínica médica e cirúrgica entre sócios, pensionistas e indigentes. O número de indigentes atendidos no dia a dia aumentaria este número em dobro.

Unidos. Cada uma delas correspondeu às lutas políticas, sociais e aos conflitos teológicos vivenciados pelo protestantismo.

No período da Primeira República foram as seguintes denominações estabelecidas oriundas do período imperial também: a Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, a Igreja Evangélica Luterana do Brasil, a Igreja Episcopal, a Igreja Presbiteriana do Brasil, a Igreja Presbiteriana Independente, a Igreja Metodista do Brasil, a Igreja Evangélica Congregacional e a Igreja Batista.⁸

Além das burocracias eclesiásticas de cada ramo do protestantismo, foram criadas organizações que convergiam ações comuns dos estratos dirigentes evangélicos. Estabelecemos uma divisão a fim de ajudar a compreensão da importância destas organizações no eixo do Rio de Janeiro e de São Paulo. As pesquisas históricas têm se preocupado mais com as denominações e com algumas de suas organizações. No entanto, é preciso historicizar o protestantismo não somente a partir das denominações mas também destes espaços alternativos e não confessionais.

As organizações *confessionais* eram oriundas das denominações organizadas, como os Colégios Americanos, que visavam, pela educação, criar indivíduos influenciados pelos valores e ideais protestantes. Tratava-se de uma estratégia proselitista mais voltada para as elites, mas que atendia a alunos carentes com bolsas de estudo. Também os Institutos e Seminários de Teologia visavam formar lideranças eclesiásticas afeitas à confessionalidade de cada grupo carente de fixar sua identidade eclesiástica, distinguindo-se dos demais grupos denominacionais.

Algumas organizações criadas eram oriundas do movimento protestante mundial e do esforço de lideranças eclesiásticas e leigas. As organizações *ecumênicas* eram conduzidas por lideranças brasileiras e estrangeiras afinadas com os rumos do protestantismo na Europa e nos

⁸ A Igreja Adventista do Sétimo Dia iniciou seus esforços proselitistas no final do século XIX com uma igreja fundada no Rio de Janeiro em 1895 (FONSECA, 2003, p. 23-29).

Estados Unidos.. Podemos apontar as Sociedades Bíblicas Britânica e Americana, o movimento das Escolas Dominicais⁹ e as Associações Cristãs (de Moços e Feminina). Mas o protestantismo também se mobilizou internamente criando outros tipos de associações, como os Clubes de Ministros, a Sociedade de Evangelização e outras entidades representativas.

Este processo de formação e interação destas organizações, associado ao número e à intensidade das publicações, viria mais tarde cooperar na formação da Confederação Evangélica do Brasil (CEB). A Confederação Evangélica do Brasil foi criada em 19 de junho de 1934 quando congregou Igrejas Nacionais, Juntas Missionárias e Sociedades Evangélicas. A CEB reuniu movimentos anteriores do mundo protestante brasileiro tais como: a União de Escolas Dominicais do Brasil (1911), depois transformada no Conselho Evangélico de Educação Religiosa (1928), a Comissão Brasileira de Cooperação (1916) e a Federação das Igrejas Evangélicas do Brasil (1931) (BRAGA, 1916, p. 271). O jornal *Unum Corpus*, editado inicialmente por Epaminondas Mello do Amaral, descreveu o processo de formação da confederação.

Qualificamos estas organizações de *ecumênicas* pelo fato de não se aliarem a nenhuma denominação protestante específica. Elas articulavam um discurso único ou uniforme quanto aos ideais religiosos, morais e políticos. Embora seus participantes tivessem afiliações eclesiásticas distintas em suas doutrinas e práticas, primavam por mostrar a face da unidade no campo religioso privilegiando aspectos mais universais da fé cristã. No entanto, o alcance deste ideal na prática não foi simples e fácil, envidando avanços e recuos ante as dificuldades encontradas com as convicções doutrinárias de seus participantes.

⁹ A 11ª. Convenção Mundial das Escolas Dominicais foi realizada no Rio de Janeiro, de 25 a 31 de julho de 1932.

A origem da Associação Cristã de Moços (ACM) remonta ao ano de 1844 em Londres, na Inglaterra, quando um caixeiro de tapeçaria, George Williams, iniciou de forma modesta o esforço de assistir jovens necessitados. O contexto da segunda revolução industrial, criou bolsões de miséria e desamparo para a população migrante dos campos. O cristianismo criou formas de assistir esta demanda por meio de entidades assistencialistas e educacionais.

Nos Estados Unidos e Canadá, a partir de 1851, as associações se espalharam formando uma aliança norte-americana, com inúmeras sedes, sócios, patrimônio e capital. Diferentes grupos sociais, raciais e econômicos formaram associações, como estudantes, operários, indígenas, negros, militares e mercadores. Esta diversidade espelhava a índole norte-americana das livres associações por parte da sociedade civil.

Em 1898, um livreto publicado sobre a ACM pela Casa Publicadora Metodista descreveu “um esboço da sua história, dos seus objetivos, e dos seus métodos”. Três tentativas antecederam a criação da ACM quando foi formada oficialmente no ano de 1893, no Rio de Janeiro. A primeira aconteceu em 1875, mas não foi adiante. Nesta ocasião, jovens da Igreja Evangélica Fluminense reuniram-se na loja da Fábrica de Chapéus Mangueira, na rua dos Ourives, Rio de Janeiro, com o fim de atrair jovens *descrentes*. A associação incipiente foi chamada de *Boa Nova*.

A segunda tentativa se deu em 1885, quando começou a funcionar uma organização na rua de São Pedro, 97, com o objetivo de “coadjuvar a propagação do Evangelho”. Uma vez mais, a Igreja Evangélica Fluminense estava por trás, sobretudo a figura do industrial José Luiz Fernandes Braga, que apoiou este reinício:

... os respectivos socios promoveram um leilão de prendas (o primeiro que houve para tal fim, se não me engano) que foi muito concorrido e effectuado pelo leiloeiro Sr. Antonio Andrade na casa comercial do antigo crente José Luiz Fernandes Braga, cujo producto foi avultado (KENNEDY, 1898).

Esta sociedade dissolveu-se por “divergências”, quando então se fez outra tentativa de reorganização nos moldes das associações da Inglaterra e dos Estados Unidos. Ainda ligada à Igreja Evangélica Fluminense, a terceira iniciativa também não foi avante. O periódico *O Bíblia* (sic) surgiu como órgão da associação cristã de moços, editado por Salomão L. Ginsburg, que se desentendeu com a Igreja Fluminense por causa de questões de forma de batismo.

As dificuldades e os embates encontrados pelos brasileiros em torno das questões litúrgicas e doutrinárias foram superados quando da vinda do norte-americano Myron A. Clark. Assim, a ACM foi finalmente fundada em 1893, depois de reunir jovens lideranças das duas principais igrejas do Rio de Janeiro, a Fluminense e a Presbiteriana. Mas ela não estaria subordinada a nenhuma denominação, voltando esforços de conduzir a juventude para as comunidades locais. O relato do livreto publicado em 1898, atribuiu à incapacidade dos brasileiros em organizar uma “sociedade cristã cosmopolita”, tarefa somente bem sucedida sob a direção de um guia que pertencesse à nação que exaltava a justiça divina. Clark era secretário da Comissão Internacional das Associações Christãs de Moços nos Estados Unidos.

A ACM se tornou uma espécie de entidade civil e religiosa propagadora de um ideal de ser humano moral e intelectualmente capacitado a viver no progresso de sua época. Por conta desta ideologia religiosa/secularizada, no Brasil ela promoveu o ensino semanal e gratuito de línguas estrangeiras e do próprio português, eventos culturais e de lazer, além de palestras de cunho moral e religioso, abertas ao público. Suas atividades visavam atrair jovens afetados pelos vícios e lhes conceder um espaço de socialização, mas eram também instrumento de proselitismo. Os eventos culturais enfocavam o aspecto do desenvolvimento intelectual e do caráter, sem levar em conta a cultura como ela era vivida no cotidiano.

No seu semanário, a entidade registrou as atividades por ela desenvolvidas de natureza civil, secular e religiosa. Faziam parte do *ethos protestante*, amparadas por concepções religiosas

e ideológicas que idealizavam um tipo ideal de cidadão moderno. Franklin do Nascimento discorreu acerca dos objetivos da associação no Brasil, enfocando a luta contra o alcoolismo como alvo principal. Ou seja, libertar o jovem da decadência da bebida e torná-lo “simples servidor de Cristo, bebendo dos seus puros ensinamentos”.

A pregação da ACM acompanhou a crítica do protestantismo aos costumes tidos como impuros e às manifestações da cultura identificadas como pecaminosas. A continência da bebida e do fumo, as posturas corretas e o vestuário, a higiene pessoal e pública, a alimentação e o asseio doméstico eram enunciados que faziam parte das falas e das ações dos serviços públicos do período republicano nascente. A normatização, a regulação e coibição de comportamentos sociais serviam para conformar os indivíduos aos padrões das elites e das camadas médias (ALMEIDA, 2003, p. 148-184).

No entanto, a ênfase moralista da ACM foi alvo de reações que espelhavam facetas de como a cultura popular lidava com questões morais e religiosas. A resposta de um jovem ante a mensagem da associação revelou a reação irônica e despreocupada do cotidiano, ao dizer que preferia ir para o inferno do que para os céus, pois lá encontraria seus companheiros de “pândega”, enquanto no céu, somente “beatos e beatas a puxarem as contas de rosários ou a exercerem actos contrarios aos meus habitos” (KENNEDY, 1898).

A ACM cultivava o ativismo produtivo expresso nas ênfases ao esporte, ao lazer, aos jogos, à leitura e ao rigor da conduta. De qualquer forma, foi uma das poucas entidades no Brasil que, neste período, estimulavam o exercício corporal como atividade lúdica e de aperfeiçoamento do caráter, juntamente com as escolas americanas que incluíram a educação física no seu currículo. O puritanismo da entidade contrastava com as formas culturais nativas, mas recolocava outras formas culturais de vida mais adequadas à modernidade. Projetou um ideal de homem e de

mulher que fosse o mesmo em qualquer parte do mundo, munido de valores morais e religiosos, educado e saudável, cidadão protestante e cosmopolita.

O socio da Associação do Rio que emprehender a viagem pelo mundo, passando por capitais como Londres, Paris, Berlim, Roma, Cairo (Egypito), Cape Town (Sul da África), Madras, Calcutta (India), Shangai, Tientsen (China), Tokio (Japão), Honolulu (Ilhas Hawaii), São Francisco, Chicago e Nova York, será recebido em todas as partes com a maior hospitalidade, por consocios de associações irmãs: por meio de uma simples credencial d'aqui, gozará em qualquer parte que elle visite, de todas as prerrogativas de associado: o seu distinctivo, adoptado pela Comissão Central Internacional, será reconhecido como testemunho de fraternidade, e elle verificará que os laços do amor christão são reaes, não são limitados pelo oceano, e unem, n'um só movimento, para o melhoramento physico, social, intellectual e moral dos seus semelhantes, os moços de todas as nações e todas as raças (KENNEDY, 1898).

Jovens brasileiros evangélicos dificilmente poderiam realizar um percurso pelo mundo como sugere a citação acima. O projeto da ACM no Brasil foi elitista, distante das questões sociais e políticas e, principalmente, das camadas mais carentes da sociedade, meio e ambiente de onde e para onde surgira com George Williams. Ainda se precisa mensurar com particularidade quais foram os benefícios sociais permanentes produzidos pela ACM que tanto dependia da capacidade de cidadãos capitalizados – ou capitalistas – para realizar seus planos e objetivos. Seu funcionamento dependia do *self-made man* norte-americano, forjado culturalmente a construir sua própria individualidade na dimensão da produção e da iniciativa.

Contudo, concluímos que a ACM foi um espaço de sociabilidade para lideranças jovens eclesiásticas e leigas que despontariam no cenário protestante mais amplo. Foi uma das “ilhas de sentido” que construiram discursos e práticas. Suas atividades culturais e religiosas serviram para formar uma geração de lideranças com uma interpretação peculiar da religião protestante e da cultura brasileira. A partir dela, publicações e entidades assistencialistas surgiram como instrumentos de divulgação e prática dos ideais morais e religiosos.

Seus discursos de civilização, higiene, abstenção de vícios, saúde, códigos de postura, trabalho, produção e intelectualidade, estavam em sintonia com outros enunciados oriundos de

outras esferas da vida social, como as políticas higienistas e médicas, os códigos de posturas municipais e as reformas urbanas visando a limpeza pública. Isto demonstra a afinidade do discurso protestante com outros discursos contemporâneos.

4. Os Impressos

As publicações evangélicas do período republicano foram fruto da iniciativa das denominações, das organizações, de comunidades locais e de intelectuais ligados ao protestantismo. Este esforço criou Editoras, Livrarias, Sociedades Bíblicas, Jornais e Revistas, um conjunto de textos formadores de um acervo de fontes abundantes para se perceber as várias faces do pensamento e das ações protestantes. Os sentidos do ser evangélico foram impressos em meio ao contexto de contestações e conflitos com os periódicos católicos e ante as necessidades de conquistar maior espaço social, político e religioso.

A imprensa protestante também refletiu o estilo de fazer imprensa no Brasil na segunda metade do século XIX e início do século XX. Discutia os acontecimentos e os fatos circundantes no Brasil, polemizava com os católicos, fazia apologia da fé reformada, discutia os eventos políticos que afetavam a liberdade religiosa, veiculava informações do mundo evangélico, desde os grandes concílios até notícias de casamentos e de enfermidades. Um tipo de imprensa peculiar que abrangia desde questões amplas até notícias sociais.

Foi, portanto, um importante instrumento de socialização e de formação de uma rede de contatos compartilhados por leitores evangélicos. Esta rede construiu um conjunto de idéias e ideais, comportamentos e condutas, posturas e posicionamentos, visões e interpretações de mundo, que viriam sedimentar um *ethos* protestante no Brasil. O cotidiano da vida destes

protestantes era contemplado nestes periódicos, além dos desafios em formar certos hábitos e práticas diferenciadores do ser protestante.

Exemplares da Bíblia e do Novo Testamento eram publicados e distribuídos junto com inúmeras porções, opúsculos e panfletos que reforçavam a pregação protestante atingindo variados aspectos da vida religiosa, cultural e política, além de atender a uma demanda de leitores que se interessavam por livretos de rápida leitura e compreensão. As *porções* eram livros da Bíblia, sobretudo do Novo Testamento, como os quatro evangelhos, publicados em separado e que tiveram grande apelo comercial.

Entre 1864 e 1940, não poucas publicações evangélicas circularam. A imprensa foi sendo diversificada com o tempo. As publicações incluíam livros, opúsculos, hinários, bíblias, testamentos, gravuras e pequenas publicações. Elas não teriam a divulgação e a penetração no cotidiano das pessoas se não fossem as ações das livrarias, das sociedades bíblicas, dos redatores, dos agentes e, sobretudo, dos colportores. Esses foram agentes comerciais das sociedades bíblicas e das livrarias que, tais como mascates, vendiam seus produtos religiosos nas ruas das cidades e nas fazendas do interior. Foram importantes agentes de penetração da prédica protestante em várias cidades e interiores do país.

Duas importantes Sociedades Bíblicas atuaram no Brasil publicando e distribuindo literatura religiosa. A Sociedade Bíblica Britânica era mais antiga e atuou dentro do contexto dos acordos comerciais entre Brasil e Inglaterra. A Sociedade Bíblica Americana agiu mais intensamente no Brasil a partir da proclamação da República. As duas sociedades corresponderam às fases das relações comerciais do Brasil junto ao centro do comércio internacional, dominado pela Inglaterra, e que passaria à hegemonia norte-americana.

Quadro 05
Publicações Evangélicas

Periódico	Circulação	Editores	Local	Ramo
Imprensa Evangélica	1864-1889	Simonton e Blackford	RJ	Presbiteriano
O Bíblia (sic)	1890-1891	Salomão L. Ginsburg	RJ	ACM
O Cristão	1892 -	Diversos	RJ	Indenominacional Congregacional
A. C. M.	1898-1900	Não registrados	RJ	ACM
A Fé	1895	James Fanstone e J. Orton	PE	Indenominacional
Expositor Cristão	1867 -	James L. Kennedy	RJ	Metodista
Púlpito Evangélico	1891-1900	Missão Sul-Brasileira	Lavras/MG	Presbiteriano
O Estandarte	1893 -	Eduardo Carlos Pereira, Joaquim Alves Correia e Bento Ferraz	SP	Presbiteriano
O Puritano	1899 -	Antonio Trajano	RJ	Presbiteriano
O Jornal Baptista	1900 -	Diversos	RJ	Batista
O Lábaro	1921-1926	Alfredo de Azevedo, Augusto d'Avila, Ismael Jr., Paulo H.	RJ	Congregacional
Revista de Cultura Religiosa	1922-1926	Epaminondas M. do Amaral, Miguel R. e Vicente T. Lessa	SP	Indenominacional
Revista Sacra Lux	1935-1939	Galdino Moreira	RJ	Indenominacional
Lucerna	1929-1930	Epaminondas M. do Amaral, Miguel R., Othoniel M., Salomão Ferraz	SP	Indenominacional
Unum Corpus	1933-1941	Epaminondas Mello do Amaral (até 1938) Rodolfo Anders (até 1941)	RJ	CBC, FIEB, CEERB, FEEB, CBP, CEB

Quadro elaborado pelo autor. São Paulo, 2004.

Mas esta relação não explica por si só o avanço destas empresas no Brasil. É preciso levar em conta as demandas internas que criaram condições para a leitura de literatura religiosa diversa do catolicismo. Estas demandas internas estavam associadas à circulação maior e mais intensa de idéias religiosas e suas propostas rituais. A hegemonia do catolicismo começava a ser ameaçada com a ingerência de novas propagandas religiosas, não somente do protestantismo.

O quadro demonstrativo dos relatórios da Agência da Sociedade Bíblica Americana dos anos de 1890 e 1894, aponta para a expansão do consumo de literatura religiosa/evangélica após a proclamação da República. De acordo com os dados da própria Sociedade, em 1890 os colportores visitaram 530 cidades, 24.562 casas e contactaram 53.927 pessoas. Podemos comparar os números dos dois anos e perceber o crescimento deste mercado. Em quatro anos, o

número de colportores, de dias trabalhados, de exemplares de Bíblias e de Porções duplicaram. No entanto, a distância percorrida continuou quase a mesma e o número de doações diminuiu.

Quadro 06
Sociedade Bíblica Americana

	1890	1894
Colportores	09	16
Distância Percorrida	37.728 Km	37.398 Km
Dias trabalhados	1615	3352
Bíblias vendidas	2043	3792
Bíblias doadas	126	66
Testamentos vendidos	1669	2272
Testamentos doados	311	139
Porções vendidas	1984	4660
Porções doadas	970	292

Jornal *O Expositor Cristão*, Vol. IV, Número 16, 4 de abril de 1891, 2.

Quadro elaborado pelo autor. São Paulo, 2004.

Os números destes anos podem ser comparados com o período maior de duas décadas de atuação da *Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira no Brasil*. Esta sociedade foi dirigida pelo Sr. João Manoel Gonçalves dos Santos por 23 anos, pastor da Igreja Evangélica Fluminense no Rio de Janeiro. Os números crescentes da distribuição e venda das publicações neste período confirmam a hipótese da ampliação do mercado de leitores e consumidores. Este período coincidiu com a maior urbanização ocorrida no final do Império e o crescimento dos leitores nestes centros urbanos. A média de volumes comercializados nos onze anos finais do Império foi de 11.843 exemplares. Os tempos republicanos duplicaram esta média nos onze anos seguintes, qual seja, 23.783 volumes. A venda anual de bíblias neste período foi cerca de 2000, para 4385 testamentos e 10.415 porções, totalizando 16.899 a venda anual de volumes em 22 anos.

Podemos projetar esta distribuição intensiva de literatura protestante no mercado de bens simbólicos e as mudanças que se deram a partir dela no campo religioso. Estes números indicam a capilaridade e a rapidez da distribuição de literatura protestante, bem como a constatação de um mercado consumidor propício para estes produtos. Ao considerarmos que a distribuição, as

vendas e as doações eram sempre artifício e meio para o proselitismo pessoal, o número de contatos diários com pessoas, compradoras ou não, se multiplicava.

Desta forma, a pregação protestante adentrou o universo de leitores, apesar de reduzido, mas que facilitou o acesso à leitura de obras de cunho religioso proporcionando ao leitor a oportunidade de fazer escolhas quanto à sua opção religiosa. O número maior de porções vendidas indicou a facilidade de seu consumo pelo seu baixo custo, tornando-se acessível para a população mais carente. O crescimento da população urbana nas principais capitais e o estabelecimento de igrejas nelas, por certo, foram fatores fundamentais na garantia e no aumento do consumo desta literatura.

Tabela 06
Vendas de Publicações Protestantes

Ano	Bíblias	%	Testamentos	%	Porções	%	Volumes	%
1879	634	1,37	1596	1,65	2158	0,94	4388	1,18
1880	595	1,28	1767	1,83	6037	2,63	8399	2,25
1881	908	1,96	2522	2,61	8756	3,82	12.183	3,27
1882	1190	2,57	3091	3,20	13622	5,94	27.903	7,50
1883	1105	2,38	2737	2,83	7030	3,06	10.872	2,92
1884	1975	4,27	4253	4,40	7651	3,33	13.679	3,67
1885	2524	5,45	4695	4,86	5415	2,36	12.634	3,39
1886	1650	3,56	4311	4,46	3061	1,33	9022	2,42
1887	1870	4,04	2498	2,58	7587	3,31	11.955	3,21
1888	1459	3,15	2830	2,93	4065	1,77	8354	2,24
1889	1359	2,93	3294	3,41	6230	2,71	10.883	2,92
1890	1817	3,92	2814	2,91	8125	3,54	12.756	3,43
1891	2235	4,83	5362	5,55	13.389	5,84	20.986	5,64
1892	2009	4,34	3748	3,88	18.583	8,10	24.340	6,57
1893	1672	3,61	3748	3,88	13.558	5,91	18.978	5,10
1894	2955	6,39	6954	7,20	9815	4,28	19.724	5,30
1895	2494	5,39	6048	6,26	4283	1,86	12.825	3,44
1896	3042	6,57	2902	3,00	18.099	7,89	24.043	6,46
1897	2596	5,61	6126	6,35	14.668	6,40	23.390	6,29
1898	2907	6,28	5220	5,41	12.077	5,27	20.204	5,43
1899	3644	7,88	4956	5,13	14.376	6,27	32.976	8,86
1900	3644	7,88	15.243	15,80	30.554	13,33	51.400	13,82
Total	46.243	100,00	96.471	100,00	229.137	100,00	371.791	100,00

Jornal *O Cristão*, Ano X, Número 119, Outubro de 1901, 16.

Tabela elaborada pelo autor. São Paulo, 2004.

Os agentes produziram mudanças neste universo associadas à demanda do mercado de produtos religiosos. Estavam vinculados a uma empresa que adquiria lucros com este mercado.

Ao mesmo tempo, introduziram idéias religiosas que ou se fixaram nos leitores e possíveis adeptos, ou pelo menos, foram incorporadas e apropriadas por eles. Os índices da Sociedade Bíblica Americana informavam que no ano de 1894 foram vendidos e doados 858 Bíblias, 780 Testamentos e 3.161 porções. Neste ano foram distribuídos 46.019 volumes, com 40 mil casas visitadas e uma estimativa de 150 mil pessoas abordadas. Os ordenados e as despesas dos colportores foram menores do que as vendas das literaturas (O CRISTÃO, 1900).

As duas sociedades bíblicas tiveram importante atuação na introdução de um outro tipo de literatura no universo de leitores no Brasil. Fundada em 1816 nos Estados Unidos, a Sociedade Bíblica Americana enviou em 1842, de seu depósito geral em Nova York, 55 bíblias e 93 testamentos em língua portuguesa para correspondentes no Pará e no navio de guerra Columbia presente em águas brasileiras. Em onze anos, cerca de onze mil volumes em língua portuguesa saíram de Nova York destinados a contextos e lugares de fala portuguesa. No Brasil, no período de 1842 a 1853, entraram cerca de 1500 bíblias.

A *British & Foreign Bible Society* foi fundada em 1804 e, apesar da presença marcante de ingleses no Brasil, “pouco fez no Brasil nos primeiros cinquenta anos”. Somente 200 testamentos em alemão foram enviados para Petrópolis, no Rio de Janeiro. A partir de 1851, a participação aumentou com a remessa de 1000 escrituras em português a um negociante no Rio de Janeiro e 36 bíblias para outro na Bahia. Dois livreiros no Rio de Janeiro incumbiram-se de inserir propagandas da Bíblia, introduzi-las nas escolas e remetê-las para cidades do interior. Até 1854, o Brasil recebeu cerca de 2500 exemplares das escrituras.

Este quadro reduzido mudou nos cinquenta anos seguintes com a chegada de protestantes e suas igrejas, da ampliação e diversificação do mercado urbano aberto a novas idéias e movimentos, e da ação efetiva de agentes e colportores representantes destas sociedades.

Podemos tomar a criação do jornal *O Christão* como um marco divisor na imprensa protestante no Brasil no final do século XIX. Os jornais existentes como *O Estandarte* e *Expositor Cristão* eram ligados às denominações presbiteriana e metodista, respectivamente. Embora compartilhassem do espírito comum aos protestantes da época, enfatizavam as atividades eclesiásticas de cada ramo a que estavam vinculados. *O Estandarte* sucedeu ao jornal evangélico mais antigo, a *Imprensa Evangélica*, editado por presbiterianos, e estava ligado à Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo. Depois do cisma presbiteriano em 1903, passou a ser o órgão informativo da Igreja Presbiteriana Independente no Brasil.

O Cristão sucedeu outro periódico que teve curta duração, denominado *O Bíblia* (sic), vinculado à ACM. Embora veiculasse intensivamente as atividades da ACM, *O Christão* procurou não ter relação com nenhuma sociedade missionária ou religiosa, igreja ou denominação, sendo

... completamente independente, devendo a sua manutenção ao sentimento religioso e á generosidade de pessoas que o sustentam. E como não pertence a grupo algum de qualquer denominação religiosa, não advogará nenhuma facção especial, nem combaterá qualquer princípio religioso, admitido pelas diversas Igrejas, sendo seu característico propugnar pelos sãos principios da moral, da virtude, e da religião, ensinados nas paginas sagradas das Escripturas (*O Christão*, Ano I, Número 1, Jan. de 1892).

As edições registravam os movimentos e as ações do protestantismo mundial destacando seus feitos éticos, numéricos e religiosos. Atacava as contradições do catolicismo e polemizava com os jornais católicos, que não deixavam passar em branco suas críticas. Combatia o Espiritismo como sendo uma prática inferior de religião que frontalmente contradizia as escrituras. O Espiritismo foi tratado, não somente pelo protestantismo, como um caso de polícia e de saúde mental. O Positivismo também foi confrontado enquanto uma pseudo-religião ou um tipo de catolicismo mutante e enganador. Os cultos de origem africana eram invisíveis nas

páginas dos jornais evangélicos. A maçonaria passou a receber maior atenção na última década do século XIX na medida em que lideranças eclesiásticas aderiam às suas causas.

Sua linha e proposta contemplavam as aspirações quanto a uma religião comum aos vários ramos do protestantismo. Procurava cultivar o espírito de unidade entre as denominações enfatizando os pontos doutrinários que não fossem conflitivos. O ideal do ecumenismo era propugnado pelo periódico, mas nas suas páginas transparecia que a convivência prática deste ideal não acontecia.

No entanto, o periódico estava vinculado à Igreja Evangélica Fluminense, de governo eclesiástico congregacionista e que recebera de seu fundador, Robert Reid Kalley, uma perspectiva não denominacionalista. Este vínculo se dava também por causa dos editores que faziam parte desta comunidade. José Luiz Fernandes Braga Junior e Nicoláo Soares do Couto representavam a mentalidade de um protestantismo que superasse as cisões internas. Eles integravam uma rede de contatos com outras lideranças e intelectuais pertencentes a diversas igrejas, mas que alimentavam os mesmos ideais.

Mais tarde, em 1913, *O Christão* foi apropriado para ser órgão oficial das Igrejas de governo congregacional. Porém, antes desta apropriação, as páginas deste periódico reproduziram o universo dos evangélicos fluminenses que girava em torno das principais igrejas (Metodista, Presbiteriana, Episcopal, dos Irmãos, Fluminense e Batista), da ACM, da Sociedade de Evangelização e do Hospital Evangélico Fluminense. *O Christão* expressou o universo de um ecumenismo carioca presente nestas palavras de Nicoláo Soares do Couto:

As igrejas evangélicas tomam diversos nomes tirados, ou do seu regimen administrativo, ou do local, ou de certo modo de interpretar as Sagradas Letras, segundo o ponto de vista dominante; e outras, ainda, acceitam, pelo uso, uma denominação derivada de outras circunstancias quaesquer. Mas, de todas ellas, a fé é uma; e, sob esta base, é uma só a Igreja de Christo. (...) Aqui, no Rio, temos muitas denominações evangelicas, todas escripturisticas pelo seu fundamento – Jesus, a Pedra angular; o nome de cada uma designando apenas particularidades

doutrinarias. Nesta cidade, ha uma só Assembleia de Irmãos, uma só Igreja de Deus, uma só Igreja Fluminense, ou dos Fluminenses, no sentido Biblico: - é a constituida pelos crentes sinceros das denominações presbyteriana, congregacionalista, baptista e outras (*O Christão*, Ano VIII, Número 87, abril de 1899, 11-12).

Outro significativo canal de veiculação de literatura protestante foi a Livraria Evangélica. Sua origem era portuguesa, situada na rua das Janelas Verdes, 32, em Lisboa e contava com outras filiais em Portugal, como nas cidades do Porto, Funchal, Ponta Delgada e S. Vicente de Cabo Verde. Daí ser também denominada de *Livrarias Evangélicas*. Foi um importante veículo de exportação para o Brasil de obras estrangeiras protestantes traduzidas para o português. Através dela, entraram no Brasil inúmeras obras da literatura protestante européia que viriam em muito influenciar o pensamento protestante aqui.

Tanto em São Paulo como no Rio de Janeiro, a Livraria Evangélica teve também *filiais* com seus representantes. No ano de 1893, em São Paulo ficava na rua 24 de Maio, 50, sendo seu agente Benjamim Martins. No Rio de Janeiro, ficava na rua Sete de Setembro, 71, ou nas dependências da Igreja Evangélica Fluminense, e o seu agente era o pastor desta comunidade, João Manoel Gonçalves dos Santos (*O CHRISTÃO*, 1899).

5. A Modernidade

Duas revistas no período que estamos estudando serviram como fontes significativas para o entendimento dos discursos e representações do protestantismo nos anos 20 e 30 do século XX. A Revista de Cultura Religiosa (RCR) circulou entre os anos de 1922 e 1926, e a Revista Sacra Lux entre os anos de 1935 a 1939. Elas foram tomadas como normativas para se apreender o discurso evangélico por parte de sua elite intelectual.

A Revista de Cultura Religiosa surgiu em 1922, um ano após a revista católica *A Ordem* e contemporânea à Semana da Arte Moderna. Ela refletiu o momento do protestantismo que ainda se concebia como um movimento incipiente e em formação, mas que continha, a seu ver, um projeto superior de religião e de sociedade, melhor identificado com a modernidade do que o catolicismo. Esta modernidade estava representada pelos Estados Unidos e pela Europa, regiões onde se constatava a supremacia moral, política, econômica e religiosa.

As ações no Brasil dos evangélicos apontavam para o fim já conhecido de antemão de uma sociedade evoluída e progressista. As ações se dariam respaldadas pelo referencial visível e indiscutível da civilização européia e norte-americana. Ao mesmo tempo, apregoava a busca de uma identidade nacional por parte das igrejas que as tornassem unidades com personalidades próprias dentro da civilização. Esta busca se daria articulando o pensamento teológico, a peroração, a prática pastoral e o estímulo ao estudo por parte das lideranças pastorais e dos leigos.

Antes da RCR foi lançado o “Manifesto do Clero Evangélico do Rio de Janeiro”, datado de 22 de agosto de 1921. Ele expressou a reação à pastoral do Arcebispo de Mariana que, dentre outras afirmações, dizia serem os protestantes hereges, imorais e traidores da pátria. O Manifesto foi publicado no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro em setembro de 1921 e depois editado num pequeno livreto. Em nome do “clero evangélico”, o Rev. Salomão Ferraz fez uma defesa do nacionalismo dos evangélicos.

A defesa principal estava centrada na questão de ser a propaganda evangélica uma estratégia para estabelecer a dominação norte-americana no país. Os argumentos demonstraram que as instituições protestantes prestavam serviços descomprometidos à sociedade e expressavam o caráter nacional mais do que o caráter estrangeiro. Por isso, a ACM e as Sociedades Bíblicas e Missionárias zelavam pelo patriotismo em suas motivações. Além disso, o *clero evangélico*

compunha-se na sua maioria de nacionais e com participação social por meio da constituição de famílias. Desta forma, atingia-se o catolicismo, cujo clero era formado por muitos estrangeiros que não se casavam devido à imposição do celibato (FERRAZ, 1921, p. 28).

O posicionamento partiu do autodenominado “clero evangélico” numa designação que aspirava corresponder ao clero católico. Pretendiam seus representantes constituir um corpo como fonte de autoridade a fim de deparar-se com a hierarquia católica. Ou seja, concebeu-se uma hierarquia com o propósito de combater e reagir à outra hierarquia religiosa no país. Aquelas lideranças evangélicas, desta forma, moviam-se da mesma forma que o próprio catolicismo estabelecendo uma hierarquia que, por natureza doutrinária e eclesiástica, não poderia representar um universo fragmentado como era o do protestantismo. Mas ante a falta de algum órgão representativo do campo protestante, a formação deste *clero* cumpriria seus propósitos.

Ante a acusação de fanatismo por parte da pastoral do Arcebispo de Mariana, o Manifesto repudiou o paralelo entre os movimentos religiosos ditos fanáticos e o protestantismo. No seu entendimento, ao contrário, o paralelo estava muito mais próximo do catolicismo do que do protestantismo, como a insurreição de Canudos: “O Brasil certamente não é Canudos, nem Canudos é o expoente do Brasil. Em Canudos pode-se dominar pela superstição, pelo fanatismo, pelas asserções dogmáticas de um chefe enganado e enganador, que trouxe a desgraça aos infelizes sertanejos” (FERRAZ, 1921, p. 23).

As palavras demonstravam o distanciamento do protestantismo, sobretudo deste “clero”, para com movimentos sociais e religiosos que, de fato, mais reproduziam o que era o Brasil naquele momento. Tratava-se de um posicionamento elitista e acrítico ante as construções veiculadas pela imprensa sobre o evento em Canudos. Esta fatia da elite pensante protestante articulava suas idéias, concepções e mesmo preconceitos tomando como referência os quadros ideológicos de seu tempo, bem como seus valores.

Embora em posições diferentes e concorrentes no campo religioso, católicos e protestantes faziam parte do mesmo campo e estavam sujeitos aos mesmos elementos ideológicos que estruturavam o campo religioso. Daí que a polêmica, o antagonismo, os conflitos e as mútuas acusações foram embates entre adversários, mas com perspectivas comuns não reconhecidas conscientemente.

A Revista de Cultura Religiosa foi dirigida e editada por dois expoentes da liderança protestante no Brasil nos anos 20 a 30, os pastores Epaminondas Mello do Amaral, da Igreja Presbiteriana Independente, e Miguel Rizzo Júnior, professor no Seminário Presbiteriano em Campinas. Eles conduziram os rumos da Revista de 1922 a 1926. A editoração ficaria a cargo de J. W. Clay, diretor da Imprensa Metodista, que seria a principal editora protestante durante décadas. A Revista depois passou a ser gerenciada por V. Themudo Lessa, pastor na Igreja Presbiteriana Independente em São Paulo, outro expoente.

A RCR intentava ocupar um lugar dentro e fora do protestantismo brasileiro veiculando “grandes idéias, para a cultura do ministério e para o público inteligente de nossas Igrejas se afeiçoar a discussões e instruções do mais alevantado proveito” (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922-1926, p 3). Claramente colocou o objetivo religioso mais intelectualizado para um público mais instruído. Pode-se afirmar que a maior parte dos protestantes oriundos das camadas mais pobres da população estava fora dos seus propósitos.

A sua tríplice finalidade era estimular estudos religiosos elevados, divulgar estudos valiosos de religião e fornecer estudos auxiliares da obra cristã. Na falta de um instituto de teologia, a publicação supriria aos leigos das diversas igrejas a instrução para a sua missão. Os leigos conscientizados levariam o cristianismo às massas populares por meio da educação religiosa. Ao lado do ministério oficial, a nova vocação laica – inclusive a feminina – era constituir-se em vanguarda de civilização.

Os editores entendiam o potencial da educação e do engajamento de leigos em movimentos populares, incluindo as mulheres. Colocaram-se com guias iluminados de um processo que ocorreria de cima para baixo pela via da educação. O protestantismo popular foi pintado com cores pragmáticas voltadas para “a vida e o trabalho”. Implícito estava o projeto de religião que se distanciava das formas clericais e institucionais das denominações estabelecidas, embora fosse elitista na sua instrumentalização.

Estes pensadores reconheciam a limitação do movimento reformado no Brasil, pequeno e aquém da dimensão grandiosa de seus objetivos, motivações e valores. A popularização do saber, do ensino sagrado e das escrituras, porém, dar-se-ia de cima para baixo, conduzida pelos “faróis iluminados” de suas lideranças eruditas. Era uma proposta contraditória ao apregoar a popularização, a democracia, o papel do leigo e “até senhoras”, num processo levado a efeito pelos seus principais expoentes intelectualizados.

Podemos resumir as posturas ideológicas ou o ideário da RCR nos temas do nacionalismo, do liberalismo e do ecumenismo.

O *nacionalismo* era uma questão de consciência de si mesmo, de identidade e de individualidade dentro de uma ordem mais ampla. Estes intelectuais pensavam que as igrejas protestantes seriam co-participantes da construção da nacionalidade brasileira na medida em que elas se tornassem mais identificadas com esta nacionalidade. Eles contribuíram com argumentações próprias para o debate que outras esferas (intelectuais, artistas, literatos, políticos) se ocupavam em torno da nacionalidade. As Igrejas faziam parte deste processo construindo um nacionalismo cristão. O nacionalismo da Igreja era paralelo ao nacionalismo do país. “Só vivem no concerto das nações os povos conscientes de sua individualidade. Como as nações, as Igrejas também.”

As experiências religiosa e social da Europa e dos Estados Unidos permaneciam como paradigmas na construção de uma nacionalidade. Embora afirmassem a necessidade de uma identidade nacional constituída, um “nacionalismo cristão”, estes intelectuais não concebiam-na fora da comparação e da transposição de modelos já estabelecidos por uma civilização irrefutavelmente superior dentro de seu ponto de vista (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922, p. 9).

A refutação à pastoral de d. Sylverio Gomes Pimenta, arcebispo de Mariana, acerca dos perigos do protestantismo, contudo, defendia outra relação fundamental dos protestantes, a educação e o nacionalismo (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922, p. 17). O arcebispo afirmou que a obra impatriótica do protestantismo anunciava a “intenção suplantadora da águia americana”. A contra-argumentação dizia ser o protestantismo a “afirmação moderna do cristianismo”, por natureza saxão, latino e universal ao mesmo tempo. Os seus princípios desenvolviam em cada homem “o sentimento nobre de sua personalidade, ele não pode abater uma raça, senão exaltá-la, encaminhando-a a novos surtos de uma vida nacional consciente e pronunciada” (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922, p. 17).

Os argumentos de d. Sylverio aplicavam-se, por sua vez, ao próprio catolicismo. Este era, por natureza, subordinado a um poder estrangeiro (papado) e repleto de missões estrangeiras, as “congregações regulares, que aniquilam de todo a soberania individual e, conseqüentemente, o sentimento patriótico” (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922, p. 18). O catolicismo, sim, era um poder que se investia contra os poderes e as leis do país. O nacionalismo era algo evidente na representação protestante junto à nação e como um apelo às elites nativas.

A necessidade de identificação com a pátria estava presente nas comemorações do centenário da Independência :

Alcança-nos o Centenário, a nós o protestantismo, em época de transição franca para um período de novos cometimentos, no qual, em linhas mais salientes, ficará mais acentuada a nossa identificação com a pátria amada. O ano do Centenário é a oportunidade para que essa identificação se objetive, com as luzes de um inteligente programa de festejos” (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922, p. 133).

O significado do *liberalismo* atribuído pelos editores da Revista apontava para uma leitura peculiar deste termo muito utilizado no período. Esta apropriação reafirma a tendência da cultura brasileira em assimilar conceitos e noções de maneira parcial ao seu campo de visão e interesses. A citação de uma noção ou de um conjunto de idéias nem sempre corresponderia a uma aplicação integral de seu ideário como na sua origem européia ou norte-americana.

O *liberal* poderia ser entendido como um posicionamento político e ideológico que implicaria numa concepção de funcionamento do Estado, da sociedade e da individualidade, oposta ao socialismo, ao positivismo e ao patriarcalismo católico. Ou sua referência estava situada na corrente teológica do final do século XIX e início do XX, o liberalismo que aplicou os métodos da ciência e do racionalismo na análise das Escrituras e no pensamento teológico, ou, por liberal entendia-se a postura diante da pluralidade e da modernidade de seu tempo, sinônimo de um espírito de tolerância coerente com o legado da Reforma do século XVI, que tanto os protestantes cultivavam como disposição superior e contraposta à Igreja Católica.

Ser liberal era mais uma questão de *espírito* e de orientação do que a adesão a um ideário fechado e conformador de ações. Daí, portanto, as atenuantes e as adversativas ao elucidar o que significava ser liberal, pois “liberdade não vai significar racionalismo ... seremos liberais, mas evangélicos; liberais, mas construtivos”. Estes protestantes rejeitaram o liberalismo associado ao racionalismo não evangélico e destruidor de verdades. O liberalismo era um espírito, uma maneira de ser e um estilo de vida:

Esse espírito é liberal. Queremos ser dignos filhos da Reforma. ... para completar nosso pensamento, diremos que uma outra nota, e decidida, tem o nosso espírito,

de liberal orientação: é impulsionado por uma teologia evangélica. Liberdade não vai significar racionalismo ... seremos liberais, mas evangélicos; liberais, mas construtivos (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922, p. 10).

Este liberalismo, do ponto de vista da revista, era uma postura inerente ao espírito brasileiro. Ao utilizar a figura referencial e mitológica de Tiradentes, a RCR fundiu os sentidos do liberalismo como um ideário político com o de um espírito de abertura e aceitação das idéias. Aponta para a continuidade histórica dos que foram liberais e sujeitos ao martírio. A leitura acerca da “alma brasileira” era a de que estava predisposta a acolher o protestantismo como um corpo de idéias que se evidenciava cada vez mais como cristão e superior (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922, p. 15).

O espírito liberal aproximava-se do *ecumenismo* cuja concepção identificava-se como sendo uma democracia religiosa tal como se encontrava na sociedade norte-americana. Eram tempos de formação do movimento ecumênico no âmbito mundial e certamente este momento se refletiu nas ações destes intelectuais e líderes protestantes. A rejeição ao sectarismo, ao proselitismo e ao combate frontal à Igreja Católica compunham este espírito ecumênico em formação, distinguindo esta prática de protestantismo mais intelectualizado da realidade das comunidades locais e das agências eclesiásticas e missionárias. Ao mesmo tempo, tentaria superar as diferenças internas teológicas e eclesiásticas, responsáveis por cisões e rupturas.

Embora reagisse às críticas vindas, sobretudo, dos arraiais católicos, um protestantismo ilustrado não se deixaria levar por polêmicas e embates, porquanto habitava a esfera mais elevada das “altas e serenas regiões da cultura religiosa” (REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA, 1922, p. 10). A postura era claramente dirimir os conflitos internos inevitáveis do protestantismo com suas inúmeras indiferenças, em direção a uma composição mais orgânica e representativa. A estratégia era convergir esforços para uma entidade que viesse representar o mundo protestante brasileiro frente às demandas de seu tempo.

Quadro 07
Colaboradores dos Volumes I e II da Revista de Cultura Religiosa

Nomes	Filiações
Vicente Themudo Lessa	Igreja Presbiteriana Independente/SP; Instituto Arqueológico de Pernambuco
Erasmus Braga	Academia Paulista de Letras, Sec. de Publicidade da Com. Brasileira de Cooperação
Othoniel Motta	Igreja Presbiteriana Independente – Campinas
Salomão Ferraz	Igreja Episcopal São Paulo Apóstolo – Santa Teresa – Rio de Janeiro
Tancredo Costa	Igreja Presbiteriana – Jaú – São Paulo
Francisco Pereira Junior	Igreja Presbiteriana Independente – Sorocaba
A. Rangel Teixeira	Igreja Presbiteriana Independente – Jaú – São Paulo
Orlando Ferraz	Igreja Presbiteriana Independente – Mogi Mirim – São Paulo
José Ferraz	Igreja Metodista – São Paulo
Miguel Gekeler	Igreja Evangélica Alemã – Campinas
A. Teixeira Gueiros	Igreja Presbiteriana – São Luis – Maranhão
Francisco de Souza	Igreja Evangélica Fluminense – Rio de Janeiro
John H. Warner	Secretário Nacional da Associação Cristã de Moços no Brasil – Rio de Janeiro
Bento Ferraz	2ª Igreja Presbiteriana Independente – São Paulo
J. Zacharias de Miranda	Igreja Presbiteriana – São Paulo
Julio Nogueira	Igreja Presbiteriana – Florianópolis – Santa Catarina
Jayme P. Smith	Seminário da Igreja Presbiteriana – Campinas
Albertino Pinheiro	1ª Igreja Presbiteriana Independente – São Paulo
Sra. E. Jean Batty	Secretária Geral da Associação Cristã Feminina – Rio de Janeiro
William Kerr	Igreja Presbiteriana – Sorocaba
A. A. Lino da Costa	Igreja Presbiteriana
Antonio B. Trajano	Igreja Presbiteriana
Alfredo Teixeira	Seminário da Igreja Presbiteriana Independente – São Paulo
Herculano de G. Junior	Seminário da Igreja Presbiteriana – Campinas
Pascoal Luiz Pitta	Igreja Presbiteriana – Caxambu – Minas Gerais
Américo Cabral	Arcebispo Missionário da Igreja Episcopal – Viamão – Rio Grande do Sul
Galdino Moreira	Igreja Presbiteriana – Riachuelo – Rio de Janeiro
Cesar Dacorso Filho	Igreja Metodista – Petrópolis – Rio de Janeiro
Mattathias G. dos Santos	Igreja Presbiteriana Unida – São Paulo
Roberto Daffin	Seminário Presbiteriano – Campinas

Quadro elaborado pelo autor. São Paulo, 2004.

Havia uma hegemonia presbiteriana no empreendimento da Revista e no próprio universo protestante brasileiro do período, mas os participantes da edição e do corpo dos cooperadores eram representativos de quase todos os segmentos eclesiásticos. Os editores e colaboradores eram oriundos dos setores dominantes e intelectualizados das diversas denominações protestantes e de outras organizações para-eclesiásticas. Certamente, faziam parte de uma rede de contatos e de sociabilidades que transcendiam as fronteiras de cada segmento eclesiástico.

Em torno da RCR, portanto, reuniu-se um número de lideranças religiosas que poderiam ser consideradas agentes orgânicos do pensamento protestante nas décadas de 20 e 30.¹⁰ Os responsáveis pela RCR foram os principais articuladores deste pensamento: Epaminondas Melo do Amaral (Metodista), Miguel Rizzo Júnior (Presbiteriano) e Vicente Themudo Lessa (Presbiteriano Independente), além de Erasmo Braga (Presbiteriano Independente). As suas biografias são fontes importantes na construção das estratégias destes intelectuais no conjunto das ações do protestantismo neste período.

Erasmo Braga (1877-1932) foi ordenado pastor presbiteriano em 5 de setembro de 1898, tendo sido pastor em várias igrejas. Foi professor de inglês no Ginásio de Campinas, professor do Seminário, secretário executivo da Comissão Brasileira de Cooperação, jornalista, publicista, autor de obras didáticas. Foi membro da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, das Academias Paulista e Fluminense de Letras (LESSA, 1938, p. 553,554).

Era atualizado no debate de sua época em torno da questão do pan-americanismo e das relações entre Brasil e Estados Unidos. Na sua análise sobre o pan-americanismo em seu aspecto religioso, demonstrou estar a par do debate entre raça e civilização, entre cultura e religião, bem como as implicações para o evangelismo protestante na América Latina e no Brasil. Na introdução de sua obra, Erasmo Braga descreveu-se como “um cristão sul-americano” que, desde a infância recebeu as idéias liberais e democráticas do país junto com o

influxo do evangelismo, (...) tendo convivido com anglo-americanos por muitos anos, associado como discípulo e como professor à obra da implantação, no Brasil, dos métodos práticos da pedagogia americana, membro do magistério oficial secundário do Estado de São Paulo, observador e estudante de aspectos variados da vida nacional como jornalista, tem assim um ponto de vista geral

¹⁰ Foram intelectuais recrutados, segundo Miceli, “em função de redes de relações sociais que eles estavam em condições de mobilizar e as diversas tarefas de que se incumbiam estavam quase por completo a reboque das demandas privadas ou das instituições e organizações da classe dominante, a cooptação das novas categorias de intelectuais continua dependente do capital de relações sociais mas passa cada vez mais a sofrer a mediação de trunfos escolares e culturais, cujo peso é tanto maior quanto mais se acentua a concorrência no interior do campo intelectual” (MICELI, 2001, p. 79).

donde fez o conspecto do fenômeno religioso, entre os de sua raça (BRAGA, 1916, p. IV).

Um perfil de intelectual protestante está aqui delineado: representante de uma geração formada dentro do protestantismo brasileiro, sob influência do liberalismo e da democracia advindos da família e dos contatos com anglo-americanos, integrante do magistério público de São Paulo, jornalista e pesquisador. Foi membro da Academia Paulista de Letras, Secretário de Publicidade da Comissão Brasileira de Cooperação/Rio de Janeiro. Intelectual, escreveu na RCR a seção *Bibliografia*, na qual apresentava e comentava resumidamente as obras de cunho teológico ou não, lançadas no Brasil e no estrangeiro. Os comentários das obras indicavam não somente sua erudição, mas a biblioteca deste intelectual, o que lia e *como* lia as obras citadas.

Erasmu Braga foi um participante ativo do movimento protestante mundial, como o Congresso do Panamá em 1916. Demonstrou vasta cultura intelectual e postura crítica para com os rumos do protestantismo no Brasil. Azevedo faz uma “revisão” do seu pensamento dizendo que “para ele a tarefa evangelizadora da igreja cristã é uma tarefa educacional” (AZEVEDO, 1996, p. 166). O catolicismo havia fracassado na tentativa de redenção da nação, mas não era, de acordo com Azevedo, um anticatólico incondicional (1996: 167). A expectativa de Braga era a de que o protestantismo se tornasse um agente de transformação social, tal como o cristianismo apostólico durante o Império Romano.

Vicente Themudo Lessa foi pastor na Igreja Presbiteriana Independente em São Paulo. Participou do Instituto Arqueológico de Pernambuco e dos Institutos Históricos de vários estados como São Paulo, Santa Catarina, Espírito Santo, Alagoas, Pernambuco, Paraíba e Ceará. Fez parte também da Associação Paulista de Imprensa. Outras esferas de sua atuação foram as de escritor e historiador. Foi autor de diversos artigos na RCR, que também gerenciou em edições.

Fez um verdadeiro trabalho de historiador ao reunir e comentar, na seção *Imprensa Evangélica*, os periódicos evangélicos de vários estados brasileiros. A partir destas fontes, formou um acervo de informações para uma história do protestantismo no Brasil. Em 1938 escreveu *Anais da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo*, cobrindo quarenta anos de história do presbiterianismo no Brasil. Foi favorecido por um conjunto de fontes criteriosamente arquivadas que lhe permitiram avançar até o ano de 1903, ano da cisão da Igreja Presbiteriana.

6. A Civilização/Salvação

Os protestantes brasileiros sempre se viram diante da tarefa de justificar a importância e a relevância do protestantismo para a cultura brasileira. A controvérsia com o catolicismo ainda era presente e necessária como meio de afirmação de uma identidade religiosa na sociedade. Além da mensagem religiosa, seus “intelectuais orgânicos” construíram um arcabouço de idéias que tentavam convencer a todos de que a nova fé representava o que havia de melhor em termos religiosos na direção de uma civilização. Seus princípios e bases eram portadores da civilização tal como se poderia constatar nos países mais prósperos do mundo:

O princípio evangélico do livre exame desperta as forças latentes da intelectualidade, produzindo a fome e a sede do saber, apura o senso de responsabilidade que é o traço mais vivo e mais característico da personalidade humana, capaz de atingir a sua finalidade terrena, espiritual e eterna” (SACRA LUX, 1935, p. 22).

A Revista *Sacra Lux*, lançada no Rio de Janeiro no ano de 1935, se auto denominava “Revista de cultura espiritual e reflexo do pensamento evangélico brasileiro”. Seu conteúdo trazia sermões, teses, comentários históricos, literatura, biografias, ilustrações e assuntos vários. A importância de sua análise, mesmo além do nosso corte temporal, está no conjunto de

representações e das mudanças dos sentidos e das identidades. Foi o prolongamento e o declínio do arsenal de representações elaborado pela geração anterior, sintetizado na RCR.

A sustentação do discurso da civilização já entrava em colapso, sendo sensivelmente percebido na 11^a. Convenção da Associação Mundial das Escolas Dominicais, realizada no Rio de Janeiro em julho de 1932. A conjuntura do entre-guerras na Europa e os efeitos da Revolução de 1932 no Brasil, projetaram o clima de incertezas no evento. O presidente da Associação enviou seu pronunciamento no qual afirmou que “a decantada civilização moderna e seu processo científico está falindo, em toda a parte, porque a geração contemporânea tem deixado de levar a devida conta as coisas espirituais” (SACRA LUX, 1932: 63). A cisão entre cristianismo e civilização estava a caminho, mas não foi percebida pelos brasileiros de imediato.

Sacra Lux era propriedade da empresa *O Puritano*, uma antiga publicação presbiteriana, e dirigida pelo pastor Galdino Moreira. A empresa responsabilizava-se pela edição e distribuição não somente da revista, mas de outras publicações, “sob o patrocínio de amigos da causa Evangélica”. Além dos artigos variados, a revista trazia anúncios ligados a serviços prestados por profissionais e de produtos evangélicos, como dentistas, médicos, publicidades, cursos, escolas, remédios, escritórios, jóias e institutos de ensino. O mundo evangélico dos anos 30 estava bem demarcado na vida social através de serviços que visavam seu nicho de mercado.

A apresentação sugeria a participação de indivíduos interessados em financiar ações coletivas que representassem a fé reformada no Brasil. Assim, Alberto Meireles Ferreira patrocinaria o primeiro número de uma série de publicações referentes a biografias de protestantes que fizeram parte da história do protestantismo nacional, como “Simonton”, o fundador do presbiterianismo no Brasil.

Estes “amigos da causa evangélica” foram qualificados como “líderes obscuros (...) nos limites da imprensa quase sem fronteiras do protestantismo nacional, lado a lado e ombro a

ombro, de companheiros também incorrigivelmente idealistas ...”. Certamente formavam uma rede de lideranças leigas e eclesiásticas que nutriam expectativas comuns quanto ao ideal de protestantismo e de nação. Dentre estas expectativas estava a convicção de que o protestantismo era uma cultura benéfica para o povo brasileiro e que esta deveria ser divulgada tanto para o contexto protestante como para o povo brasileiro (SACRA LUX,1935, p. 6-7).

Este protestantismo mais intelectualizado compreendia-se como ecumênico, ortodoxo e reformado. Estas linhas definiam um projeto de protestantismo neste momento que não representava integralmente os propósitos das instituições denominacionais. O contexto de crise do liberalismo e de ascensão de ditaduras populistas certamente projetou nas denominações anseios de conquistar seus próprios espaços, estabelecer estruturas mais sólidas e definir identidades próprias. O ecumenismo, a ortodoxia e a identidade reformada caminhavam em direção oposta ao denominacionalismo em processo.

No campo das representações, a revista reproduziu imagens ainda ligadas aos ideais do velho continente e dos Estados Unidos. Na gravura do primeiro culto evangélico realizado no Brasil, as figuras e o cenário estavam distantes da paisagem tropical brasileira. Uma sala com uma vasta mesa onde um expositor tem um livro aberto diante de si, com certeza as escrituras, falava para uma platéia masculina dentro do recinto. As mulheres estavam à porta, do lado de fora, atentas à prédica, integradas mas ao mesmo tempo separadas do mundo masculino. Os semblantes eram sérios, as roupas lembravam o vestuário dos puritanos ingleses.

Apesar deste distanciamento da paisagem nativa, a representação principal que a revista quis passar foi a de que neste protestantismo não havia símbolos, nem templo e nem clero. A simplicidade de uma casa e a centralidade das escrituras retomavam as origens evangélicas no Brasil, comuns a todos os seus ramos. A revista, por sua vez, destacou páginas de cada ramo eclesiástico trazendo representações de cada um, indicando a maior definição das fronteiras

denominacionais. A seqüência demonstrou a tentativa de estabelecer um sentido histórico comum, mas fragmentado, do protestantismo brasileiro, no qual cada Igreja detém sua própria narrativa e continuidade no tempo.

A gravura da “página presbiteriana” centralizou o retrato maior de Calvino ladeado por um menor de Ashbel Simonton, o fundador do presbiterianismo no Brasil. Embaixo, a fachada da Catedral Presbiteriana no Rio de Janeiro e duas fotografias de dois de seus pastores. Isso fixou a idéia da continuidade entre o reformador francês e o fundador do presbiterianismo brasileiro, tarefa levada adiante pelos outros líderes. O templo refletia a suntuosidade da obra presbiteriana, um prédio imponente com suas pontas góticas apontadas para o céu. O triunfo do calvinismo em terras brasílicas significava a continuidade sem rupturas desde Calvino até as lideranças atuais.

A “página congregacional” apareceu na edição seguinte destacando a fotografia maior do Dr. Robert Reid Kalley, médico missionário escocês que chegou ao Brasil em 1855 e iniciou a Igreja Evangélica Fluminense. À direita e acima, a foto menor da esposa, Sarah Poulton Kalley, que muito influenciou o protestantismo no Brasil com a tradução de hinos religiosos. Ao fundo da gravura, a fachada do templo da Igreja fundada pelo casal. Abaixo à esquerda, outra fotografia de um dos pastores da Igreja, sucessor de Kalley. Estas representações reuniam os fundadores, os templos e os sucessores, reforçando as idéias de continuidade, consolidação e triunfo.

A “página metodista” reuniu quatro fotografias com o templo da Igreja Metodista do Catete no Rio de Janeiro. Ao fundo, o destaque maior para o fundador do metodismo, John Wesley. O pioneiro missionário metodista no Brasil, Rev. Fountain E. Pitts, “um vulto de inolvidável recordação histórica do evangelismo nacional”, recebeu uma página que antecipava a comemoração do centenário da iniciativa da obra evangélica no Brasil pelo missionário Pitts que veio para o Rio de Janeiro em 1836.

A “página batista” seguiu o mesmo padrão das fotografias dos fundadores e continuadores, tendo um templo ao fundo. Foi a primeira gravura que se preocupou em denominar os personagens. Apareceram W. R. Bagby, o fundador, junto com sua esposa Ana Bagby. F. F. Soren foi colocado na seqüência de uma hierarquia de importância, “continuador da obra do Dr. Bagby e pastor da 1ª Igreja desde 1900 até outubro de 1933”.

Foram acrescentados o diácono Tomaz da Costa, tesoureiro da Junta de Missões Estrangeiras e “o velho jornalista Teodoro R. Teixeira, redator do Jornal Batista”. Finalizando a lista, que excluiu Ana Bagby do panteão, “ao alto, à esquerda, o jovem ministro eleito há pouco para substituir o pai no pastorado da 1ª Igreja – rev. Dr. João Soren; à direita o majestoso, belo e confortável Templo da 1ª Igreja Batista do Rio de Janeiro” (SACRA LUX, 1935: 27).

A “página presbiteriana independente” trazia, ao centro, o “ilustre iniciador do movimento que originou esse ramo eclesiástico no Brasil, rev. Eduardo Carlos Pereira”. Além da fotografia do templo da 1ª Igreja Presbiteriana Independente em São Paulo, mais quatro fotografias, sendo duas dos revs. Jorge Bertolasso e Otoniel Motta.

A origem comum, ao lado de origens separadas de cada denominação, traduzia os sentidos e as identidades que este universo evangélico passou a fazer de si mesmo. A nomeação dos fundadores, a suntuosidade do patrimônio físico e a noção de continuidade serviam para uma “mitologia das origens”, amparada pela concepção providencialista da história. O protestantismo era o elemento de uma meta-história que reunia o sagrado, a cultura e a civilização: “certamente a sua projeção transpõe os limites do tempo e penetra na eternidade; e as suas conseqüências passam da salvação do indivíduo para a salvação do Brasil” (SACRA LUX, 1935, p. 23).

Esta construção pode ser vista no artigo “O Brasil contemporâneo e a contribuição protestante”, do pastor presbiteriano Mattathias Gomes dos Santos, que procurou mostrar como o protestantismo engrandecia a cultura latina: “A obra evangélica tem sido uma contribuição

permanente para o engrandecimento dos povos latino-americanos”. Apesar da oposição, a “obra evangélica” contribuía para o desenvolvimento dos valores sociais espirituais da nação.

Dentre estas contribuições estava a Bíblia, “garantia de uma nova mentalidade, substancialmente necessária para a própria renovação desta grande república, considerada como líder dos países latino-americanos”. A representação em torno das escrituras reunia o legado vindo da Reforma, mas também incorporava a idéia de um instrumento propagador por si mesmo de cultura e de civilização. O discurso de que a Bíblia era instrumento de “renovação desta grande república” encontra sua relação com o ambiente político vivido no país antes do advento golpista do Estado Novo.

Quadro 08
Índices do Protestantismo em 1935

Exemplares da Bíblia distribuídos em 50 anos	5.160.905 ou 103.218 anuais.
Ministros ordenados	> 930
Pregadores leigos	c. d. 2000
Escolas Dominicais	2.276 em 1932
Professores oficiais	8.664
Alunos	117.842
Revistas de ensino religioso para as escolas dominicais	65.000/trimestre ou 260.000/anuais.

Quadro elaborado pelo autor. São Paulo, 2004.

Uma vez mais as estatísticas foram interpretadas como evidências do avanço progressivo da obra reformada no Brasil. A cultura espiritual do povo brasileiro estava sendo engrandecida pela exposição e explicação das escrituras. Chegou a afirmar que “os 500.000 brasileiros, que direta ou indiretamente se instruem com esses ‘estudos bíblicos’, constituem a elite espiritual brasileira”. Não somente com as escrituras, mas as outras formas literárias e a hinologia constituíam em significativa contribuição. Este esforço assemelhava-se ao realizado em outros países pela educação evangélica, como Inglaterra, Alemanha, Suíça e Estados Unidos. A obra educativa evangélica no Brasil haveria de atingir os 70% de analfabetos brasileiros.

Por fim, Mattathias assinalou os diversos setores da vida social nos quais o protestantismo estava presente com sua luz civilizadora, na educação, na música, na arquitetura e nas obras

assistenciais. Esta percepção era a apologia de uma religião superior e melhor alternativa para a sociedade. De fato, foram citados obras e autores que contribuíram no âmbito da cultura letrada, da literatura e da pedagogia, como

as gramáticas de Julio Ribeiro e de Eduardo Carlos Pereira, os trabalhos de Otoniel Mota e de Jeronimo Gueiros, as aritméticas e álgebras de Antonio Bandeira Trajano, os 'Pontos de Nossa História', de Veríssimo e de Lourenço de Souza, os Livros de Leitura de Erasmo Braga e muitos outros compêndios, adotados em grande numero de escolas, são de procedência protestante (SACRA LUX, 1935, p. 22).

Um projeto de sociedade estava implícito nas palavras do autor. Civilização e salvação eram palavras relacionadas, quase sinônimas quanto aos seus efeitos na vida nacional. Bíblia e educação popular eram parte do programa para mudanças sociais. Excluídos ficaram os debates em torno de questões políticas e econômicas. As expressões utilizadas não estavam longe do ambiente político que inauguraria a ditadura varguista. Os anos 30 definiriam o declínio do discurso da associação entre protestantismo e civilização.

7. Os Católicos

A República laica levou a Igreja Católica a refazer suas estratégias quanto à manutenção de sua hegemonia no campo religioso. A Igreja engendrou uma europeização do ritual e da ortodoxia. Paradoxalmente, produziu um discurso que acentuava a identificação do catolicismo com a nacionalidade em contraposição às ameaças externas contrárias à tradição e à moral.

Outra estratégia do catolicismo oficial foi a de formar quadros de intelectuais no meio das classes médias cultas como forma de atrair as elites e projetar o catolicismo na esfera dos debates políticos e ideológicos. Neste contexto da intelectualidade católica, surgiu em 1921 a revista *A Ordem*, articulada pelo Centro Dom Vital, liderado por Jackson de Figueiredo, inspirada nos

integristas românticos europeus (Maistre, Maurras e Cirtés). A publicação almejava o estabelecimento de uma “ordem cristã”, de uma civilização que cresceria pelo aperfeiçoamento espiritual e construída pela instrumentalidade política (CAVALCANTI, 2002, p. 191).

Por meio de publicações e de movimentos como a Ação Católica Universitária, a Confederação Nacional dos Trabalhadores Católicos, a Confederação da Imprensa Católica, o Instituto Católico de Altos Estudos (PUC-RJ) e a Coligação Católica Brasileira, o Centro Dom Vital movia-se “em torno de um projeto de cristandade” (CAVALCANTI, 2002, p. 192). A revista *A Ordem* e o Centro Dom vital “passariam a atuar como porta-vozes orgânicos de interesses da corporação religiosa”. Criadas como centros de reunião e de difusão das doutrinas, essas instituições assumiram um elenco cada vez mais diversificado de tarefas e funções (MICELI, 2001, p. 128).

Lançada em 1921, a *A Ordem* foi um dos principais veículos divulgadores das idéias e propostas do novo catolicismo urbano e intelectualizado que se configurava nas primeiras décadas do século XX. O pronunciamento de Dom Leme, em 1916, é tomado como marco inicial da reação católica ante a condição de marginalização que vivia a Igreja por parte do poder republicano. Além disso, o catolicismo aspirava retornar ao cenário político e cultural com sua influência e força diante de um quadro social acentuadamente adverso ao seu discurso. A sociedade, nesta primeira década, já convivía com diferentes correntes de pensamento, de ideologias plurais e propostas religiosas concorrentes ao nativo catolicismo na história brasileira (HOORNAERT, 1990, p. 144).

Em torno do Centro Dom Vital e da Revista *A Ordem* circularam novas lideranças eclesiásticas, além de intelectuais oriundos do laicato da Igreja, que funcionariam como articuladores políticos e intelectuais orgânicos deste “rearmamento” católico. Um dos objetivos do centro Dom Vital, criado em 1922, era empreender a cristianização da inteligência brasileira.

Este conjunto de ações e pensamentos veiculados pela publicação expressou um tipo de “modernização conservadora” por uma Igreja ávida por retomar a posição de comando moral, religioso da nação, fonte da cultura e da vida social. Em vista desta postura, a Igreja estruturou a crítica à modernidade atingindo seus vários tentáculos ideológicos e políticos, no esforço de fazer retornar o elemento religioso e moral ao centro da vida política, social, cultural e econômica.

No conjunto das visões articuladas pela Revista, a fé reformada foi interpretada como parte dos movimentos desintegradores da verdade, da moral e da religião. A própria Reforma foi responsabilizada pelo início deste processo quando quebrou a unidade da cristandade e trouxe para a civilização os germes do livre exame e do individualismo. As Igrejas ou denominações protestantes foram vistas enquanto *seitas*, pseudo-religiões que ameaçavam o lugar preponderante do catolicismo na cultura brasileira. O protestantismo era contra a civilização.

Duas figuras se destacaram demarcando duas fases da Revista, Jackson de Figueiredo, que a fundou e dirigiu entre 1921 e 1929, e Alceu de Amoroso Lima, que a conduziu a partir de 1929. Jackson foi o mentor da Revista e imprimiu sua personalidade, temperamento e visão pessoal do catolicismo nas suas páginas. Representou um tipo de catolicismo ultraconservador ainda equidistante de uma *racionalidade católica*. Amoroso Lima, ou Tristão de Athayde assumiu os rumos da Revista e imprimiu outras perspectivas mais amplas e críticas, acolhendo pensamentos de intelectuais de outros campos, ainda que não fossem ligados diretamente à Igreja.

O propósito principal desta análise é o de perceber as visões e leituras deste catolicismo intelectualizado, laico, mas identificado com o clero, acerca da cultura, da civilização e do protestantismo. Este caminho poderá elucidar a pergunta acerca de como o protestantismo foi interpretado e quais as semelhanças e diferenças entre os discursos no campo cristão.

Nesta relação direta com o catolicismo, a fé reformada brasileira deparou-se com seu *outro* necessário para afirmação e construção de sua própria identidade. Em certa medida, o

próprio catolicismo passou pelo mesmo processo ao encontrar um tipo de cristianismo que lhe confrontava e lhe obrigava a refazer suas estratégias, discursos e identidades.

Ao assumir a Revista no ano de 1929, após a morte de Jackson de Figueiredo, Tristão de Athayde, juntamente com Perillo Gomes, expressou a continuidade e, ao mesmo tempo, a mudança nos rumos da revista (A ORDEM, 1929, p. 5-6). A mudança deveu-se à preocupação mais voltada para a discussão da cultura do que da política. A Revista perderia o seu caráter político para ser “uma revista católica de cultura geral”. O projeto original de Jackson de Figueiredo, no entanto, reclamava a ocupação dos espaços políticos por parte do catolicismo. Jackson fora um militante do catolicismo, reacionário nas suas proposições, chegando a propor um partido político católico. Numa edição especial após o seu falecimento, foi publicado um de seus artigos que expressava a crítica ao estilo de vida do catolicismo ante os desafios de seu tempo (A ORDEM, 1929, p. 120).

Mas a política não ficou de fora das suas páginas nesta segunda fase, sobretudo através da pena do jovem advogado Sobral Pinto que, com fluência, escrevia mensalmente analisando o cenário político do governo provisório de Vargas e seus desdobramentos. Impossível seria ignorar esta questão por causa da própria conjuntura política do final dos anos 20 e da iminência da Revolução de 30, cujos acontecimentos foram acolhidos pela Revista como necessários, ainda que esta se mantivesse equidistante.

A Revolução de 30 foi inicialmente avaliada como incidente político que não interessava diretamente à causa católica. O sentido de *revolução* para a doutrina católica, baseado em J. de Figueiredo, era que cada revolução deveria ser apreciada e julgada, e que não existia Revolução, apenas revoluções. A *Ordem* não apoiou nenhum partido político pois sua política era a “política do altar”, segundo Pio X. O apoio dependeria do jogo de forças entre duas correntes verificáveis na revolução, a demagógica e a nacional. Aquela se baseava no materialismo e na perseguição

sistemática ao espírito da religião e da tradição cristã. Esta era tradicional, cristã, “corrente sadia e boa da Revolução de Outubro, a corrente que é preciso aproveitar, guiar, argumentar, para que se neutralize o efeito da primeira corrente” (A ORDEM, 1930, p. 191).

As perspectivas revolucionárias poderiam favorecer o projeto de nacionalidade e de civilização apregoado pela revista dependendo dos caminhos adotados por ela. Embora afirmasse que os católicos almejavam uma reconstrução nacional sem alinhamento, ocorreu um alinhamento não oficial entre suas idéias e as possibilidades dos rumos da mudança política vivida pelo país. O fato de D. Sebastião Leme sair do Palácio do Catete escoltando o presidente deposto pelo golpe, Washington Luis, era um significativo sinal de que a Igreja desejava retornar a uma posição de influência nesta nova conjuntura, despedindo-se da primeira República que lhe havia distanciado do poder. Nas palavras da Revista, a Providência e D. Sebastião Leme guiariam a Igreja, respectivamente, nos planos sobrenatural e temporal.

A mudança política de 1930 trouxe uma nova conjuntura favorável à Igreja. O projeto de nacionalidade, de civilização e de cultura religiosa encontrava, neste momento, as condições propícias para avançar. A Igreja percebeu a oportunidade de transpor a separação entre a Autoridade e a Religião. E a ação junto à constituinte foi fundamental, considerando os pontos que deveriam ser incorporados na nova carta.¹¹

Os pensamentos de Joseph de Maistre e de Jacques Maritain davam sustentação aos artigos mais teóricos e filosóficos da revista. Uma citação de Maritain sobre o protestantismo revelou a força sustentadora de seu pensamento ao identificar a Reforma como evento que inaugurou os males sobre os povos cristãos e como esta perspectiva condicionou a interpretação

¹¹ 1) Promulgada em nome de Deus; 2) O catolicismo como religião do povo brasileiro; 3) A indissolubilidade do casamento religioso; 4) O retorno do ensino religioso católico no ensino primário e secundário, “com as garantias necessárias às confissões não católicas”; 5) Autorização à assistência religiosa às classes armadas, penitenciárias, hospitais e asilos do Estado; e 6) “Que nenhuma medida de exceção política seja aplicada contra os membros das organizações religiosas” (A Ordem, 1930, p. 196,197).

por parte dos articulistas principais acerca do protestantismo. Os adversários da doutrina católica eram a Reforma Protestante com o seu conseqüente fideísmo e o pensamento modernista, desde Lutero, Descartes e todos os que se encontram alinhados no terreno comum entre ciência e razão, fé e sentimento.

É na Reforma Lutherana, isto é, na primeira experiência da liberdade humana sobre a matéria viva da sociedade européia, que devemos verificar a origem deste caudal de males, que parece ameaçar os povos cristãos de sua inundação desrespeitadora de todos os limites. A Reforma! Demissão do homem, abandono pessimista á animalidade, prefácio do Abandono otimista de Jean Jacques e da falsa sinceridade da ascese immoralista ... (A ORDEM, 1929, p. 125).

Importante é perceber a tentativa de estruturar um tipo de catolicismo ao mesmo tempo crítico à modernidade e propositivo, e identificado com as mudanças. A perspectiva era a de que a fé e a razão encontravam no catolicismo a sua síntese sem o divórcio do racionalismo e do individualismo. A Igreja era o corpo histórico e atemporal que conciliava, na ordem, na hierarquia e na unidade, o espiritual e o temporal, modelo de sociedade e de organização social, prova cabal de que o *mysterium* se fazia presente na história.

Esta composição teórica era fundamental na projeção de uma cultura religiosa, de uma civilização e de uma nacionalidade brasileira. Um ideário cujas implicações adaptavam-se perfeitamente ao momento político implantado por Vargas, pelo exército e pelos interesses do capital privado. A Igreja seria o instrumento e a fonte destes três processos ligados entre si, cujas forças contrárias deveriam ser combatidas, e nelas o protestantismo.

Mas este catolicismo creditava na conta da sua argumentação a aposta de que era possível a conciliação entre fé e razão nos termos de São Tomás de Aquino e dos seus pensadores mais modernos e recentes. Ora, mesmo que por outras vias, este também era o discurso protestante, o da conciliação entre fé e razão, embora uma razão mais prática e instrumental, sem as premissas tomistas.

Na *Crônica de Objeções* a concepção era que a religião estava enraizada na metafísica, na pesquisa da verdade e não no sentimentalismo, elemento mais comum às mulheres que na sua maioria se apegavam à religião por esta via. No entanto, a via intelectual era a única permanente e serena que permitia a fé chegar a Deus. O sentimentalismo estava sujeito a *surtos* enquanto a fé pretendia ser um ato de inteligência. A fé refugiava-se no coração pela falta de instrução superior aos leigos, não havendo uma cultura religiosa.

Um dos objetivos desta revista é acabar com o preconceito da religiosidade sentimental ou symbolista. E suscitar, entre nós, um movimento de intelectuallismo religioso, isto é, de demonstração viva da racionalidade do dogma. (...) o essencial é mostrar que a fé não é apenas assumpto de mulheres, como se pensa normalmente, e sobretudo que não é apenas uma questão de arbítrio individual, de preferência affectiva, de refugio e consolação (A ORDEM, 1930, p. 22).

Mas o sentimento era um primeiro patamar da fé que deveria integrar-se com a razão. Do contrário, permaneceria como manifestação feminina e infantil, inferior, portanto. O sentimentalismo estava multifacetado e a falta de unidade na cultura era um empecilho para que o Brasil tivesse parte na civilização:

Tudo está na história. Todos os povos que lograram prestígio na sua civilização tiveram sempre no sentimento do povo as bases de sua própria grandeza. Ora, o sentimento do Brasil moderno, posto que catholico, é uma profunda confusão, uma verdadeira colcha de retalhos colorida ... (A ORDEM, 1929, p. 383).

Por esta perspectiva *A Ordem* interpretava as formas mais populares do catolicismo nas suas manifestações estéticas, emocionais e marcadamente femininas, sem falar de sua frouxidão doutrinária e moral. As *formas mais elementares da vida religiosa* brasileira eram depreciadas pelo olhar desta intelectualidade católica, bem como pela intelectualidade protestante. E nisso, estavam juntos e concordantes.

O catolicismo de *A Ordem* demarcava suas fronteiras para com outras categorias de catolicismos, identificando a própria maioria dos brasileiros como católicos diletantes e nominais,

além de não praticantes. Os diletantes, nominais e não praticantes incorporavam a “heterodoxia das seitas estranhas” e outros muitos movimentos religiosos, tornando-se, ao mesmo tempo, maçons, espíritas, teosofistas, positivistas, macumbeiros, feiticistas. Negavam, portanto, a própria essência de ser católico. A tolerância para com estas expressões teria o limite do não comprometimento dos princípios da Igreja (A ORDEM, 1931, p. 297). Acentuando este tom no relacionamento com outras formas de culto, o discurso católico assumiu-se intolerante.

A Igreja Catholica é intolerante. É mesmo. Ella diz que a verdade está com ella. Ella afirma que fóra do seu seio não é possível a salvação. Essa intolerância, bem compreendida, é um signal distinctivo da Verdade. A Verdade, onde quer que exista, não tolera a contradição. E a tolerância não é mais do que a conformação da Verdade, com a negação dos seus direitos. Mas, enfim, a Igreja é intolerante. Para combater essa intolerância ergueu-se um apostata, Lutheró, e do seu ventre sahiram numerosas modalidades de heresias a que foi dado um rotulo commum. Protestantismo. Vamos todos ao livre exame, diziam os bandos rebeldes exaltados pela furia dos seus instinctos. Essa gente, com effeito, mais do que outro motivo, animavam as suas concupiscencias. E o protestantismo ficou sendo uma intolerância em nome da cubiça (sic) (A ORDEM, 1932, p. 379).

A interpretação da cultura estava ligada a esta forma de conceber a fé e a razão, bem como o papel da Igreja no tempo ante as forças desintegradoras da modernidade. A cultura religiosa seria a cultura integrada a uma ordem e a uma unidade tendo como referência os princípios cristãos. A cultura seria a expressão da racionalidade, da catolicidade, da civilidade e da consciência. Um todo integrado cuja fonte seria a Igreja Católica.

Desta forma, a análise do livro *Macunaíma* por Augusto F. Schmit reconhecia a sua complexidade e a sua importância para o momento brasileiro, percebendo que “a procura de uma expressão verdadeiramente nacional é o eixo de toda a obra”. O personagem de Mario de Andrade era o protótipo antagônico do ideal de cristão e cidadão civilizado. “Macunaíma’ é intuitivo, inconseqüente, acatólico, bárbaro, arrastado pelos sentidos”. E tal como este personagem, ao Brasil faltava consciência e unidade.

Diante de outra manifestação da cultura popular, um interessante comentário sobre o *ânimo* do carnaval do Rio criticou as extravagâncias carnais da festa. Foram condenadas as canções picantes, a licenciosidade, as menores “desonestadas”, as práticas abortivas, os crimes passionais, as uniões desfeitas dentre outras permissividades. A Polícia e a Justiça contabilizaram os exageros, mas eram tolerantes com a festividade “eminente pagã e sensual”. Além da preocupação com a moral pública e a religião, havia o aspecto cultural diante do olhar estrangeiro (A Ordem, 1931: 185). Nesta mesma linha, o discurso protestante insurgia contra o Carnaval, ou seja, contra uma manifestação da cultura popular.

A crítica ao protestantismo estava envolta em questões que diziam respeito aos fundamentos da civilização moderna e aos modelos de sociedade europeus e norte-americanos. Correntes como o humanismo, o liberalismo, o individualismo, o materialismo e o socialismo comunista faziam parte do cardápio das críticas equiparadas no âmbito religioso ao movimento reformado. O individualismo da vida religiosa redundava em distanciamento da vida cultural, como o exemplo do puritanismo norte-americano:

O homem religioso dos nossos dias leva a sua vida sózinho, longe dos conflitos da acção, afastado da vida dinamica. É uma piedade de cella silenciosa, que óra apenas com o Senhor e que não participa da formação da cultura do tempo. Esse é finalmente o critério do puritanismo americano (A ORDEM, 1929, p. 81).

A nação norte-americana era alvo constante das análises entre as relações entre religião e cultura. O Humanismo associado ao protestantismo era uma força contagiante também aos católicos (A ORDEM, 1929, p. 84,85). Outra associação feita pela Revista foi a da ligação entre religião e economia, entre protestantismo e negócio, entre atividade religiosa/comercial e a indústria norte-americana. As práticas protestantes criticadas eram relativas à propaganda e à venda de literatura religiosa. A disseminação do protestantismo se deu no Brasil pela atuação de

ambulantes, peregrinos e mascates que conjugavam a pregação com as atividades comerciais, uma “máquina de empregos” (A ORDEM, 1932, p. 379).

Em outubro de 1932, a Revista divulgou dados estatísticos do ano de 1929 com o propósito de reafirmar a maioria católica da população brasileira. O Brasil contava com 40.272.650 habitantes, tendo tido uma natalidade de 1.274.627. No tocante ao campo religioso, a nota privilegiava as igrejas protestantes e os judeus, mas ignorava os cultos afro-brasileiros e outras expressões religiosas como o espiritismo. O critério de medição e de comparação foi o número de nascimentos e de batizados nas *seitas*: “Representa, pois, esta minoria, uma percentagem de pouco mais de 1% da natalidade brasileira” (A ORDEM, 1932, p. 245-250). Cada campo lia as estatísticas a seu modo.

Em uma de suas obras, *Estudos* (1930), Alceu Amoroso Lima discutiu no primeiro capítulo a idéia da civilização. Seu enfoque esteve dirigido ao materialismo e ao humanismo aprofundados no século XIX, que deslocaram a centralidade das questões morais e religiosas para a economia. A secularização era sentida pelo escritor (ATHAYDE, 1930, p. 21), que apontou uma solução cristã ao afirmar que “o problema religioso precede o problema social e o problema nacional”. Assim, os fatores morais e religiosos voltavam a prevalecer no terreno econômico. A Igreja Católica e o próprio catolicismo dariam o cimento moral, religioso e cultural a uma nação à procura de sua identidade nacional.

A obra do Padre Leonel Franca, publicada em 1922, polemizou com o protestantismo acerca de suas doutrinas e pressupostos. Coube aos dois lados, protestantes e católicos, as mútuas respostas e defesas de seus dogmas e verdades depreciando-se mutuamente. Amoroso Lima inscreveu a obra de Franca numa preocupação mais ampla do que o mero debate teológico e apologético. Segundo ele “essa obra representa o primeiro fructo de um movimento, que

podemos chamar de reconciliação entre Igreja e a Cultura no Brasil e cujo sinal foi dado pela famosa Pastoral de D. Leme em 1916” (ATHAYDE, 1930, p. 23).

Sua preocupação estava na recuperação do lugar da Igreja na cultura brasileira tendo em vista o distanciamento sofrido no primeiro ciclo do governo republicano. A Igreja seria a única entidade histórica e espiritual, que garantiria a unidade ante as faces cindidas pela modernidade. Em tempos de fragmentação da verdade e das práticas culturais e religiosas, a Igreja impõe-se com a totalidade e a universalidade, opondo-se à sociedade paganizada, à laicização do Estado, e à autonomia da vida intelectual e religiosa.

O *tratado de apologética* escrito pelo padre filósofo era uma refutação à obra do protestante paulista Eduardo Carlos Pereira *O Problema Religioso na América Latina*, que “combatia o catolicismo e pregava a conversão protestante do Brasil”. Mas, ao lado das polêmicas teológicas, a obra tratava de duas premissas acerca da questão da civilização:

Assenta o conceito de **civilização** em idéias religiosas ou simplesmente em factos economicos e noções scientificas? – Existe algum fundamento na these, sustentada pela primeira vez ha quasi um seculo, da superioridade das nações protestantes sobre as catholicas? (ATHAYDE, 1930, p. 25).

Estas premissas eram como um divisor de águas entre as propostas católicas e protestantes. O catolicismo era a estrutura religiosa de uma civilização assentada na verdade, na moral, no espiritual. O protestantismo seria uma ponte para o materialismo que assentava a civilização em “fatos econômicos e noções científicas” (ATHAYDE, 1930, p. 26). No entanto, o protestantismo combatido pelo Padre Leonel Franca era também considerado como “uma forma relativamente pura de protestantismo proximo inda ao tronco de que esgalhou o orgulho individualista de Lutero”. O germe do individualismo estava presente na fé reformada e constituía-se num perigo para a civilização.

A subjetividade e a temporalidade luteranas converteriam o cristianismo em um puro sentimento religioso, aberto ao sincretismo de vários matizes, fossem religiosos, filosóficos e políticos. Esta verdade estava presente no protestantismo moderno, prova evidente da evolução do erro luterano. O Brasil incorria no perigo de ver-se envolto nas areias incertas da modernidade ao aceitar o protestantismo (ATHAYDE, 1930, p. 27).

A população possuía *restos de cristianismo* resistentes ou não aos assédios dissolventes dos variados movimentos religiosos. Estes vestígios estavam sendo ameaçados pelo “espírito da dissolução cujo gérmen foi a Reforma”. O catolicismo defendido pelo autor era de cunho racional, clerical e sacramental, características sempre distantes das práticas mais populares de religiosidade no Brasil. Enfim, restava ao catolicismo de *A Ordem* tornar-se a estrutura, a organização, a disciplina hierarquizadora, que tanto necessitava o Brasil.

Claro está o conflito entre as esferas do sagrado e do profano, entre a marcha da secularização numa sociedade outrora enraizada na religião e numa cultura religiosa. Nosso autor sentiu as angústias de seu tempo e recompôs racionalmente o lugar que caberia ao catolicismo naquele mundo em autonomização. A mudança política em curso no ano de 1930 chegaria como um sinal de reconciliação entre Estado e Igreja, entre cultura e religião, divorciados desde 1889.

Na verdade, procedeu-se a uma *disputa* de quem se apropriaria do processo de formação nacional, se o catolicismo, que por direito histórico e cultural já havia tido este papel no passado e fora interrompido, ou outro movimento ideológico ou religioso identificado com a modernidade materialista. O protestantismo concorrente reivindicava ser a melhor e superior religião que levaria o Brasil a encontrar seus rumos nacionais e culturais na civilização moderna. O catolicismo tornara-se equivalente ao atraso cultural e político, porquanto havia deixado o Brasil atrás na corrida da modernização que incluía a educação, a alfabetização, o livre exame, a ciência e a tecnologia.

CAPÍTULO IV

As Faces do Sagrado: Crença, Paradigmas e Cultura

Para Riobaldo, o narrador de Guimarães Rosa em *Grande Sertão: Veredas*, todas as pessoas são loucas e por isso é que precisam de religião, “para se desendoidecer, desdoidar”. A partir da questão em torno da existência do Diabo, como diálogo inicial da narrativa, encontramos, ao nosso ver, um inventário da relação do brasileiro com a religião. Nele estão presentes algumas das atitudes culturais, como a capacidade de dialogar com ritos e doutrinas diferentes, o trânsito religioso e o anti-clericalismo.

Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma ... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio ... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de cumpadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubim, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me aquieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – o tempo todo. Muita gente não me aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. E eu! Bofe! Detesto! O que sou? – o que faço, que quero, muito curial. E em cara de todos faço, executado. Eu? – não tresmalho! (ROSA, 2001, p. 76).

Para o narrador, a loucura era a fonte da religião, diferente de Marx, que a considerou alienação, e de Freud que a designou de ilusão. “Beber a água de todo o rio” indica mais que um trânsito efêmero entre os cultos dentro de um mercado religioso, mas a posição de quem detém o poder de fazer o sagrado, *sacri facere*, de sacrificar, de reinventar o sagrado a partir de seus interesses e expectativas.

A representação do culto evangélico é por demais significativa na citação. Tem-se um lugar, uma pessoa e uma igreja. De certa forma, a propagação do protestantismo assim transcorreu no Brasil, transmitida pelo contato pessoal, em lugares comuns e com o nome de uma igreja de fora. A doutrina e o ritual foram resumidos ao dizer que a consciência de pecado advém

da força da coletividade (“a gente se acusa de pecador”) e da centralidade das escrituras na leitura pública. Por fim, a atração estética dos cânticos estranhos (“deles”), pois não lhe pertencem enquanto referência musical de sua própria cultura. A simplicidade da doutrina, do ritual e da estética foram elementos centrais na relação entre o protestantismo e a cultura brasileira.

O trecho transcrito nos introduz na temática central deste capítulo que é a relação entre o protestantismo e a cultura brasileira, a partir da questão da crença protestante identificada diacronicamente em algumas experiências e representações. Não faremos uma descrição ou uma explicação teológica de suas doutrinas encontradas nos seus muitos manuais, mas abordaremos como as crenças evangélicas foram sendo apropriadas numa cultura formada em matrizes diversas e hegemonicamente identificada como católica.

Contrastando com as análises estabelecidas que partem do institucional, apontamos as outras faces de um sagrado que se desenhou de forma muito peculiar a partir das crenças e das recepções. Sendo assim, as discussões em torno da historiografia, da iconografia e da biografia, são paradigmáticas para se perceber os limites e as interações da relação entre religião e cultura. Embora as discussões não se apresentem seqüenciais no tempo e no espaço, elas reproduzem representações das crenças evangélicas na sua relação com a cultura.

A discussão historiográfica situa-nos quanto à questão entre protestantismo e cultura brasileira por parte dos estudiosos da religião. O percurso do quadro *Os Dois Caminhos*, serviu para analisar uma representação paradigmática da crença protestante. As imagens e os sentidos que o quadro conseguiu projetar na cultura religiosa funcionaram também para fixar a identidade evangélica.

A biografia de Miguel Vieira Ferreira nos permitiu compreender a construção de um tipo de experiência religiosa na qual um conjunto de crenças confluiu para formar uma síntese peculiar dentro do campo religioso. Embora não seja caracterizado como pentecostal, o

misticismo de Vieira Ferreira articulou elementos depois encontrados no pentecostalismo. O olhar de João do Rio acerca da presença dos evangélicos no Rio de Janeiro no início do século XX, e como ele a percebeu num mundo religioso plural, trouxe uma visão de fora para dentro dos evangélicos. Nesta abordagem, constatamos que o quadro religioso brasileiro já se constituía plural no início do século XX.

Vislumbramos, portanto, as formas e os caminhos que as crenças tomaram no Brasil, destacando as de natureza reformada na sua relação com outras oriundas do catolicismo, do Espiritismo, dos cultos afro-brasileiros e mesmo de ideologias secularizadas. Antes, discutiremos os estudos sobre a relação entre protestantismo e cultura brasileira na produção intelectual, sobretudo a historiográfica.

1. Protestantismo e Cultura

Os estudos históricos sobre o protestantismo no Brasil avançaram na diversidade das abordagens e no levantamento das fontes, embora ainda desconhecidos do público maior tanto na academia como fora dela. Eles acompanharam as linhas interpretativas dos centros de pesquisa e tendem a se sujeitar às abordagens por eles pré-definidas. O propósito deste tópico é o de avançar na análise crítica da produção historiográfica, tendo como eixos a relação entre o protestantismo e a cultura brasileira e a síntese da produção historiográfica dividindo-a em cortes temporais representativos.

A sociologia da religião iniciou, nos anos 70, a análise mais acadêmica do movimento protestante no Brasil (CAMARGO, 1973). A obra de Cândido Procópio representou o momento (re)fundador da pesquisa sobre religião. A religião como objeto de estudo não havia recebido interesse da nascente universidade brasileira, ficando reclusa às instituições eclesiásticas

(ALVES, 1978). No entanto, a religião evangélica não ficou à margem dos processos sociais ligados à industrialização e à urbanização. A percepção de Procópio foi de que o “problema central enfrentado pelos estudiosos do Protestantismo consiste em explicar seu desenvolvimento em cultura como a brasileira, radical e exclusivamente marcada pelo catolicismo” (CAMARGO, 1973, p. 125). Esta percepção permanece como desafio ainda hoje.

Segundo o autor, as experiências paralelas do protestantismo no Brasil definiram previamente dois tipos de evangélicos: os imigrantes (protestantismo de imigração) e os missionários estrangeiros (protestantismo de conversão).

Os imigrantes alemães, na parte sul do país, estabeleceram uma relação mais particularizada a partir de comunidades e grupos sociais de exclusividade étnica, nos quais a religião fundiu-se com a nacionalidade. Cristianismo e germanidade foram tomados em uma só unidade, o que fortaleceu, no luteranismo, o cultivo da língua, dos costumes e das tradições alemãs, além do vínculo com a Igreja Luterana alemã (CAMARGO, 1973; DREHER, 2003; PRIEN, 2001).

Dreher, contudo, discutiu a questão entre o luteranismo e a germanidade, que foi o debate entre luteranismo e cultura brasileira. Na República Velha, marcada pelo afastamento dos luteranos da vida político-partidária, a temática fé-cultura foi dominante na reflexão luterana, presente nas publicações e no ensino (DREHER, 2003, p. 276).

Paralelamente à especificidade da experiência luterana, os missionários estrangeiros trouxeram uma religião de gestos e discursos rígidos, de ética puritana e com ênfase na ação proselitista. A seqüência das mudanças históricas apontou para a adaptação e a acomodação na sociedade brasileira, a nacionalização e a diminuição do proselitismo. O pentecostalismo inseriu-se na esteira das condições preparadas pelo protestantismo de conversão mas sem perder a ênfase missionária (CAMARGO, 1973).

Na análise de Cândido Procópio, o protestantismo começou a ser aceito como religião que diferia do catolicismo após 1930, quando o país atravessou “processo mais evidente de transformação social” (1973, p. 114). As classes médias foram atraídas pelo *ethos* protestante que construiu condições de mobilidade e de ascensão sociais. Além disso, desempenhou funções inovadoras e tendentes à mudança social, por meio das escolas voltadas para as classes médias. As críticas feitas à sociedade brasileira estavam voltadas basicamente às atitudes de frouxidão moral da população originadas da “paganização” do cristianismo. E as soluções passavam pela mudança religiosa e individual (CAMARGO, 1973: 145).

Neste conjunto, encontram-se elementos importantes na temática religião e cultura ou protestantismo e cultura brasileira. No entanto, eles não contemplaram toda a problemática em torno da relação entre as duas esferas. Camargo compreendeu que as mudanças mais significativas se deram após 1930 com a urbanização mais acelerada. Ao mesmo tempo, partiu do pressuposto de que a cultura brasileira era essencialmente católica.

Do nosso ponto de vista, ao contrário destas percepções, a relação para com a cultura brasileira foi tão intensa no período anterior a 30 como foi depois dele, como procuramos mostrar nesta pesquisa. Ao mesmo tempo, antes de 30, o protestantismo construiu as justificativas quanto à sua presença na sociedade, que iam além da crítica moralizante ao paganismo católico. O predomínio do catolicismo na cultura não era hegemônico e passava por mudanças no tocante à sua identificação com esta cultura nativa. Ao mesmo tempo, as transformações sociais já estavam em curso antes de 30 e nelas a fé reformada já sofria os efeitos dos seus desdobramentos. O período anterior a 30, portanto, reveste-se de significativa importância para o estudo do protestantismo por ter sido um período diferenciado na sua representação e na construção de estruturas que permanecem até hoje.

A relação para com a cultura brasileira foi de crítica a partir do discurso oficial dos expoentes e das instituições do campo evangélico. A crítica volveu seu foco para a questão moral que estava vinculada a uma proposta de sociedade cujos valores estavam no patamar de uma civilização. No entanto, a experiência dos prosélitos oriundos das camadas mais baixas da população, trabalhou conteúdos culturais e religiosos dissonantes do discurso oficial. A assimilação da doutrina, a adaptação das condutas, a incorporação das novas regras e dos novos gestos, conjugaram releituras, transposições e transferências culturais e religiosas.

Desde a obra de Cândido Procópio, acentuaram-se os trabalhos sobre o protestantismo e o pentecostalismo. Capellari (2001) arrolou 138 obras escritas sobre as religiões evangélicas até o ano de 2000. Este súbito crescimento a partir da década de 70 deveu-se (1) à proliferação das Igrejas Pentecostais e neopentecostais recheadas de elementos místicos e mágicos, e (2) à conseqüente maior visibilidade numérica e social destes grupos religiosos. Coincidiu também, sem se considerar um mero acaso, à formação de programas de pós-graduação nas universidades brasileiras.

A utilização de referenciais teóricos oriundos da sociologia e da antropologia, sobretudo Weber e Marx, ampararam esta produção científica. Durante os anos 70, diz Bastian, “embora apareçam as teses sociológicas sobre a secularização na Europa, a evolução religiosa da América Latina se apresentava de maneira muito distinta” (2001). Foi um desafio para a academia compreender a América Latina e o Brasil com sua efervescência religiosa à luz dos diagnósticos sociológicos e do parâmetro europeu. Segundo a classificação de Capellari, tem-se a seguinte distribuição temática da produção acadêmica sobre o protestantismo:

Tabela 07
Livros e Teses sobre Protestantismo (1900-2000)

Denominações	Números
Históricas	55
Pentecostais	50
Paralelas à Reforma	06
Geral	27
Total	138

Tabela elaborada pelo autor, São Paulo, 2004.

Cerca de 10% desta produção reuniu textos historiográficos, que foram mais voltados para as experiências denominacionais, para as comunidades locais e para a contribuição cultural por meio da educação. Os demais textos situaram-se no âmbito da sociologia, da antropologia e da teologia, nos quais a história apareceu como elemento sujeito aos marcos teóricos destes campos.

O levantamento estatístico de Capellari, contudo, deixou de relacionar algumas obras históricas significativas, como as de Émile Léonard (*Protestantismo Brasileiro*), de Duncan A. Reily (*História Documental do Protestantismo Brasileiro*), de Carl Hann (*História do Culto Protestante no Brasil*) e de Franz Léonard Schalkwijk (*Igreja e Estado no Brasil Holandês*). O autor limitou-se a levantar estatisticamente as obras sem a preocupação de fazer cortes interpretativos mais profundos de toda a produção.

No entanto, seu mapeamento serve de ponto de partida para a verificação da importância e do lugar das religiões evangélicas no cenário acadêmico. Por certo, desde o ano 2000 surgiram novas e significativas abordagens do protestantismo. Estabelecemos alguns cortes temporais da produção historiográfica sobre o protestantismo/pentecostalismo a fim de auxiliar na compreensão da temática, “protestantismo e cultura brasileira”.

Superioridade, Positividade e Negação

O primeiro corte reúne as fontes documentais que se caracterizaram em mostrar a *superioridade cultural* do protestantismo. Até 1940, a produção historiográfica sobre o protestantismo esteve sujeita à profusão de escritos hoje encontrados em arquivos públicos, eclesiásticos e particulares. As fontes sobre as quais hoje nos debruçamos corresponderam, dentre outros fatores, ao período de expansão da imprensa no Brasil e à necessidade do registro documental, tendo em vista a nova racionalidade advinda do papel do Estado na sociedade em modernização, na segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX.

A preocupação das primitivas igrejas e denominações em registrar a vida eclesiástica produziu documentos e fontes fundantes. Jornais, panfletos, revistas e obras polemistas tiveram como objetivos a defesa e a fixação da fé reformada no campo religioso, bem como fazer proselitismo, polemizar com o catolicismo e propor um projeto de sociedade e de nação. Trata-se de um conjunto de escritos preocupados em legitimar o protestantismo na sociedade, valendo-se da expansão do mercado editorial e do aumento de leitores, sobretudo no contexto urbano.

A característica destes escritos históricos foi a de serem esparsos e fragmentados, numa concepção de história factual mas interpretativa que favorecia aos sentidos das ações protestantes. As origens de cada segmento protestante passaram a ser fixadas tendo como fundo a continuidade com as linhas da Reforma seiscentista. No entendimento dos autores, o protestantismo era tributário da Reforma do século XVI e trazia seus avanços embutidos nas formas eclesiásticas do presente. O protestantismo no Brasil era um legítimo prolongamento da Reforma seiscentista.

Ao mesmo tempo, os fundadores de cada segmento tornaram-se baluartes heroicizados, herdeiros do legado dos reformadores. Estas décadas esforçaram-se por construir o sentido e a legitimidade da fé evangélica num país de tradições católicas, de inventar suas tradições próprias

e de estabelecer representações que fariam dela a religião da vanguarda, afinada com a modernidade e a civilização. O legado desta fase está na diversidade das fontes, dos documentos e das informações contidas nos artigos, panfletos, atas, anais, livros, jornais e revistas, que possibilitam atualizar novas problemáticas ao estudo do protestantismo no Brasil. Ao tentarem estabelecer uma história do protestantismo constituíram-se em fontes para o pesquisador atual.

Vicente Themudo Lessa deixou diversos artigos históricos publicados entre 1922 e 1926 (RCR). Em 1938, escreveu os “Annaes da 1ª. Igreja Presbiteriana de S. Paulo”, nos quais reuniu escritos e análises sobre o percurso do presbiterianismo paulista até o cisma presbiteriano em 1903. Alguns textos produzidos por jornalistas seculares, trouxeram importantes visões do mundo evangélico. Em 1906, em sua segunda edição, Vicente Ferreira de Barros Vanderley Araújo escrevia sobre as “Seitas protestantes em Pernambuco: subsídios históricos”. O jornalista João do Rio, na obra “As religiões do Rio”, procurava compreender o mosaico religioso carioca na virada do século. Rodrigues escreveu sobre “As religiões acatholicas no Brasil: 1500-1900”, já na sua segunda edição em 1904 (apud CAPELLARI, 2001).

O segundo corte caracterizou-se pela perspectiva positiva da *contribuição cultural* do protestantismo à cultura brasileira. Nas décadas seguintes (1940 a 1970), saindo de uma produção estritamente apologética e construtora de fontes, foram escritas poucas obras de cunho mais investigativo, introduzindo a perspectiva do protestantismo como movimento sujeito aos condicionamentos sociais e culturais. Estas obras merecem cuidadosa releitura, pois consiste numa primeira “camada” da produção historiográfica sobre o protestantismo, ao trabalhar as fontes construídas anteriormente. Preocuparam-se em mostrar os elementos e os traços trazidos pelo protestantismo à cultura brasileira.

Émile Léonard identificou o protestantismo no Brasil a partir das condições semelhantes à da Reforma do século XVI. O protestantismo no Brasil foi interpretado à luz comparativa da

experiência reformada européia. O historiador francês tem sido utilizado como texto matriz de análise histórica sobre o protestantismo. Algumas de suas conclusões sedimentaram-se em análises posteriores. Escreveu um “estudo de eclesiologia e de história social religiosa”, escapando das armadilhas da história confessional ou da história religiosa (1974, p. 15).

Léonard não se ocupou especificamente com a temática da cultura. Entre a obra do historiador francês da escola dos Annales e as abordagens históricas recentes, houve a lacuna de obras históricas que tratassem do protestantismo na sua relação com a cultura de forma mais consistente. O historiador francês contribuiu para uma história do conjunto do protestantismo e não fragmentada em denominações, partindo do contexto social para explicar o fenômeno religioso. Trabalhou biografias como emblemáticas de processos sociais mais amplos e complexos, e tentou vincular traços da religiosidade nativa como pontes para o advento e o desenvolvimento das formas protestantes mais brasileiras.

Boanerges Ribeiro (1973) e David Gueiros Vieira (1980) produziram obras voltadas para períodos, temas e segmentos mais delimitados: as relações do protestantismo com a cultura durante o segundo Império e com a maçonaria. Esses estudos privilegiaram um segmento denominacional, o presbiterianismo, como principal corrente eclesiástica. De fato, o presbiterianismo forjou mudanças, criou instituições educativas e permitiu o surgimento de lideranças influentes, algumas delas intelectuais. O apologético deu lugar ao sentido positivo da fé reformada para com a cultura brasileira, sempre aberta e acolhedora. A contribuição protestante à cultura nacional se deu pela via da imprensa, da educação, da ética e do uso das liberdades individuais.

Um contraponto deste período foi a narrativa de Emilio Conde (1962) ao escrever a história das Assembléias de Deus no Brasil. A princípio, Conde escreveu uma obra de perfil apologético que se inscreve na esfera de uma “história oficial”. No entanto, é preciso perceber

com mais acuidade a maneira como Conde elaborou seu texto. Apesar não de ser um historiador profissional dotado de métodos e teoria, sua narrativa histórica demonstrou um trabalho de pesquisa direta em depoimentos orais, de modo que ela pode ser tomada como uma fonte quase primária, na medida em que transcreveu e transpôs estes relatos. A intencionalidade e o enquadramento do conjunto da obra como parte da história oficial das Assembléias de Deus devem ser consideradas, mas não como destrutivas do valor de suas informações acerca do pentecostalismo assembleiano.

Um terceiro corte temporal pode ser estabelecido ao se verificar a significativa mudança da interpretação da presença protestante na cultura. Ao invés da positividade de uma contribuição de elementos e traços, a perspectiva sócio-histórica enfatizou a *negação cultural* do protestantismo. Depois de 1970, inaugurou-se o denso período de expansão da pesquisa científica sobre o protestantismo/pentecostalismo. O surgimento dos programas de pós-graduação, a produção da CEHILA e a maior abertura para com a pesquisa sobre religião na academia, contribuíram para esta expansão. As abordagens sociológicas e antropológicas predominaram e, em 1977, surgiu o primeiro periódico acadêmico voltado para o problema da religião, *Religião e Sociedade* (ALVES, 1978).

No tocante à historiografia tem-se uma produção rarefeita. Apesar do “impacto da temática da religiosidade popular sobre a historiografia”, esta ficou reservada em sua maior proporção aos catolicismos populares. A sociologia da religião, que foi uma “preocupação marginal” por parte da academia, devido a diversos fatores (ALVES, 1978), foi quem passou a escrever uma história do protestantismo dentro de seus quadros analíticos.

O histórico estava, desta forma, sujeito às macro interpretações sociológicas. O protestantismo/pentecostalismo foram vistos como *estranhos no ninho* da sociologia histórica. A preocupação voltou-se mais para a explicação do fenômeno pentecostal que, desde o início dos

anos 60, já havia sido detectado pela academia como movimento de importância analítica. As análises penderam para um olhar *negativo*, no qual o protestantismo e o pentecostalismo apareceram como movimentos de negação do caldo cultural e religioso brasileiro. Suas formas e práticas estrangeiras incidiram em fronteiras de conflitos destruidores de características culturais seculares e formatadoras da identidade religiosa nacional. Além disso, estiveram organicamente conspirados com os interesses da dominação imperialista na América Latina.

A produção da CEHILA estabeleceu uma metodologia para a história da Igreja, tendo o *pobre* como categoria analítica e o aporte marxista como teoria. O protestantismo foi visto como não integrante da religiosidade popular e o pentecostalismo – juntamente com a Umbanda – era interpretado com reservas e suspeitas. O pentecostalismo insurgente desafiou as categorias articuladas na academia como a urbanização, a modernização e a secularização. Esta produção trouxe um significativo avanço para o entendimento do catolicismo na sociedade brasileira e legou ao protestantismo o lugar de coadjuvante tardio. Tanto quanto a categoria *pobre*, a categoria *igreja* definiu o lugar das igrejas e das instituições protestantes no conjunto das transformações políticas, sociais e econômicas no Brasil e na América Latina.

Esta fase estabeleceu a distinção entre pentecostais e protestantes históricos, alinhando-os dentro das etapas sequenciais. As origens de cada movimento definiram perfis que se desenvolveram em paralelo no processo posterior, distanciando o *histórico* do *pentecostal*. À história coube o papel de ser *documental* (Duncan Reily) e voltada para o estudo das diferentes experiências denominacionais, eclesiais e biográficas. Contando com uma extensa documentação, a obra de Schalkwijk (1986) deu o enfoque institucional à presença holandesa no Brasil setecentista.

A interpretação do pentecostalismo de Francisco Cartaxo Rolim passou ao largo da questão da relação com a cultura brasileira, embora tenha tocado em elementos culturais

significativos. Apresentou a religião pentecostal como determinada pelas relações de classe (ROLIM, 1985, p. 10) e, concordando com Cândido Procópio, afirmou que os evangélicos *históricos* prepararam de certa maneira a implantação do pentecostalismo (1985, p. 15).

Mesmo preso à abordagem política e social, Rolim afirmou que o pentecostalismo passou por um *abrasileiramento*, ao identificar o movimento pentecostal com as camadas populares (1985: 15). Justificou sua emergência às condições políticas e sociais advindas da conjuntura do período das décadas de 10 a 20 do século passado. Segundo ele, o movimento operário, ao não conseguir organizar a classe trabalhadora e ao fracassar nas greves após 1917, criou as condições para o pentecostalismo crescer entre as camadas desfavorecidas.

Assim como Camargo, Rolim entendeu que a conjuntura após 30 deu ao pentecostalismo as condições mais propícias de crescimento. O período anterior a 30 foi gestador do perfil que se desenvolveu posteriormente. Ao afirmar que o seu crescimento foi lento até 30, baseou-se no número de templos construídos, antes e depois. No entanto, como a experiência pentecostal no Maranhão pode demonstrar, o pentecostalismo cresceu anteriormente de forma espontânea e voluntária sem os templos que passaram a ser construídos nos anos 40.

O período anterior a 1930 foi tão significativo para o pentecostalismo quanto o posterior. Os pesquisadores tenderam a diminuir a importância da história protestante no período da Primeira República, especialmente na relação para com a cultura. Por sua vez, nestas décadas, tanto o Brasil como a experiência religiosa evangélica tiveram profundas mudanças na sua configuração.

Rolim também discutiu as origens do pentecostalismo apontando as relações com os antecedentes no Brasil e o tipo de pentecostalismo que se iniciou nos Estados Unidos. No Brasil, as trajetórias do ex-padre e ministro presbiteriano Manuel da Conceição e de Miguel Vieira Ferreira foram próximas do que veio a ser o pentecostalismo. Mas não apresentaram a marca

básica da experiência do batismo do Espírito Santo com a evidência da glossolalia. A origem do pentecostalismo, portanto, não esteve diretamente ligada nem a Conceição, nem a Vieira e nem ao pentecostalismo negro de engajamento social da Rua Azuza em Los Angeles, que eclodiu em 1906 (ROLIM, 1985, p. 71).¹²

Entre o pentecostalismo e as questões sociais e políticas houve um abismo. Esporadicamente, no entanto, pentecostais inseriram-se em lutas sociais. Embora os pentecostais tenham penetrado no povo simples, os ‘históricos’ ansiavam converter os membros das elites. O pentecostalismo, de natureza mais sacral que veio para o Brasil, reproduziu a condição de opressão social.

No âmbito da cultura, Rolim apontou elementos indicadores do envolvimento pentecostal: seus agentes evangelizadores eram oriundos da própria cultura oral das massas populares; seus templos se tornaram espaços sociais “onde a cultura popular se associou à religiosidade do povo”; e “neste espaço público de caráter religioso, elementos saídos das camadas populares veicularam sua cultura popular impregnada de crenças” (ROLIM, 1985, p. 65-66). O caráter desta relação da cultura popular no espaço social criado pelo pentecostalismo não foi discutido.

O texto de Prócoro Velasques Filho contemplou essa temática da cultura voltado para a mentalidade dos missionários norte-americanos, mas sem considerar as possíveis releituras dos conversos (MENDONÇA, 1990). De fato, os missionários estrangeiros foram incapazes de entender as diferenças culturais. Mas os conversos estabeleceram outras relações tomando suas heranças culturais nativas como matrizes. Velasques considerou o fiel converso como alguém que aceitou passivamente o conteúdo da fé oposta à cultura brasileira. Por mais traumática, rompedora e violenta que tenha sido a “regeneração” do indivíduo para com a cultura, ainda sim

¹² Rolim diferenciou o pentecostalismo que surgiu em 1906 entre negro e branco, sendo que o negro era portador de uma consciência política a partir da sua condição social e de raça.

é preciso desconfiar da inteireza dessa mudança. Mesmo na chamada “santificação” os conflitos eram a prova de que o processo não era harmonioso.

Há duas perspectivas que precisamos ainda considerar. A primeira diz respeito aos “padrões culturais norte-americanos” que foram transpostos para o Brasil. No transcorrer das décadas iniciais do século vinte, esses padrões sofreram mudanças com o desdobramento histórico da sociedade norte-americana (COMMAGER, 1950; LINK, 1965; CRUNDEN, 1994). A segunda se refere ao próprio catolicismo brasileiro que passou por mudanças tanto nos seus estratos dirigentes (elite eclesiástica) como nos estratos populares (catolicismo devocional).

Dessa forma, a relação entre a crença protestante e a cultura no Brasil, não se deu de forma linear e homogênea mas conheceu múltiplas possibilidades de construção e reconstrução. O “não à vida” do indivíduo evangélico voltava-se para os aspectos morais e estéticos da cultura identificada equivocadamente como sendo radicalmente católica. No entanto, as suas visões de mundo permaneciam com as matrizes nativas (MENDONÇA, 1990, p. 226). A conclusão do nosso autor definiu uma interpretação acerca do protestantismo no Brasil, a qual precisamos matizar:

Ele [o protestantismo de origem norte-americana] se implantou como imperialismo cultural, com uma doutrina definida – distante daquela dos reformadores do século XVI – e um padrão comportamental inflexível, anunciando a superioridade da cultura branca, anglo-saxônica e protestante. A conversão que ele pregava significava também a aceitação incondicional de seu imperialismo. Tornar-se protestante, na perspectiva analisada, implica em deixar de ser brasileiro e latino para, culturalmente, tornar-se anglo-saxão (MENDONÇA, 1990, p. 230).

Duvidamos, portanto, que estes conversos, embora acolhessem inovações quanto à crença e ao comportamento, se tornaram anglo-saxões nos limites estritos dos seus sentidos culturais. Em trabalho anterior, pesquisamos a trajetória de uma mulher evangélica, Rufina Matos, oriunda dos estratos baixos e médios do Rio de Janeiro na passagem do século XIX para o XX

(SANTOS, 1995). Ela veio do interior de Minas Gerais e viveu nos subúrbios do Rio como operária. Os espaços pelos quais que ela transitou foram definidores de uma identidade religiosa que não se conformou com a identidade anglo-saxã em sua inteireza.

Rufina trabalhou em uma casa e uma fábrica de chapéus cujos donos eram protestantes ligados à Igreja Evangélica Fluminense. Sua vida pessoal foi marcada pelo desvio do padrão moral religioso, sendo desligada da igreja por viver maritalmente com um homem sem ser casada com ele. Rufina viveu os mundos do trabalho enquanto operária, da casa enquanto doméstica e o eclesiástico enquanto evangélica. Ela experimentou as mudanças e as transformações de seu tempo, inclusive culturais e religiosas, sendo o protestantismo mais um destes espaços de socialização e de construção de identidade.

Certamente o discurso oficial do protestantismo missionário foi assimilado de forma peculiar por Rufina. A situação de vida condicionou as leituras e as práticas deste sagrado. O discurso oficial também ignorou suas próprias elaborações quando, viúva, viveu outra relação matrimonial. O retorno, anos mais tarde, para a comunidade que a excluía demonstrou a reconstituição de sua identidade ao largo das compreensões religiosas da comunidade e da liderança. As interpretações lineares acerca do protestantismo em sua relação com a cultura brasileira precisam ser questionadas.

Os Olhares Descentrados

Nos últimos dez anos, as abordagens sociológicas e antropológicas não deixaram de ser predominantes na produção acadêmica sobre o protestantismo/pentecostalismo. A produção historiográfica permaneceu pequena em comparação com as outras abordagens. Mas ela tem retomado os mesmos objetos de estudos das ciências sociais, projetando novas preocupações

teóricas e metodológicas circunscritas à história. “Novas perguntas se levantam, novos atores aparecem em cena, novas formas de ler os documentos e olhar e interpretar os processos” (LONDOÑO, 1995, p. 209). Os novos olhares descentrados têm tomado o protestantismo como *força cultural*. Eles têm demonstrado a necessidade de revisão e de realinhamento teórico e metodológico, quanto à escrita de sua história. Algumas tendências podem ser detectadas no conjunto de trabalhos que foram aqui analisados.

Em primeiro lugar, refaz-se o debate em torno das classificações e da temporalidade da trajetória evangélica no Brasil. Em que medida as classificações e as temporalidades nelas implícitas dão conta da historicidade de seus agentes e de suas práticas? As tipologias trouxeram significativa contribuição na perspectiva histórica da longa duração da presença protestante no Brasil. No entanto, a questão sobre a consciência e a visão de mundo dos sujeitos históricos deve ser colocada. O historiador do protestantismo partiria da pesquisa e da análise desse sujeito, estabeleceria outras temporalidades e superaria a distinção entre o histórico e o pentecostal.

Outra tendência diz respeito ao imperativo da pesquisa sobre a pluralidade do campo religioso:

... a historiografia da religião, no presente momento, tem a tarefa primordial de visibilizar a pluralidade das experiências religiosas mais do que classificá-las em modelos explicativos, às vezes estranho ao cotidiano religioso e cultural de nossa gente. O termo protestante tem a vantagem de ser suficientemente acolhedor desta pluralidade (WIRTH, 1997).

Neste sentido, a categoria “protestantismo”, à qual se atribui uma *história* no Brasil, não deixa de ser problemática no seu entendimento. A configuração fragmentada e a distância temporal para com o evento fundante da Reforma, criam desafios de entender o protestantismo como um conjunto homogêneo. A diversidade de seus discursos, estratégias e práticas devem deter a compreensão de interpretá-lo de forma linear e harmônica. Impõem-se questões, portanto, acerca de qual denominação falamos, de quem fala, de como a fé reformada foi entendida e

vivida, que valores e construções podem ser identificados nas práticas de seus adeptos situados nas inúmeras possibilidades de posições dentro do campo religioso.

O protestantismo pode ser entendido como um movimento religioso e cultural sujeito às conjunturas históricas e às práticas sociais. Ele agregou traços e identidades no tocante à experiência peculiar do sagrado, criou instituições e modos de ser (*habitus*), construiu espaços e redes de sociabilidade, e produziu formas de pensar e sentir a realidade brasileira, no transcorrer dos últimos 150 anos. A releitura das fontes a partir de teorias e metodologias oriundas da História Cultural contempla estas problemáticas. Noções como a de *representação* inserem o entendimento de que as identidades religiosas dos sujeitos religiosos foram construídas de acordo com as condições sociais. O ser protestante ou evangélico no Brasil é uma construção social historicamente situada.

A análise institucional, por sua vez, deixa a totalidade de sua aparente homogeneidade para abordar os discursos e as teias de poder. Os blocos institucionais passam a ser vistos como redes complexas de interesses por parte de seus agentes, nos quais o discurso monolítico encobre as lutas e conflitos internos de manutenção e reprodução das estruturas de poder. A introdução de novas perspectivas interpretativas e seus conceitos como o *processo civilizador* (ELIAS, 2001), procura compreender o protestantismo como um elemento orgânico componente do processo mais amplo de civilidade pelo qual a sociedade brasileira passou no transcorrer do século XX.

Por fim, percebe-se a tentativa de descentralização do olhar acerca do objeto de estudo e do sujeito pesquisador deste objeto. No percurso construtor e desconstrutor do objeto *protestantismo* apontado por Bastian, a descentralização do olhar serve-lhe para uma *sociologia da mudança*.

... con el fin de descentrar la mirada y de construir el objeto, me parecia necesario empezar desde la teoría de los campos elaborada por Pierre Bourdieu. El campo religioso latinoamericano tenía que ser construido como red de relaciones

objetivas entre posiciones definidas por la situación actual e potencial de los agentes y de las instituciones en la estructura de distribución de los distintos tipos de poder simbólico religioso. Una tal construcción, para ser pertinente, tenía que tomar em cuenta la génesis misma del campo religioso latinoamericano (BASTIAN, 2001).

Wirth, por sua vez, parece apontar para a descentralização do pesquisador no processo da pesquisa, ao afirmar que “... a relação sujeito e objeto se desloca para uma relação recíproca entre dois ou mais sujeitos. Ao mesmo tempo que investiga, o pesquisador também é investigado” (WIRTH, 2003).

O contraponto, ainda a ser discutido, diz respeito à temporalidade e a espacialidade dos objetos estudados que ainda estão sujeitos aos cortes estabelecidos pela história política. Novos cortes podem escapar dos já consagrados pela história política, entendendo que o campo religioso, embora diretamente relacionado ao campo político, conhece outros ritmos e outras fronteiras de mudanças. Os marcos da história política ainda definem a compreensão das mudanças religiosas na Primeira República, restritas somente aos messianismos já estudados, sem que encontrem as relações destes movimentos milenaristas com outros movimentos religiosos contemporâneos como o pentecostalismo. Nesse sentido, a “síntese das histórias dos movimentos religiosos populares”, no alvorecer da República (HERMANN, 2003), passou ao largo de outros movimentos religiosos em formação no mesmo período, e que se tornaram de suma importância para a sociedade brasileira no seu desenvolvimento histórico posterior.

A tese *Cidadãos de outra Pátria: Anglicanos e Batistas na Bahia*, apresentou uma análise dos anglicanos e dos batistas na Bahia em fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX (SILVA, 1998). As posturas, atitudes, visões, concepções de mundo e os posicionamentos daqueles reformados ante as questões de seu tempo, constituíram o foco central da pesquisa. Tem-se “um estudo das representações construídas pelo protestantismo na Bahia, no período que

vai de 1880 a 1930, analisando-se as diversas formas de percepção e relacionamento com a sociedade global, privilegiando os aspectos sócio-políticos” (1998, p. 7).

O objetivo da pesquisa foi

estudar o protestantismo enquanto matriz construtora de representações da vida cotidiana comum que orientavam as atitudes e as práticas de fiéis que transitavam num mundo afro-católico, portanto divergente e conflitante, mas que se impunha como realidade concreta (1998, p. 8).

O caráter absoluto da fé *estrangeira* importada ou transplantada pelos missionários foi relativizado. A hipótese central diagnosticou os resultados do encontro entre a fé transplantada e a realidade sócio-cultural baiana (1998, p. 7). Conservadorismo e ambigüidade resultaram das representações e das práticas sociais configuradas pelos protestantes. Tal como Vasni Almeida também demonstrou no metodismo no interior de São Paulo (2003), o protestantismo batista e anglicano na Bahia serviu como elemento de cumplicidade e de reafirmação da ordem, embora os aspectos progressistas e liberais fizessem deles uma religião de vanguarda e de modernidade.

Os dois primeiros capítulos voltaram-se para as relações sociais e políticas, e para a composição social dos grupos denominacionais selecionados. Os três seguintes abordaram temas relativos à cultura, às visões de mundo, às atitudes, às concepções, às relações de gênero e família e às posturas perante a morte e os ritos fúnebres. Tem-se, portanto, um texto que transita da História Social para a História Cultural.

A oralidade foi trabalhada a partir dos depoimentos de uma mulher batista que teve uma trajetória inconstante e irregular, mas que incorporou padrões evangélicos no transcorrer da vida. A memória foi valorizada como ingrediente fundamental na reconstrução do sentido de vida, tomando o sujeito como ativo no processo histórico.¹³ A configuração do *habitus* evangélico ou a

¹³ “... vale notar que na pesquisa sobre a religião na América Latina ainda predominam as fontes escritas. Está nos documentos, no texto escrito, a matéria prima para a produção do conhecimento sobre a religião. Contudo, as expressões religiosas de maior incidência nas sociedades latino-americanas se inscrevem nas chamadas culturas não

introjeção de padrões de civilidade deparou-se com outras estratégias mais sutis, vivenciais e pessoais, nas quais releituras e as adaptações foram operacionalizadas pelo sujeito.

Trabalhos recentes apontam tendências relativas aos objetos estudados e às abordagens aplicadas. Eles refletem também as características das instituições de onde foram produzidos, seguindo os parâmetros estabelecidos pelos seus centros de produção, quais sejam, os programas de pós-graduação. Alguns textos, como já foi apontado, fazem *sociologia histórica* do protestantismo utilizando pressupostos da historiografia recente. Constatamos que este *uso* nem sempre ficou evidente e bem construído.

Outra tese explicou o crescimento institucional da Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil, desde as origens até o marco do ano 2000 (SCHÜNEMMANN, 2002). Além de delinear as razões desse crescimento, o autor mostrou as relações entre a IASD e o campo religioso brasileiro, e como o adventismo se adaptou às mudanças sociais a que esteve sujeito. Amparado em Karl Mannheim, o autor justificou fazer uma *história social* que, ao nosso entender, enquadrasse, mais precisamente, numa sociologia histórica do Adventismo no Brasil. Trata-se de uma abordagem relevante sobre o tema inovador do Adventismo do Sétimo Dia.

O estudo crítico do “pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1916-1966” mostrou que o presbiterianismo desenvolveu posturas distintas ante as questões sociais, desde o progressismo liberal até o conservadorismo de direita (SOUZA, 1998). O corte temporal foi justificado pela realização do Congresso do Panamá, em 1916, e pelo golpe militar, em 1964, quando o *fundamentalismo* superou as forças progressistas dentro da IPB. O autor afirmou que seu trabalho “enquadra-se *também* [grifo nosso] na História Cultural, conforme a definição de

letradas. Por isso me parece que a historiografia da religião não pode dispensar o relato oral, como fonte de investigação historiográfica” (WIRTH, 2003).

Roger Chartier” (1998, p. 12). No entanto, no transcorrer do trabalho, pouco revelou como os marcos da História Cultural determinaram a pesquisa.

Um trabalho que se destaca pela proposta do título é “O marco inicial: Uma análise do registro histórico dos primórdios do trabalho Batista no Brasil a partir do método historiográfico de Michel de Certeau” (SANTOS, 2002). A sugestiva proposta limitou-se a discutir sobre as origens batistas no Brasil. O autor contribuiu para a reflexão sobre a maneira como utilizamos a teoria e a metodologia na pesquisa histórica. Não se trata tanto de injetar doses teóricas ao objeto estudado, mas matizar os estatutos permanentes do fazer histórico (origem, fato, verdade, acontecimento e outros).

A dissertação “Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, e todo louvor a Deus – Assembléia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)” revisitou as origens e o percurso do pentecostalismo assembleiano no Brasil, bem como as teorias explicativas deste fenômeno religioso (ALENCAR, 2000). O autor empreendeu significativo levantamento de depoimentos orais como base de seu trabalho, mas limitou-se a checar as informações objetivas contidas nos relatos orais com os dados *oficiais* das fontes escritas.

A Educação como Ponte para a Cultura

Não poucos trabalhos voltaram-se para o tema da educação protestante no período da Primeira República, ocupando significativo espaço nas pesquisas e nos trabalhos sobre o protestantismo. Desde a obra de Jether Pereira Ramalho (1976), a prática educativa dos colégios protestantes e suas relações com a religião ganhou merecida importância e lugar. Os colégios protestantes foram um dos principais instrumentos de *inserção* ou de *participação* na cultura e na

sociedade mais ampla, por parte dos evangélicos. O período da Primeira República e o estado de São Paulo foram, evidentemente, mais contemplados nestes textos.

Os trabalhos, no entanto, divergem nas interpretações e nas abordagens. Esse conjunto de textos sobre a educação protestante representa parte da produção historiográfica sobre o protestantismo, e coloca a prática educacional como uma ponte para a cultura.

O Colégio Mackenzie foi alvo de estudos, como “O espírito protestante educação e negócios: a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo entre 1870 e 1914” (GOMES,1999). O autor explicou os conflitos internos do presbiterianismo, analisando a participação do Mackenzie na formação do empresariado paulista. Utilizou-se da *teoria das representações sociais* para compreender a influência da crença evangélica na educação paulista. E Hack (2001), apresentou tese sobre o “Mackenzie College e o ensino superior brasileiro: uma proposta de universidade”, contribuindo com um texto quase apologético.

Novaes (2001) analisou o “Protestantismo e Educação: Metodistas e Liberais na Primeira República”, dando ênfase à “inserção da educação confessional metodista na sociedade brasileira sob a hegemonia do ideário liberal”. O autor percebeu a educação protestante articulada aos padrões de conduta, aos valores e às ideologias vigentes no período da Primeira República.

O teor orgânico da educação protestante foi pouco abordado em relação às forças históricas e à cultura. No tocante à questão metodológica, os textos articularam um certo ecletismo no trato com as fontes. Constituem, contudo, em abordagens que atravessam campos interpretativos e desembocam na história como um instrumento de balizamento temporal do objeto estudado.

A tese “A educação, a ordem e a civilidade: práticas educativas do metodismo em Ribeirão Preto, Birigüi e Lins (1899-1959)”, partiu da experiência educativa do metodismo em

três cidades do interior paulista (ALMEIDA, 2003). O processo de elaboração da visão de mundo metodista, baseada no binômio evangelização/educação, ajustou-se ao contexto das primeiras décadas do século XX. A educação foi um instrumento de fixação da identidade religiosa evangélica em meio à polêmica contra o concorrente e predominante catolicismo.

O discurso metodista coincidiu com os discursos contemporâneos oriundos do Estado e dos serviços públicos, no tocante às normas de conduta e à higiene pública. A educação serviu, portanto, à racionalização dos espaços, ao controle dos corpos e à manutenção da ordem republicana. Daí, a cumplicidade entre essa prática educacional, ancorada em valores religiosos, e a secularização ligada aos processos sociais, políticos e econômicos, como a imigração, a urbanização e o surgimento das camadas médias.

Ocorreu, portanto, entre os princípios orientadores fundantes do metodismo e os interesses das sociedades abrangentes, uma interdependência cultural. A pesquisa analisou a formação e o percurso de alunos que estudaram nas instituições de ensino metodista, suas origens sociais e as suas trajetórias profissionais. Avaliou a efetividade dessa formação e a contribuição para o projeto maior e mais amplo da manutenção da ordem e da construção da civilidade. Entre o metodismo e a sociedade deu-se o processo de interação, reciprocidade e conflito. Esse processo serviu para a manutenção da ordem republicana e para a civilidade.

Igreja e escola foram projetos interligados, assim como as práticas culturais de normatização de condutas e as práticas políticas. Esse empreendimento reforçou, na visão do autor, a pluralidade religiosa ao constituir sua identidade em oposição ao catolicismo e em consonância com outros credos e correntes de pensamento. A ética e a eficiência foram fatores de atração, respeito e interesse por parte de setores da sociedade abrangente. Enfim, o metodismo conseguiu propagar “novos saberes e dizeres sobre normas sociais, novas práticas políticas e

religiosas. Suas práticas religiosas e escolares conquistaram mais interlocutores do que adeptos” (2003, p. 306).

A pesquisa increveu-se mais detidamente nos marcos da História Cultural ao valer-se das transversalidades das fontes e dos discursos. O que a diferencia é a abordagem empregada num tema muito pesquisado dentro do conjunto das pesquisas recentes. Teve como perspectiva o conceito de “processo civilizador”, utilizado por Norbert Elias. A educação protestante foi o vértice por onde se pode perceber as interrelações entre práticas religiosas e os processos mais amplos de mudanças culturais.

O metodismo, assim como o protestantismo, foi orgânico no processo civilizador em curso na República nascente. Temas como o alcoolismo, o jogo, a pobreza, a doença, a etiqueta ou o comportamento nas esferas do público e do privado, o exercício físico, o trabalho, a higiene, os hábitos alimentares e a moralidade foram equivalentes e consonantes com outras esferas do tecido social. As mesmas falas e conteúdos achavam-se nos demais grupos evangélicos, nos católicos, nos espíritas, nas associações beneficentes e de classe, nos médicos, nos higienistas e sanitaristas, nos agentes dos poderes públicos, na imprensa leiga, nos gabinetes parlamentares e nas revistas especializadas.

Na relação com a cultura, o protestantismo foi visto como elemento orgânico no processo de redefinição cultural e de formatação da civilidade republicana. Ainda permanece a pergunta em torno da relação entre protestantismo e cultura brasileira, se esta participação paralela e interdependente dos discursos foi uma contribuição direta ou indireta na conformação cultural sob os imperativos da civilização. Supõe-se, contudo, ser essa afirmação da participação orgânica na civilidade levada a efeito pelas camadas altas e médias, intelectualizadas e leitoras. Por outro lado, a pergunta em torno da eficácia e dos limites desse processo civilizador abriria novas compreensões acerca da relação religião e cultura.

Procuramos estabelecer alguns parâmetros comparativos quanto à produção historiográfica recente. As características comuns destes textos estão no esforço de aprimoramento da relação entre teoria e metodologia, entre a pesquisa e a narrativa histórica resultante. Podemos apontar algumas linhas comuns dos trabalhos e teses aqui analisados.

Na sua maioria, privilegiaram o estudo de um ou mais segmentos do protestantismo, tendo o presbiterianismo e o metodismo recebido maior carga de interesse. Voltaram a preocupação, via de regra, para as razões do crescimento evangélico no transcorrer do século XX e quais os horizontes atuais deste crescimento. Perguntaram sobre as contribuições à sociedade brasileira nos âmbitos da religião e da cultura, voltados mais para o eixo no Sudeste.

A educação e as escolas protestantes se destacaram como um dos temas mais estudados. Seguiram até certo ponto as classificações estabelecidas pela abordagem da sociologia da religião (missão, pentecostal, carismático, neo-pentecostal, cura divina, etc). Reconheceram que o protestantismo e o pentecostalismo teriam sido movimentos significativos na história religiosa e cultural brasileira. De maneira mais ampla, poucos discutiram teoria e metodologia, apenas as sinalizaram sem abordar o *como* trabalharam na relação com o objeto estudado.

As práticas e os discursos dos evangélicos foram mostrados nas relações com os outros discursos e práticas presentes na sociedade abrangente. Dessa forma, pode-se estabelecer os paralelos entre os discursos oriundos de espaços sociais diferentes mas que almejam os mesmos propósitos. Isto se aplica aos discursos relativos à modernidade e à nacionalidade. As denominações históricas e os inúmeros movimentos que surgiram do seio pentecostal, participaram do processo de formação da pluralidade religiosa do campo religioso atual.

Pouco se discute o processo por que passa o próprio historiador na elaboração ou configuração de suas fontes. A experiência da pesquisa determina e condiciona, em parte, a construção do objeto e as suas hipóteses. Encontramos nessas vertentes de estudos abordagens

menos depreciativas do protestantismo e do pentecostalismo na sociedade brasileira. O campo da história não deve resolver questões por demais complexas utilizando expressões cujos sentidos impõem-se como desfechos conciliadores. A construção de uma teoria totalizante, previamente estabelecida para dar conta do objeto, perdeu sua força para dar lugar a abordagens mais fragmentadas.

2. Os Dois Caminhos

O protestantismo foi um sistema de crenças que incidiu no campo religioso, formado por diferentes matrizes culturais e religiosas. Precisamos compreender como as crenças evangélicas foram acolhidas, percebidas e apropriadas pela cultura brasileira. As *crenças* fazem parte tanto da cultura como da religião, veiculando representações históricas. Elas não se misturam de maneira harmônica, constituindo um sincretismo amalgamado mecanicamente.

As crenças são um elemento fundamental na experiência religiosa do sagrado e na sua relação com a cultura, sendo elas mesmas uma expressão cultural. São núcleos de *verdade* religiosa, responsáveis por sentimentos e significados socialmente determinados. Esses núcleos ou enunciados sagrados são histórica e socialmente apropriados e reapropriados. O portador desses núcleos pode ser tanto a instituição, um grupo de pessoas ou indivíduos proprietários de um capital simbólico, que sustenta a sua propagação e manutenção. Por sua vez, eles devem corresponder às demandas simbólicas do campo religioso e do próprio espaço social.

Marc Bloch e Carlo Ginsburg, cada um *a seu jeito e a seu tempo*, trataram metodologicamente a questão da *crença*, sua permanência, conteúdo e vitalidade. Bloch analisou as razões pelas quais uma crença sobrevive no tempo e no espaço, e quais as ligações desta crença com o campo político (BLOCH, 1993). O historiador, assim como um antropólogo,

decodifica, no tempo e no espaço, os sentidos das crenças. Ginsburg reforçou a perspectiva de que a história pode acercar-se das crenças como objeto de estudo. Elas formam um complexo coerente e difuso, percebido por meio da documentação registrada pelos “demonólogos, inquisidores e juízes ou foram por eles filtrados” (GINSBURG, 1991).

Ginsburg não se preocupou com o percurso da crença na *longa duração*, mas no nível do cotidiano e do vivido, atentando para as “vozes dos acusados [que] nos chegam sufocadas, alteradas, distorcidas; em muitos casos perderam-se”. A percepção das “anomalias” e das “lacunas” nos discursos dos inquisidores torna-se a escolha intencional do historiador, um perseguidor dos *desvios* encontrados entre as falas. As águas profundas do inconsciente coletivo das sociedades afloram por meio de imagens míticas reelaboradas com o tempo e registradas por eruditos que as interpretam.

Os fragmentos trazidos à superfície pela cultura (popular/erudita) permitem ao historiador identificar núcleos míticos enraizados e com vitalidade de transformação com o tempo. O historiador escava estes estratos denunciados por agentes históricos em suas ações e discursos. Cabe-nos perguntar qual ou quais seriam os núcleos míticos fundidos a temas folclóricos manifestos fragmentariamente na cultura brasileira e que tipo de documentação favoreceria responder a esta questão. A análise de Jacqueline Hermann vai ao encontro desta pergunta em torno do mito do sebastianismo e sua fixação no Brasil (HERMANN, 2000).

O protestantismo como crença se insurgiu e se enraizou no Brasil, assumindo novas formas de expressão. As abordagens de sua natureza e dinâmica quanto aos ritmos da longa duração (Bloch) e do tempo diacrônico (Ginsburg) interessam na sua compreensão e análise. Como o protestantismo enquanto crença - que trouxe, no seu *fazer-se*, representações, imagens, visões de mundo e ações práticas sobre o cotidiano - conseguiu lugar e sentido na sociedade brasileira?

A fim de responder à nossa questão de fundo - a relação entre protestantismo e cultura brasileira – procuramos analisar momentos, eventos, ações, discursos e práticas que denunciaram e revelaram este encontro e esta relação.

Dentre as crenças que compunham o corpo doutrinário protestante brasileiro, a *salvação da alma* teve um lugar central. Identificada como o evento nuclear da fé cristã, o sacrifício de Jesus Cristo, Filho de Deus, numa cruz romana, a salvação foi o elemento diferenciador da mensagem protestante no seu esforço proselitista no Brasil. Junto com outras crenças, como a de que as Escrituras Sagradas são Palavra de Deus e única regra de fé e prática, a salvação da alma encontrou ressonância nos brasileiros que não se apropriaram de uma expressão que lhes era novidade. A diferença estava no tempo de sua experiência e no método de sua aplicação.

Dessa forma, o protestantismo implantou um outro código doutrinário que incorporava imagens já presentes na cultura religiosa. Ao mesmo tempo, atualizou o debate originado desde a Reforma Protestante entre o processo de justificação do pecador luterano ou reformado e a economia católica da justificação. A prédica protestante incidia sobre a razão e a emoção no sentido de convencer pelos argumentos quanto à necessidade da salvação. A idéia da salvação pela prédica protestante não admitia terceira alternativa, ou seja, ou salvação ou perdição.

Nessa perspectiva, o quadro dos *Dois Caminhos* representou iconograficamente esse núcleo da crença protestante no Brasil. O quadro evocou a questão relativa à presença de imagens no corpo do protestantismo. Desde os tempos da Reforma no século XVI, o cristianismo reformado acentuou a crítica sobre a realidade do sagrado presente em representações iconográficas religiosas. A única presença do sagrado ficaria reservada aos rituais da eucaristia e do batismo, mesmo assim com entendimentos distintos do grau dessa presença mística de acordo com os ramos teológicos e eclesiásticos.

O protestantismo distanciou-se tanto do catolicismo romano ocidental, que pressupunha a mediação dos santos e da fé neles depositada, como do cristianismo ortodoxo oriental, que admitia o valor místico dos ícones. A fé reformada transpôs para o texto sagrado a base única da revelação divina mediada e absorvida pela instrumentalidade da razão. Ao mesmo tempo, portou-se de forma desconfiada para com as manifestações populares de religiosidade. No entanto, a piedade protestante mais popular escapou desse medo das imagens deslocando para outro espaço temporal as imagens sagradas, qual seja, a memória (MORGAN, 1996, p. 19).

O trato para com as artes não se deu, contudo, pelo menos na Europa ocidental, reduzindo o potencial criativo. Antes, operou o esvaziamento do poder místico de qualquer imagem ou objeto deslocando o centro da espiritualidade para a subjetividade controlada pela razão. A arte haveria de expressar os sentimentos de contemplação, admiração e humildade por parte do homem, bem como expressar o esplendor da glória divina.

O pietismo, movimento iniciado na Alemanha no século XVII em reação ao escolasticismo racionalista na teologia e na prática, deslocou o centro da vida religiosa para a interioridade do coração. Esse deslocamento não era original porquanto os séculos finais do período medieval conheceram um tipo de espiritualidade interiorizada no seio do catolicismo e que muito influenciou os reformadores. Assim, a religiosidade passou a ter a subjetividade e o sentimento como fontes e padrões de experiência com o sagrado, embora a referência quanto à autoridade continuassem a ser as escrituras.

Religião contida nas emoções e controladora de qualquer expressão de irracionalidade, o protestantismo predefiniu a capacidade de produção artística com a precisão técnica e estética, como manifestação da perfeição divina. Assim, na música e na arte, a Europa protestante contemplou, nos séculos XVI a XIX, criações artísticas que se fixaram como permanentes na cultura ocidental. A transposição da fé protestante para o Brasil concentrou na música somente a

expressão dessa arte, que chegou ao Brasil como discurso sistematizado e sintetizado em confissões teológicas. Segundo Mendonça, a hinologia protestante no Brasil era teologia cantada e instrumento de catequese dos conversos (1995).

O esvaziamento do sagrado elaborado pelo protestantismo histórico pode significar não somente a sinalização do desencantamento do mundo rumo à secularização inevitável pelo diagnóstico sociológico. Pode, por outro lado, significar a simplificação do sagrado como forma de resistência ao esvaziamento do próprio sagrado ante a força da secularização, acantonando o religioso aos espaços privados e marginais da vida cotidiana. Tornou-se também uma estratégia de combater os erros do catolicismo concorrente em suas exteriorizações rituais e estéticas.

O protestantismo desenvolveu a idéia de que não é uma religião nos termos e padrões da religiosidade normal, sobretudo em sua exteriorização e fixação nas formas, como mediadoras do sagrado. Ao mesmo tempo, deter um conjunto de premissas teológicas e intelectuais bem assentadas tornou-se um meio de diferenciar-se e impor seu espaço no campo religioso.

Assim, podem-se tratar as expressões de fé protestante no Brasil a partir da noção de representação e de como elas lidaram com a cultura nas suas estratégias mais sutis e profundas. As formas de culto trazidas pelos missionários estrangeiros sem a preocupação de acolher a cultura local, tiveram uma inevitável passagem de releitura e de apropriação por parte de adeptos ou não adeptos. Nesse nível, o discurso oficial do proselitismo e dos manuais teológicos perdem sua hegemonia em dizer qual e como foi a experiência religiosa protestante no Brasil. Abordar unilateralmente o discurso das instituições e dos seus sacerdotes oficiais incorreria em ignorar os processos mais complexos que se dão no nível do cotidiano e das práticas. As outras faces do sagrado podem ser encontradas nas falas ocultas da religião institucional.

David Morgan analisou imagens da religiosidade popular norte-americana no século XX. Preocupado somente com o contexto norte-americano, o autor utilizou noções a fim de

compreender a função das imagens. Morgan entendeu que tais imagens tiveram o significado e o poder de construção social da realidade. Assim, arte e religião conformam as vidas de pessoas no cotidiano ou nas passagens limites de crises e transformações. Os “mundos são compostos de ambos o ordinário e o extraordinário, e imagens servem para configurar cada aspecto da experiência” (1996, p. 17).

As imagens são, portanto, material rico para a pesquisa histórica tanto na sua relação com a vida diária como na relação com o texto sagrado, no caso, as escrituras. Morgan identificou duas relações paradigmáticas configuradas nas imagens religiosas como parte da história da piedade visual, a empatia e a simpatia (1998, p. 74). A piedade visual era praticada na tardia Europa medieval tendo a paixão de Cristo a forma principal de culto, prece e devoção (1998, p. 59). Sua história esteve sujeita a continuidades e descontinuidades na passagem do período medieval para o moderno. Assim, é possível encontrarem-se traços semelhantes da piedade religiosa entre pregadores calvinistas e missionários jesuítas, sobretudo na identificação com o sofrimento de Cristo.

As imagens são *evidências históricas* ao lado de textos literários e testemunhos orais, constituindo-se “no melhor guia para o poder de representações visuais nas vidas religiosa e política de culturas passadas”, independente de sua qualidade estética (BURKE, 2004, p. 11,17,20). Burke afirmou ainda que “imagens têm sido utilizadas com frequência como um meio de doutrinação, como objetos de cultos, como estímulos à meditação e como armas em controvérsias” (2004: 58). Agiram como reforço da mensagem falada. Essas afirmações são pertinentes ao quadro dos *Dois Caminhos*, que foi utilizado como meio de doutrinação e como arma de controvérsia religiosa.

No conjunto das representações protestantes no Brasil, a presença de uma iconografia sempre foi significativamente reduzida. Há duas justificativas para essa ausência. A primeira veio

da Reforma, quando símbolos e ícones passaram a ser negados e identificados com o cristianismo *deturpado* do catolicismo. A segunda veio da proibição aos protestantes de utilizarem formas que se assemelhassem à religião oficial do Império, sobretudo as fachadas dos templos com o sino e a cruz, condições impostas pelo Tratado de Comércio de 1810 e pela constituição de 1824. Tal imposição aliou-se à crítica radical feita pelos primeiros missionários ao catolicismo *idólatra* com seus santos e imagens.

O protestantismo brasileiro, portanto, constituiu-se pobre de símbolos, preservados somente na aplicação dos sacramentos, um reducionismo racionalizado da mística cristã. Os primeiros missionários, chegados desde os anos 40, do século XIX, trouxeram a visão da negação das formas estabelecidas dos rituais populares e oficiais da religião. Santos, romarias, procissões, novenas, velas, e toda e qualquer expressão externa da religiosidade foram confrontados como ilegítimas expressões do cristianismo verdadeiro. Tornar-se protestante era abandonar tais práticas e devoções.

O olhar dos missionários estrangeiros identificou a religiosidade católica popular com as manifestações culturais marcadas pela sensualidade e pela extravagância de sua estética. Ante a *sobriedade* protestante e o arcabouço teológico rigidamente estruturado, as manifestações religiosas e culturais foram associadas e reconhecidas como não cristãs e profanas. Em outras palavras, tratava-se de uma aliança entre religião oficial e cultura popular, gerando uma simbiose religiosa e cultural sem fronteiras nítidas. Para o olhar *sóbrio* protestante, as fronteiras deveriam sempre estar demarcadas, sejam as dos espaços sagrado e profano, dos valores e da ética, da teologia e da liturgia, conformando, assim, um *ethos* da *diferença* e da *excepcionalidade*.

Permaneceu, contudo, a herança da música européia e dos hinos populares tornados cristãos, traduzidos e revestidos com o teor sagrado distinto dos ritmos profanos nativos. Os hinos passaram por revisões e reedições, assinalando a tentativa de ajustar as letras e a música ao

tom dos gostos e das peculiaridades culturais e religiosas dos conversos. A hinódia protestante trazida para o Brasil pelos missionários protestantes e aqui traduzida, revelou o processo de adequação ao jeito brasileiro de relacionar-se com a música, a liturgia e a teologia.

Na ausência de símbolos e de representações iconográficas, os cânticos foram instrumentos de fixação doutrinária, tornando o emocional secundário no momento do cantar. Mas as análises dessa hinódia acentuaram a riqueza e a indiscutível superioridade do legado musical europeu, além da teologia cantada nas letras nos hinos traduzidos e as incompatibilidades com a cultura e a religiosidade brasileira. Elas apontaram a sensibilidade dos tradutores para com as demandas missionárias e as exigências da congregação. Até aqui, não se fez uma análise das suas edições por meio das quais poderíamos identificar o processo de adaptação ou não ao contexto e à cultura brasileira.

As percepções culturais advindas do campo religioso brasileiro por certo não deixaram de interferir nas formas de ser e agir dos seus adeptos. Embora o esvaziamento dos símbolos tenha descaracterizado a expressão religiosa identificada como *católica* no âmbito exterior, não se pode ignorar as estruturas que permaneceram no olhar, no discurso, nas práticas e nas intuições. Assim, séculos de sedimentação cultural tecida na colônia e no Império não poderiam ser destruídos e anulados pela força racionalizante do discurso protestante.

Embora o protestantismo tenha assumido roupagens identificadas com as formas estrangeiras, podemos suspeitar das sublimações culturais que os adeptos nativos articularam ao se apropriarem dessas roupagens. Por certo, os missionários estrangeiros mais sensíveis e perspicazes souberam identificar e reconhecer as imposições culturais inevitáveis do seu contexto de vivência.

A presença do Quadro

A presença do quadro dos *Dois Caminhos* no corpo do protestantismo brasileiro, utilizado pelas diferentes igrejas e denominações evangélicas, torna-se uma importante exceção a ser analisada ante a ausência de representações simbólicas e iconográficas. Ela traz instigantes questionamentos relativos aos pensamentos e às imagens cultivados pelo protestantismo brasileiro durante décadas. O quadro foi amplamente utilizado por gerações de evangélicos nas paredes das casas e das salas de ensino religioso de seus templos, além de ter sido estudado no espaço privado das famílias mais piedosas. Ele ainda pode ser encontrado nas paredes das salas de famílias evangélicas no interior do país e em barracas de camelôs em feiras livres. Igrejas Católicas também o utilizaram, na medida em que possui imagens comuns ao catolicismo como a do Cristo Crucificado. Em São Luis, encontra-se exposto num terreiro da Casa das Minas, culto afro-brasileiro e maranhense, reforçando a idéia de sua capacidade de recepção e apropriação por diferentes e até antagônicas expressões religiosas.

Estudar este quadro, em sua trajetória histórica e em suas utilizações, significa avançar na abordagem no estudo da fé reformada no Brasil e discutir a noção de representação nas relações entre imagem, sentidos e construção social (CHARTIER, 1990). O quadro era para ser lido mais do que visualizado. Neste processo de leitura e releitura, os *Dois Caminhos* conheceram um percurso sujeito a variação de sentidos.

Os evangélicos, entretanto, utilizaram outros quadros que expressavam sua visão de mundo bem como sua presença nele. Como exemplo, temos o quadro singular da arca de Noé, no momento em que os pares de animais enfileirados entram na arca, numa possível representação da separação entre a arca dos salvos e o mundo dos perdidos a ser destruído pelo dilúvio. Está

presente aqui a dualidade mundo-igreja, entre o destino garantido da salvação para os que escolhem entrar na arca (os eleitos), e a perdição para os que escolhem ficar fora da arca.

A arca representa o lugar seguro para os salvos eleitos distantes e protegidos da destruição do mundo julgado por Deus. Transposto para o cotidiano da vida religiosa e secular, estas idéias fariam os fiéis enxergarem a si mesmos como integrantes da arca da salvação. Viam-se como ilesos em meio às águas destruidoras do juízo manifestas nas evidentes contradições, violências, imoralidades e extravagâncias do mundo perdido. Reforça-se, portanto, o sentido da excepcionalidade do ser evangélico no Brasil como alguém distinto na sua postura, interioridade e destino.

Outro quadro significativo era o do pastor num penhasco resgatando uma ovelha em apuros com seu cajado. Este quadro supõe a perspectiva de que o fiel evangélico foi resgatado, escolhido e salvo pelo Pastor Jesus Cristo. Por extensão, um protestante *desviado* da fé e da igreja ainda pode retornar, pois o esforço do pastor é permanente em trazê-lo para o redil. Trata-se, portanto, de uma representação sentimental e acolhedora. As experiências da vida cotidiana levariam o fiel a constatar o cuidado pastoral e o esforço de ser reconduzido à segurança do redil. Tal como a arca de Noé, o quadro do Pastor ecoa das passagens bíblicas das parábolas do Novo Testamento e dos salmos de Davi no Velho Testamento. Ambos os quadros fixam-se no texto narrado e limitam-se à construção de uma visão mais ampla e completa do sentido da vida religiosa.

O quadro dos *Dois Caminhos* não retrata, como os dois anteriores, uma narrativa bíblica única. Trata-se de uma interpretação mais ampla que projeta uma totalidade relativa ao sentido do ser cristão na história. O “texto fundador” principal é o de Jesus no Sermão do Monte ao dizer: “Entrem pela porta estreita, pois larga é a porta e amplo o caminho que leva à perdição, e são

muitos os que entram por ela. Como é estreita a porta, e apertado o caminho que leva à vida! São poucos os que a encontram” (Mateus 7.13,14).

Essa passagem está destacada no espaço abaixo do quadro, a partir de onde deve ser visto, lido e interpretado. Na literatura neotestamentária do Evangelho de Mateus, a passagem localiza-se na unidade narrativa denominada de “sermão do monte”, nos capítulos 5 a 8, um conjunto de ditos éticos e normativos pronunciados por Jesus aos seus discípulos e reunidos numa seqüência literária pelo autor. O “estrito” e o “largo” do dito associam-se, por certo, às orientações éticas da religião que pretendia transpor os limites interpretativos do judaísmo da época.

Olhar o quadro de baixo para cima já pressupõe a idéia da ascensão de uma condição indefinida para um destino definido e inevitável. Comparativamente, a idéia de ascensão apareceu no quadro islâmico dos *Sete Céus*, visto numa miniatura turca do século XVI, representando a ascensão ao céu do profeta Maomé em Jerusalém. Nesse quadro, os homens vivem no mundo separado por uma estreita entrada de onde sai uma escada que dá acesso ao primeiro dos sete céus. Nele, o profeta, um anjo e a figura mitológica de um, homem-cavalo são assistidos por doze homens importantes (HISTÓRIA VIVA, 2004). A iconografia islâmica transpôs o texto e a tradição do Corão, demonstrando a força do texto sagrado como matriz. A ascensão acontece depois da morte rumo ao paraíso escalonado de *céus*.

Inúmeras passagens das escrituras são utilizadas no quadro dos *Dois Caminhos*, na sua maioria do Novo Testamento. Os evangelhos têm cerca de 29 citações, as epístolas paulinas 26 e o livro do Apocalipse conta com 11. Dá-se a associação de uma passagem das escrituras com cada cena do quadro, o que sugere a relação entre escritura e realidade, a aplicação que o texto sagrado tem na vida dos fiéis no mundo.

Ilustração 2 - Quadro dos Dois Caminhos

Tanto quanto analisar sua riqueza de sentidos e vinculações históricas, a pergunta pelos seus efeitos na prática religiosa e social torna-se mais central. Em outras palavras, saber como esse quadro foi lido e traduzido pelos *crentes* e transformado em visões de mundo e práticas sociais, e quais as possíveis relações suas com o referencial já estabelecido pela cultura e pela religiosidade. As possíveis respostas iluminariam a questão da relação entre protestantismo e cultura brasileira. As versões com alterações nas edições brasileiras apontam para as adaptações ao contexto cultural.

A importância da gravura foi ressaltada no artigo de Duglas Teixeira Monteiro intitulado “Sobre os Dois Caminhos”: “Trata-se de expressões de um estilo militante de pregação, numa linha pietista, documentos, sem a menor dúvida, significativos para a história e a sociologia do protestantismo brasileiro”. O propósito de seu artigo era o de colher dados iniciais a fim de levantar hipóteses sobre o seu significado atual (MONTEIRO, 1975, p. 21-29).

Monteiro estabeleceu um método de análise do quadro, por ele chamado de *gravura*. Fez recortes em áreas subdivididas em cenas, nas quais as simetrias ficaram evidentes em sua interpretação. Procurou, portanto, atribuir sentidos a cada uma das áreas demarcadas tecendo uma visão do conjunto. Segundo o autor, os primeiros exemplares foram trazidos pelo Rev. Ricardo Mayorga, “um padre católico convertido ao protestantismo”, de cópias impressas em Portugal. Suas fontes foram a Enciclopédia Britânica e os depoimentos dos Revs. David Glass e Boanerges Ribeiro.

Ainda sobre este tópico, registra-se a observação do Rev. David Glass, que remete para a primeira década deste século [XX] a existência da gravura em nosso país, informando ainda que, até 1953, os direitos de reprodução ainda pertenciam à editora inglesa antes mencionada [Marshall, Morgan & Scott], quando então foram adquiridos pela Livraria Evangélica Ltda. Desde então surgiram várias adaptações do original, editadas no Brasil e em outros países da América Latina (MONTEIRO, 1975, p. 23).

A informação de que o quadro foi introduzido no Brasil na primeira década do século XX e por um ex-padre é relevante. O protestantismo brasileiro, já com cerca de cem anos desde a vinda dos imigrantes alemães, buscava aprimorar-se na conquista dos espaços no campo religioso. A secularização do Estado após a proclamação da República significava a abertura para a tomada de novas posições no espaço de luta do campo religioso.

O fato significativo relativo ao percurso do quadro foi a sucessão de edições com modificações e adaptações feitas no Brasil. Das três versões conhecidas no Brasil, Monteiro

utilizou uma versão intermediária entre a mais antiga, por ele reconhecida como “marcadamente vitoriana” e a mais recente modernizada e alterada em seu plano original:

Por exemplo, a referência ao “Instituto de Diaconisas” no quadro original foi substituída por ‘Instituto Bíblico’ e, mais tarde, por ‘Livraria Evangélica’. A *Livraria Evangélica* seria responsável pela adaptação do quadro para o português, pela divulgação e distribuição do quadro no Brasil (MONTEIRO, 1975, p. 23).

Em julho de 1895, a Livraria Evangélica aparecia nas propagandas de jornais como pertencendo à Sociedade Bíblica Britânica. Dentre os livros anunciados estava *A viagem do Cristão*, de John Bunyan e o quadro *O Caminho Largo e o Caminho Estreito*, localizado no conjunto de “mapas bíblicos ilustrados”, junto com *O Ministério de Cristo*, *O Velho Testamento*, *O Novo Testamento*, *As Viagens do Apóstolo Paulo e as Igrejas da Ásia*, *O Tabernáculo no Deserto* e as *Estampas do Tabernáculo no Deserto*. Esse conjunto compunha um acervo de representações e de iconografias utilizadas pelas igrejas protestantes no Brasil.

Mais tarde, a Livraria Evangélica no Brasil e a Casa Editora Presbiteriana responsabilizaram-se pela sua divulgação e distribuição. As atualizações do quadro revelam a intencionalidade de aproximá-lo da realidade brasileira ou torná-lo mais acessível ao consumo. No entanto, podemos afirmar que a versão trazida para o Brasil era uma adaptação ao contexto inglês da matriz alemã, tendo a versão holandesa como intermediária. A versão inglesa era baseada na versão holandesa do quadro alemão de origem.

A importância dos *Dois Caminhos* esteve na sua capacidade de ser reapropriado e reproduzido nos seus diversos deslocamentos geográficos, religiosos e culturais. Por si só, esta informação fornece a conclusão antecipada de que sua leitura e interpretação nunca foram lineares e uniformes, embora pretendesse apontar sempre para um sentido único de prática de vida religiosa. Outra abordagem feita do quadro procurou compreendê-lo como “visão de mundo que fundamenta os princípios da instituição religiosa” (PINEZI, 2003, p. 1). Para a autora, o

quadro faz “parte do imaginário protestante”. Daí, ter buscado as possíveis reelaborações dos *Dois Caminhos* realizadas por protestantes históricos, os presbiterianos:

Obviamente, houve grandes mudanças na maneira pela qual os protestantes vivem o mundo hoje, mas alguns fundamentos do que podemos ver nessa iconografia continuam a fazer parte do *ethos* daqueles que se tornam adeptos do protestantismo histórico (PINEZI, 2003, p. 3).

A questão colocada diz respeito ao modo como os *Dois Caminhos* conformam a vida dos protestantes em suas perspectivas de futuro e de esperança. A abordagem também projetou o que seria esta reelaboração feita por neopentecostais, especificamente a Igreja Internacional da Graça de Deus. Sua perspectiva partiu do pressuposto da continuidade dos sentidos do quadro nas expressões religiosas evangélicas em nossos dias. Apesar de não mencionar, o quadro foi tomado como emblemático para a interpretação do *ethos* protestante, seja ele “histórico” ou “neopentecostal”. O quadro manteve a força de ser apropriado e reapropriado ante as mudanças do campo religioso protestante e pentecostal.

O quadro é um paradigma da representação da crença protestante no Brasil a partir das seguintes perspectivas: o contexto de sua produção ou origem, a sua trajetória na Europa e no Brasil, a capacidade de sua apropriação no processo da longa duração, a sua peculiaridade iconográfica dos sentidos presentes nas figuras e o fato de resumir uma visão de mundo e estruturar um *ethos* religioso. Eis a importância de uma fonte que foi “estruturada”, cuja função no campo religioso evangélico foi também “estruturante”.

A Origem ou o Contexto de sua Produção

A partir do depoimento de Gawin Kirkham (1888), a autoria da estampa deve-se a Charlotte Reihlen, uma cristã luterana alemã que atuava como diaconisa na Igreja Luterana.¹⁴ Kirkham descreveu sua descoberta pessoal do quadro na Holanda e a conseqüente utilização na Inglaterra para prédicas religiosas. Esse depoimento foi escrito no ano de 1888 e revelou a atração e o impacto da introdução do quadro no contexto religioso inglês. Kirkham descreveu sua busca de cerca de 20 anos pela origem desse quadro. Segundo seu próprio testemunho proferiu 909 palestras sobre o quadro em 18 anos.

A primeira luz veio em 15 de agosto de 1882, pelo Rev. C. A. Gollmer, missionário alemão que tinha trabalhado muito tempo na África para a Sociedade da Igreja Missionária, e que morreu em 23 de dezembro de 1886. Ele me informou que Mrs. Charlotte Reihlen, de Stuttgart, foi a desenhista original, e obteve duas cópias do quadro da Sociedade Evangélica Alemã, que havia publicado. Estas cópias eram acompanhadas da explicação original em alemão, que então traduzi e publiquei em inglês (KIRKHAM, 1888, p. 5).

Esse depoimento reveste-se de importância por se tratar de uma fonte bem próxima do contexto de produção e elaboração da gravura. A informação contida no artigo de Monteiro sobre as ligações do quadro com o pietismo alemão iria mais além do que uma *influência*.

... a presença desse Instituto de Diaconisas sugere a influência de meios pietistas alemães. De fato, na Britânica, registra-se que, em 1836 ressurgiu na Alemanha o movimento de diaconisas, fundando-se em Kaiserwerth, perto de Berlim, um Diakonissenanstalt. Essas irmandades evangélicas femininas, que congregavam enfermeiras com funções reconhecidas pela Igreja como peculiares às diaconisas, difundiram-se rapidamente, alcançando outros países (em 1849 chegam aos Estados Unidos). Entretanto, apesar dessa influência alemã, parecem-nos muito mais evidentes as raízes inglesas, principalmente do ponto de vista da concepção artística – se é que se pode empregar, no caso, esta palavra (MONTEIRO, 1975, p. 22,23).

¹⁴ A palavra *diácono* vem do Novo Testamento, indicando a função leiga na comunidade religiosa que visava o atendimento social aos necessitados. O diácono era aquele que “servia as mesas”, função instituída desde a experiência primitiva do cristianismo em Jerusalém no primeiro século.

A afirmação de Monteiro quanto às raízes inglesas da gravura precisa ser reformulada. A Alemanha, e não a Inglaterra, foi o contexto original de criação do quadro, mais precisamente o pietismo revigorado em seu ímpeto missionário e assistencialista. A Alemanha viveu no século XIX seu processo de unificação, industrialização e expansionismo imperialista, este a partir de 1880. A música, a literatura e a erudição floresceram juntamente com despertamentos religiosos no seio do pietismo mais popular.

Movimentos autônomos de igrejas livres preocupadas com a caridade e o cuidado religioso ganharam força por conta das conseqüências das guerras napoleônicas, da unificação e da industrialização. As mulheres alcançaram mais espaço nas igrejas, sobretudo, pelo trabalho de diaconisas voluntárias para o trabalho social. Segundo Gonzales, “na Alemanha e outros países, as organizações de ‘diaconisas’ consagraram-se ao serviço em hospitais, asilos, orfanatos e outras instituições. Por toda a parte surgiram organizações dedicadas ao serviço dos necessitados” (GONZALES, 1991, p. 70). O serviço de mulheres na área da saúde e do apoio religioso teve, portanto, seu início na Alemanha. O historiador Latourette diz que,

em 1833 Teodoro Fliedner, pastor em Kaiserwerth, paróquia muito pobre, começou a usar as diaconisas para ajudá-lo em sua obra. Ele fundou uma escola de preparação para elas, que cuidavam dos enfermos como também aos que eram espiritualmente desamparados (LATOURETTE, 1977, p. 534).

Certamente Charlotte Reihlen, de Stuttgart/Württemberg, chamada de *diaconisa* por Kirkham e inspiradora do quadro, fazia parte desse movimento, que foi imitado em outros países como Suécia e Inglaterra. “Os evangélicos também inauguraram escolas para a preparação de diaconisas, entre elas uma fundada por Pennefather em Mildmay, em parte sugerida pela existente em Kaiserwerth, na Alemanha” (LATOURETTE, 1977, p. 570).

Charlotte, junto com seu esposo, fundou a *Casa da Diaconia* e uma Escola para Moças com recursos próprios. A autora reproduziu no quadro as imagens do pietismo em suas

preocupações puritanas, missionárias e assistencialistas. Seu ambiente religioso era, portanto, influenciado pelo pietismo e pela literatura de John Bunyan (*O Peregrino*) e de Richard Baxter (*O Descanso dos Santos*), este escrito em 1650. Eram os livros favoritos da inspiradora do quadro.

A origem do quadro esteve envolta numa confluência de tendências, inclusive da paisagem de Wüttemberg e de um quadro precursor bem mais rude que influenciou Charlotte. Em testemunho, afirma não haver sido desenhada uma gravura que fosse matriz única, mas litografias em preto e branco que receberam alterações e cores posteriormente. Além disso, Charlotte escreveu em alemão uma “Explicação do Largo e do Estreito Caminho”, na qual discorreu acerca dos seus sentidos e significados. O Quadro e a Explicação foram editados originalmente pela Sociedade Evangélica Alemã.

O quadro circulou intensamente na Alemanha, na Holanda e na Inglaterra. O testemunho de Kirkham acerca da edição em inglês atesta o alcance e a circulação do quadro.

Resumindo minha própria narrativa, eu agora chego na produção da edição inglesa do quadro. Após minhas palestras naturalmente as pessoas queriam o Quadro. Então quando 4000 cópias em holandês haviam sido importadas e vendidas, Messrs. MORGAN AND SCOTT encomendaram uma edição em inglês em outubro, 1883. O tamanho foi o mesmo das versões alemã e holandesa – 19 polegadas por 24, e, como elas, eram só preto e branco. Mas quando uma bonita edição em seis cores foi produzida, ela se tornou a favorita do público, e agora somente esta é impressa. Então grande foi a demanda – 50000 cópias foram vendidas em cinco anos e o quadro foi levado aos confins da terra. Ao mesmo tempo (out/1883) uma cópia miniatura do Quadro foi gravada e impressa na primeira página da Explicação. O presente exemplar traz o total desta explicação em inglês para 100000 cópias. (KIRKHAM, 1888, p. 8).

Dentre as críticas recebidas pelo quadro, aparecem controvérsias em torno da figura do Filho Pródigo identificado no caminho estreito, da fenda que divide os dois caminhos e da representação dos vícios, por ela estar equivalente à representação das virtudes. Segundo Kirkham, o pregador enviado ao caminho largo representa o missionário holandês Samuel Hebich que atuou nas Índias Orientais. Esta cena foi acrescentada pela edição holandesa.

Desde sua origem, portanto, os *Dois Caminhos* nunca foi consensual e uniforme nas suas imagens e representações. O processo de reprodução obedeceu à *livre* reapropriação e adaptação, além de ter sido acompanhado por um texto explicativo cujo objetivo seria fixar os sentidos e significados. Certamente ao chegar ao Brasil, foi passível de apropriações que faziam parte do olhar e da vivência oriundos da cultura e da religiosidade nativas. A Explicação não chegou junto com o quadro ao Brasil, favorecendo ainda mais as possibilidades de reapropriações.

Descrição e Sentidos

Embora dissesse que o quadro em si não precisaria de nenhuma explicação, Charlotte Reihlen procurou fixar significados para as várias passagens e cenários do quadro, cuja ênfase recaía sobre a decisão do leitor diante da pregação ilustrada. O quadro foi pensado como uma representação simbólica que dispensava a leitura dos textos bíblicos citados, ou seja, pretendia comunicar o sentido exato da narrativa sagrada:

O quadro não precisa na verdade de nenhuma explicação, na medida em que sua maior parte, que é para ser levada para casa e tornada importante a quem o vê, fala em linguagem simbólica e portanto o mais simples possível. (...) O leitor será portanto poupado do trabalho de procurar as palavras. Reflexão extra não está de forma alguma excluída (KIRKHAM, 1888, p. 15).

Reihlen também procurou atribuir um sentido de universalidade da condição humana sujeita aos mistérios antagônicos do Reino de Deus e da iniquidade mundana. Tal como Moisés, que definiu dois caminhos para o antigo Israel quando da revelação dos dez mandamentos, a vida ou a morte, Jesus da mesma forma estabeleceu essa dualidade universal:

O primeiro plano de nosso quadro, como descrito acima, é uma representação, compreensiva e universal, i. e., refere-se a todo homem sem exceção. Ela os leva imediatamente ao lugar de decisão que está tão perto, e ao mesmo tempo nos mostra a grande diferença entre as duas portas e os dois caminhos (KIRKHAM, 1888, p. 17).

O quadro retrata dois caminhos opostos e se estrutura na perspectiva da oposição entre duas possibilidades inconciliáveis, embora intercambiáveis, de vida. À direita se projeta o caminho estreito com sua entrada dificultada pela porta pequena na altura e na largura. Além de indicar o custo da opção pela porta da salvação, o caminho estreito se contrapõe ao largo com todas as suas facilidades. As oposições e os contrastes afloram nas figuras.

O que vem *antes* das duas portas? O leitor do quadro, o campo de análise e de decisão por parte de quem olha para a gravura e a interpreta. Na verdade, o quadro introduz o leitor na sua narrativa impondo-lhe a participação e a dupla perspectiva de decisão. Monteiro atribuiu o sentido alegórico do caminho estreito em contraposição ao sentido realista do caminho largo (MONTEIRO, 1975, p. 29).

O quadro contrasta as instituições do mundo do prazer (prostituição, jogo, teatro, bebida, o luxo, a dança) às do mundo religioso (templos e edifícios religiosos). No fim dos caminhos há dois destinos opostos, céu e inferno, representados por imagens mais coloridas que o tom sombrio geral do quadro. Cada cenário do quadro está respaldado por uma referência bíblica, indicando sua veracidade autenticada pela autoridade maior do texto sagrado.

Vênus, a deusa da formosura, do amor e dos prazeres, e Baco, o deus do vinho, dão as boas vindas aos que entram no caminho largo à esquerda, representantes do paganismo antigo revivido na modernidade secularizada. O mundo evangélico, radical e puritano, se vê à margem do outro mundo em suas extravagâncias sensuais e no sofrimento das conseqüências da violência, do suicídio e da guerra. Ele se identifica mais com as cenas campestres e rurais contrapostas ao mundo urbanizado e suas tecnologias.

A ênfase no caminho largo está mais centrada na questão moral e suas práticas. Ausentes estão instituições financeiras e políticas, bem como referências a outras religiões e cultos. A

organização do mundo da política e da economia está excluída da decadência moral identificada nas ruas. O quadro isenta-se da crítica política e econômica, mostrando somente uma cena de guerra que se liga mais ao drama escatológico e apocalíptico. Trata-se da visão sobre uma sociedade pós-cristã, ou seja, de um mundo de pessoas que se distanciaram da única fé verdadeira e viviam moralmente em decadência e a caminho da ruína final e escatológica. O quadro contradiz a confiança na civilização e no progresso através do pessimismo quanto ao futuro da humanidade.

A princípio, a perspectiva é pietista, rural e apocalíptica. Se no caminho largo há multidão, no caminho estreito há solidão. Neste está representado o esforço do peregrino que solitariamente trilha sua sina de sofrimento e tentações até chegar ao seu destino final, o céu. Depois de beber da água da vida que jorra da cruz, sua jornada torna-se mais suportável até seu destino final. O cenário rural permeado somente pelas instituições centrais do tipo de cristianismo vivido na época contrasta-se com o mundo urbano.

O quadro aponta para três representações: o ideal puritano, o peregrinismo e o dualismo do mapa.

O ideal puritano na figura de personagens em peregrinação remete-nos ao clássico da literatura protestante escrito por John Bunyan (1628-1688). Bunyan foi um caldeireiro, alistou-se nos exércitos de Cromwell, depois se tornou pregador batista de Bedford, tendo sido preso sob Carlos II por doze anos (1660-1672). *O Progresso do Peregrino* é uma alegoria da conversão e da vida cristã, tornou-se um dos livros mais extensamente lidos da língua inglesa e foi traduzido para vários idiomas (LATOURETTE, 1977, p. 182).

Vinculamos o quadro ao livro de Bunyan por causa das ilustrações semelhantes encontradas nas edições do *The Pilgrim's Progress* em 1678, 1679 e 1682 (WHAREY, p. 1960). Nessas ilustrações primitivas apareceram o leão acorrentado, representando o diabo aprisionado,

e a cidade da vaidade e da destruição, em contraposição ao céu como destino desejado, cuja entrada se dava por uma estreita passagem. Por fim, tem-se a figura solitária do peregrino carregando suas próprias cargas e lendo, provavelmente, as escrituras. Originalmente, contudo, as edições traziam, na apresentação da obra, a narrativa como sendo a descrição de um sonho do autor. O que era sonho tornou-se, por caminhos ainda a serem vasculhados, uma representação universal do protestantismo de linha puritana e pietista.

Outra importante razão advém do fato de que, conforme Delumeau,

A viagem do peregrino seu livro mais célebre, redigido de 1678 a 1684, teve uma difusão enorme nos países protestantes de língua inglesa, onde se tornou uma “Bíblia do povo”. Rompendo com certa morosidade calvinista e retomando a imagística cavaleiresca, ele exortava a fugir da Babilônia para a cidade celeste através do vale da sombra e do atoleiro do desencorajamento (DELUMEAU, 2003, p. 402).

Bunyan escreveu durante o período da crise da monarquia inglesa, do protetorado republicano de Cromwel (1649-1658) e da Restauração. Intensas conturbações sociais e conflitos políticos ligavam-se às tendências em conflito do protestantismo inglês. A definição do modelo político estava ligada à definição do modelo eclesiástico, daí o intenso debate incluir questões teológicas e políticas.

Bunyan representou o pensamento do puritanismo radical, comum às tendências populares e dos setores médios da sociedade britânica, em oposição ao anglicanismo aliado à aristocracia e à coroa. Os movimentos independentes radicalizaram seus discursos e práticas em oposição ao clero anglicano, amparados pelos comerciantes e burgueses. O ideal puritano foi representado no quadro no percurso a ser feito pelo fiel de maneira sombria, silenciosa e solitária. Contemporâneo de Bunyan, o puritano Richard Baxter escreveu outra obra importante e também muito lida, publicada em 1650, *The saint's everlasting rest* (O descanso eterno dos santos).

Delumeau atribuiu às duas obras do século XVII, juntamente com as idéias de Lutero e Calvino, um conjunto de discursos protestantes que projetaram uma perspectiva de sobriedade na representação do paraíso. Ele traçou as imagens e as representações do paraíso no ocidente cristão tomando discursos e obras de arte como testemunhos das mudanças ocorridas com o tempo. O protestantismo como um todo, por sua vez, desconfiou da mística medieval e interiorizou “os espetáculos paradisíacos”, afastando-se das elaborações da arte barroca católica. Embora “nos dois espaços, o discurso sobre o paraíso tornou-se mais abstrato e menos imagético”, o protestantismo acentuou o esvaziamento do imaginário sobre o céu, e por certo também, do inferno e da própria vida terrena. Para o historiador, o protestantismo “acrescentou seus efeitos à laicização do céu” juntamente com os avanços científicos (DELUMEAU, 2003, p. 401-414).

O mundo retratado no nosso quadro reproduziu esta laicização do mundo contraposta ao percurso solitário do piedoso até o paraíso final. O tom de sobriedade referido por Delumeau, no tocante ao esvaziamento da mística, aparece no quadro. O paraíso divide com o inferno os derradeiros destinos inconciliáveis dos peregrinos. O mundo do caminho largo está sem referências religiosas, a não ser os deuses pagãos na sua entrada.

Ou seja, a secularização da ordem humana contrapunha-se à opção marginalizada do caminho estreito, que, embora sagrada, era retratada de forma simplificada, sem exagero dos símbolos, a não ser a cruz. Transparece-nos a possibilidade de que, num mundo racionalizado e levado à decadência moral, o caminho estreito impõe-se como resistência de um sagrado tornado subjetivo nos seus sentimentos e aspirações celestiais, mas distante de representações místicas externas de religiosidade.

O termo *peregrinismo* foi utilizado para descrever o espírito forasteiro do protestantismo trazido para o Brasil.

o peregrinismo é uma visão histórica ... um tipo de dualismo apocalíptico, no qual existe um plano de Deus para cada pessoa; este plano já é dado: ele preexiste às decisões de cada um na história. (...) Esta visão de mundo está inscrita no protestantismo universal ... (AZEVEDO, 1996, p. 177).

Junto com o anticatolicismo desenvolvido no Brasil, o *peregrinismo* começou a fazer parte do protestantismo brasileiro a partir das traduções feitas por Robert Reid Kalley na segunda metade do século XIX (AZEVEDO, 1996, p. 187; RIBEIRO, 1981, p. 106). Kalley publicou no jornal carioca *Correio Mercantil* cerca de oito artigos sobre “A Viagem do Cristão”. *O Peregrino* está, segundo Azevedo, entre as dez obras mais significativas e importantes publicadas no Brasil no contexto protestante (AZEVEDO, 1996, p. 207).

Pelo menos seis obras de Bunyan circularam no Brasil até o fim da década de 1940, além das traduções transcritas nos jornais seculares e religiosos. A primeira e mais antiga encontrada data de 1782, intitulada *Peregrinação de Hum Christão ou Viagem para a cidade celeste, debaixo da Allegoria de hum Sonho*. A obra foi “trasladada em vulgar, por F. R. I. L. E. L.”, por Francisco Rolland que era “Impressor-Livreiro em Lisboa ao Bairro Alto na esquina da Rua do Norte”. A Typografia Rollandiana publicou a obra “com licença da Real Meza Censoria”. O exemplar pertenceu a José Luiz Fernandes Braga Junior cujos antepassados vieram de Portugal e aceitaram a fé reformada no Brasil na segunda metade do século XIX.

Na única gravura do livro de formato de bolso, Braga Junior escreveu a seguinte anotação: “Esta obra está falsificada pelos romanos, mudando suas figuras”. A única gravura da edição reproduzia o sonho do peregrino que estava sendo orientado por um sacerdote católico que apontava para o alto de uma colina encimada pelo céu representado. Originalmente, outro personagem, um cristão puritano, apontava para a cidade celestial. Mas, na católica Lisboa, o livreiro alterou este detalhe.

Abaixo dessa colina estava a cidade terrena em oposição à cidade celestial. Por esta representação portuguesa autorizada pela Real Meza Censoria, depreende-se que o impressor-livreiro apropriou-se da versão primitiva para adaptá-la aos leitores portugueses. O “Catálogo dos Livros Impressos á Custa de Francisco Rolland” transcrito no final do livro aponta para um livreiro que primava pela diversidade de temas, entre eles, filosofia, medicina, geografia, história, obras pedagógicas e obras religiosas.

Publicada na cidade do Porto, Portugal, pela Typographia Mendonça, no ano de 1900, circulou também no Brasil outra obra de Bunyan intitulada *A Peregrina ou a Viagem da Christã – A Cidade Celestial*. Tratava-se da segunda parte de *O Peregrino*, tendo sido divulgada e vendida pelas “Livrarias Evangélicas” situadas nas cidades de Lisboa, Porto e Rio de Janeiro. No Rio, a Livraria era, provavelmente, uma filial da matriz portuguesa. No prefácio da obra, o editor registrou sete edições de *O Peregrino* em português, sendo acrescentada a segunda parte. Essa tradução já circulava no Brasil no início do ano de 1903, pelo menos.

Uma versão francesa impressa por Veuve Bader & Cie., Mulhouse em setembro de 1906 foi conhecida no Brasil. Tratava-se de uma edição completa da novela com uma biografia do autor, lançada em Genebra por J. H. Jeheber, Libraire-Éditeur. Evidentemente que o acesso à sua leitura pertencia a poucos, mas as gravuras do livro traziam representações importantes dentro da narrativa da viagem do peregrino. Litografias e quadros muito bem pintados foram transpostos no transcorrer da narrativa.

A Livraria Evangélica portuguesa seria responsável pela edição em 1912 da outra obra de Bunyan, *As Guerras da Famosa Cidade de Almahumana*, impressa pela Typographia Eduardo Rosa em Lisboa. As três ilustrações contidas no livro representavam um cenário medieval de guerras entre cavaleiros em suas armaduras. A narrativa reproduzia as idéias de *O Peregrino* mas com uma densidade teológica maior. A ficção dividida em dois livros acentuava didaticamente as

verdades teológicas por meio do drama vivido pelo personagem. A verdadeira guerra travada pelo cristão estava situada na alma humana.

A 12^a. edição de *O Peregrino* foi lançada pela Livraria Evangélica em 1920 com uma nova tradução. As sete ilustrações contidas na obra refletem os cenários misturados do mundo medieval e do puritanismo. Quem aponta ao peregrino a direção da cidade celestial e o ampara no caminho até a cruz, onde abandona os seus fardos pesados, é um puritano. Saindo aliviado da cruz, o peregrino foi vestido com uma armadura medieval por mulheres tipicamente vestidas como puritanas. Dessa forma, o peregrino atravessou a feira da vaidade com suas tentações mas assegurado pela armadura. Embora acompanhado pela esperança, que se torna uma personagem na narrativa, o protagonista foi apanhado pela rede. Entretanto, a esperança o salva na travessia do rio da morte.

A Imprensa Metodista lançou no ano de 1938 a obra do pastor Benjamim L. A. de César intitulada *A Conversão do Peregrino*. Trata-se de um comentário resumido baseado na obra de Bunyan. No final do livreto, acrescentou a letra cifrada de um hino que foi muito popular entre os protestantes no Brasil e publicado nos principais hinários cantado pelas diferentes denominações desde o início do protestantismo no Brasil (Cantor Cristão, n° 396; Salmos e Hinos, n° 234; e Hinos e Cânticos Espirituais, n° 46). Esse hino reproduzia o ideal do cristão peregrino no mundo:

Oh! Quão cego eu andei e perdido vaguei,
Longe, longe do meu Salvador,
Mas da glória desceu e seu sangue verteu
P'ra salvar a um tão pobre pecador.

Voltando para o texto e o quadro dos *Dois Caminhos*, esse conjunto estruturou um projeto e um ideal de protestante para o olhar do brasileiro converso. As prédicas dos líderes religiosos e missionários reafirmavam esse ideal baseado na teologia pietista e nos avivamentos. Por certo, o discurso protestante acrescentou novas práticas “mundanas”, típicas da paisagem e da cultura

brasileiras, ao conjunto do caminho largo, tais como o carnaval, a praia, o fumo, a música, o bar e mais tarde o cinema e, significativamente, o futebol.

A negação dessas práticas teve uma motivação moral e religiosa. Ela foi identificada como uma negação à cultura brasileira e uma incorporação da cultura anglo-saxã. Diferente da ética protestante vivenciada na Europa e nos Estados Unidos, “... no Brasil, a ética protestante é interiorizada e individualizada. O fiel recorre à disciplina comportamental não para transformar o mundo, mas para dominar-se e reprimir-se. Ele tem consciência de que é diferente e de que o mundo seria bem melhor se todos fossem iguais a ele” (MENDONÇA, 1990, p. 210).

No entanto, se essa ética foi assim estabelecida no Brasil com perspectivas diferentes do modelo histórico “original”, isto já indica uma reapropriação deste modelo a partir de outras referências culturais. Negar elementos de uma cultura não significa deixar de pensar e agir como essa cultura sob outras referências mais estruturantes no nível do inconsciente coletivo. A reapropriação de um modelo no processo da incorporação cultural já pressupõe um percurso de releitura, embora a forma seja reproduzida enquanto cópia.

Supomos, portanto, que o olhar e o apropriar-se das imagens do quadro por parte dos conversos não poderiam ser os mesmos que os dos missionários e intérpretes oficiais, levando-se em conta o substrato cultural brasileiro na sua complexidade.

A partir do quadro dos Dois Caminhos, Rubem Alves afirmou que “o mundo protestante é um mapa” para os perdidos, que “estamos diante da estruturação fundamental do mundo protestante... o mundo protestante é o caminho para os perdidos. ... A dualidade dos caminhos é a categoria fundamental da organização do universo protestante” (ALVES, 1979, p. 135).

O autor buscou nas raízes e nos fundamentos do mundo protestante as razões para as posturas intolerantes e autoritárias dos anos 50/60 (século XX). Especificamente, investigou “um certo tipo de protestantismo brasileiro” denominado de Protestantismo de Reta Doutrina (PRD).

A década de 50 foi apontada como momento de viragem para o conservadorismo protestante, oposto aos rumos do catolicismo outrora tradicionalista em sua hierarquia e que passava a assumir posições mais progressistas.

Apesar de reconhecer a existência de “outros protestantismos”, sua preocupação foi com os elementos ideológicos do PRD. Esse tipo de protestantismo estava vinculado às classes sociais ou às frações de classes que o sustentavam. O comportamento conservador foi tomado a partir da instituição religiosa em suas resistências internas às mudanças, em suas relações com os fiéis e na conjuntura política. A abordagem, portanto, centrou-se na expressão institucional com seus mecanismos de controle de pensamento e de repressão da conduta, tendências opostas, a seu ver, *à tradição ideológica clássica*.

Seria oportuno retomar, nesta análise de Alves, a reconstituição das vinculações políticas das hierarquias eclesiásticas com outros setores conservadores da sociedade política, bem como a circunstancial convergência de interesses. O campo religioso apresenta homologias para com os campos político e econômico (BOURDIEU, 1999). Os campos se movimentam recompondo posições, estratégias e práticas articuladas em outros campos que lhe conferem modelos reciprocamente.

Assim, a teia de contatos pessoais e institucionais, concretamente operacionalizados numa dada conjuntura histórica, justificaria as repetições de posições e mentalidades em campos diferentes. Amparados por estruturas de pensamento socialmente forjadas, as práticas e os discursos desse protestantismo sedimentaram as linhas de força conservadoras.

Alves avançou ao tentar recuperar o “mundo protestante” em sua capacidade de organização do tempo e do espaço. Introduziu percepções no campo das representações: a relação seletiva para com a arte, privilegiando a música em detrimento das artes plásticas; o vazio das representações do divino e a centralidade do discurso que expressa o divino por meio da

linguagem, uma “religião da linguagem”. A ausência de representações no campo das artes, do sagrado simbolizado e dos rituais, não deixa de ser uma representação.

Ao dizer que o mundo está mapeado de maneira dual, não seria impróprio afirmar que o mundo religioso brasileiro apresenta essa mesma categoria de representação. A diferença estaria na forma como se articulam esses dois destinos mapeados por parte do religioso. As heranças da cultura e da religiosidade engendraram a negociação como estratégia de burlar e de escapar da rigidez dos destinos. O drama final do *Auto da Compadecida* de Ariano Suassuna recompõe a capacidade do religioso brasileiro de negociar ante o tribunal derradeiro de seu destino, perante os personagens principais que povoam seu universo religioso: o Diabo acusador, o filho Jesus Cristo redentor e Maria, a mãe intercessora que dirime os impasses polarizados entre a condenação e a absolvição, entre o céu e o inferno.

Se os homens são os atores debaixo do olhar distante e soberano de Deus, que mantém a realidade imutável e intangível, na esfera dos sentimentos e dos desejos, a religiosidade brasileira transgride esse rigor trazendo ao palco da vida e da história uma série de mediadores que têm o poder de flexibilizar a realidade.

Céu e inferno não eram imagens distantes da vivência religiosa no Brasil. A prédica reformada reporia nas imagens e nas idéias religiosas os lugares e as formas de se alcançar outro destino. Os *Dois Caminhos* resumem a idéia protestante inserida e reformulada na religiosidade popular. Na edição do *O Estandarte* de 28 de abril de 1894 foi publicada a seguinte nota paradigmática, que sugere um esboço de sermão:

OS DOIS CAMINHOS

ESPAÇOSO

A sua porta é larga, Mat. 7:13.

Sua estrada é tenebrosa, Prov. 2:13.

As suas veredas são falsas, Prov. 14:12.

Está cheio de grande multidão dos que abandonam a Deus, Isa. 1:4.

Que praticam iniquidades, Isa. 59:3.

Que servem ao Diabo, João 8:44.
 Guia à Miséria, Rm 2:9.
 Guia à Morte, Rm 6:21.
 Guia ao Juízo, Mat. 12:36.
 O seu fim é o *inferno*, onde será o choro, e o ranger com os dentes, Mat 13:42.

O ESTREITO

A sua porta é estreita, Mat. 7:14.
 A sua estrada é clara, Jo 8:12.
 As suas veredas são verdades, Sal. 24:10
 É trilhado pelos que se partam do mal, I Ped. 3:10,11.
 Que fazem a vontade de Deus, Mat 7:21.
 Que servem a Cristo o Senhor, Col. 3:24.
 Guia à felicidade, Sa. 63:11.
 Guia à Vida, Mat. 7:14.
 Guia à Glória eterna, I Ped. 5:10
 O seu fim é o *Céu*, onde há plenitude de alegria e delícias para sempre, Sal. 15:10.

LEITOR

Nota! Deste lado tens:

A Morte!

A Perdição!

Satanás!

E d'est'outro acha-se:

A Vida!

A Salvação!

Deus!

Por qual destes Caminhos estás correndo? Está no Caminho para DEUS e o CÉU, ou para SATANÁS e o INFERNO? “Pois de que aproveitará ao homem, se ganhar o mundo inteiro, e perder a sua alma?” Marc. 8:36.

Jesus Cristo diz: “Eu sou o Caminho, e a Verdade, e a Vida; ninguém vem ao PAI SENÃO POR MIM” (João 14:6). “O que crê em mim tem a vida eterna” (João 6:47). “O que vem a mim, não no lançarei fora” (Jo 6:37).

“Eu não vim a chamar os justos, senão pecadores” (Marc. 11: 17). “O Filho do Homem veio buscar e salvar o que tinha perecido” (Luc. 19:10).

ONDE PASSARÁS A ETERNIDADE?

Ashbel Simonton, o pioneiro do presbiterianismo no Brasil, pregou a graça divina na aceitação do pecador e a devoção a Cristo, mas enfatizou o moralismo aos seus ouvintes como neste trecho de um de seus sermões citados por Pierson:

Aqui está a estreiteza da porta. A fim de entrar por ela é necessário abandonar vícios, maus pensamentos, e desejos impuros. Antes de descansar no sacrifício e nos méritos de Cristo, é necessário sentir e confessar sua culpa. ... O orgulhoso não pode ir a Jesus, primeiro ele deve se tornar humilde. O hipócrita não pode entrar no caminho que o leva à vida sem abandonar sua hipocrisia. O homem cheio de vícios não pode entrar enquanto continuar a carregar o seu fardo. ... A

verdadeira religião é diferente de todas as outras por severamente repreender o mal e os vícios dos homens ... a vida cristã é uma luta contínua contra a concupiscência da carne, contra o excessivo apego às coisas do mundo, e contra os assaltos do inimigo das almas (PIERSON, 1974, p. 29).

A estrutura da exposição segue a estrutura do quadro como se ele estivesse presente no momento da prédica. A ênfase moralista assenta-se na expressão *é necessário*, direcionada para o abandono dos vícios e para o sentir e confessar as culpas. Pierson explica a natureza da pregação protestante como efeito da sua condição minoritária de “seita” no Brasil, assumindo atitudes defensivas ante o *ethos* católico predominante. O protestantismo foi um componente religioso desbravador da fronteira territorial norte-americana, que também era uma fronteira ética contra o paganismo. Aqui no Brasil a pregação dos missionários estrangeiros reproduziu o confronto às fronteiras da conduta ética.

As implicações éticas e morais da fé cristã não eram somente encontradas no pensamento e no estilo de vida protestantes. O catolicismo também projetava uma moral e uma conduta rigorosa presentes tanto no campo como na cidade. A prédica reformada tinha como padrão concreto os próprios missionários estrangeiros e individualizou com mais intensidade a prática do rigor religioso. A representação iconográfica do quadro dos *Dois Caminhos* fixou um *ethos* religioso que foi ao mesmo tempo, ruptura e continuidade para com a cultura. Imagens como céu, inferno, pureza, impureza, mundo, igreja, receberam conteúdos diferenciados mas não de todo estranhos ao imaginário religioso brasileiro.

3. Miguel Vieira Ferreira

O protestantismo nascente nas décadas finais do Império e iniciais da República apresentou sinais de mudanças do padrão estrangeiro. A crença protestante assimilou conteúdos e

formas típicas da cultura nativa. As evidências disso foram a presença do *emocionalismo místico* em José Manoel da Conceição, em Miguel Vieira Ferreira e em Richard Holden, todos expoentes do protestantismo no século XIX. Os três nomes citados foram considerados representantes de um "protestantismo de conteúdo mais emocional".

A biografia do "padre protestante" José Manoel da Conceição é a mais conhecida. Conceição foi um ex-padre convertido ao presbiterianismo e primeiro pastor protestante brasileiro, importante instrumento da expansão presbiteriana para o interior de São Paulo (MENDONÇA, 1995). Holden foi missionário enviado pela Sociedade Bíblica Americana e pelo Conselho de Missões da Igreja Episcopal dos Estados Unidos. Atuou no Pará, Bahia e Rio de Janeiro, desligou-se das missões e desenvolveu tendências extremadas e inclinações para experiências pentecostais, como o falar em línguas.

A trajetória religiosa do maranhense Miguel Vieira Ferreira reúne significativos elementos da análise histórica. O engenheiro e antigo oficial Miguel Vieira Ferreira fundou a Igreja Evangélica Brasileira, em 11 de setembro de 1879, no Rio de Janeiro (FREESTON, 1993). Na narrativa biográfica de Vieira Ferreira estão presentes certas linhas de força que construíram um tipo de fé evangélica, que elaborou sínteses entre as formas religiosas ditas protestantes e os traços da cultura religiosa no Brasil. Por ela, detecta-se o contexto de fundo das transformações ocorridas no final do século XIX e início do século XX.

O historiador Émile Léonard dedicou-se ao controvertido "cientista e homem de negócios, agrônomo, ideólogo e filantropo", expoente de um *sincretismo místico* no contexto do protestantismo. Identificado com a causa republicana e com reformas sociais e educacionais, Vieira Ferreira freqüentou cultos presbiterianos e reuniões espíritas "até que, no fim de abril de 1874, uma visão que teve durante um culto dirigido pelo missionário Blackford, levou-o a batizar-se, em obediência a uma ordem direta de Deus" (LÉONARD, 1968, p. 67-70).

Vieira Ferreira tornou-se um dos principais propagandistas do presbiterianismo e de um tipo novo de fé evangélica em publicações e pregações. A mística e a polêmica foram marcas desse personagem, que estabeleceu a comunicação direta entre Deus e o fiel, como regra para a experiência religiosa. No entanto, essa concepção causou conflitos com a racionalidade dos missionários estrangeiros. Esses conflitos resultaram na ruptura com o presbiterianismo, ante a decisão final do Presbitério, ao afirmar que "... Deus não se dirige mais diretamente aos homens desde que lhes deu as Escrituras como regra de fé".

Léonard acentuou que essa mesma justificativa era dada aos pentecostais de seus dias. Tornar-se-ia uma posição do protestantismo contrário à vocação da religiosidade popular do contato direto com a divindade. A descrição de Blackford da experiência de êxtase, que levou Vieira Ferreira render-se ao presbiterianismo, foi marcada por um ceticismo convencido mais pelos resultados do que pelo conteúdo da experiência (LÉONARD, 1988, p. 26-33).

A ruptura com o protestantismo oficial e a fundação de sua Igreja, reafirmou em Vieira as suas "tendências naturais - um iluminismo de base católica e um cientismo liberal pré-positivista" (LÉONARD, 1968). Esse seu substrato ideológico foi conciliado com um conteúdo teológico protestante, com a assimilação de hábitos religiosos católicos e um tipo de proselitismo mais brando para com esses mesmos católicos. Configurou-se um tipo de religiosidade mística, intelectualista, tolerante e individualista na Igreja de Vieira, mas sem abandonar a polêmica para com questões de seu tempo. Miguel Vieira Ferreira foi o pastor por 16 anos na Igreja Evangélica Brasileira, vindo a falecer em 20 de setembro de 1895.

Torna-se, portanto, importante reconstituir a trajetória de Miguel Vieira Ferreira desde o Maranhão até a sua fixação no Rio de Janeiro.

Ele era descendente de famílias da elite maranhense, tendo nascido em 10 de setembro de 1837, em São Luis. Seus avós paternos foram Miguel Ignácio Ferreira, "descendente dos Ferreira,

nobres fidalgos portugueses” e Catarina de Senna Freire de Mendonça, filha do advogado Joaquim Isidoro Freire de Mendonça. Os avós maternos foram Luiz Antônio Vieira da Silva e Maria Clara de Souza Vieira, esta filha de José Antonio Gomes de Souza, brasileiro, coronel, filho de Antonio Gomes de Souza, sargento-mor, português. Seu pai foi o Tenente-Coronel Fernando Luiz Ferreira (1803-1877) que, de acordo com a fonte utilizada, foi quem fez as fortificações passageiras no Icatu no tempo da Balaiada e a do Alto das Carneiras. Sua mãe chamava-se Luiza Rita Vieira da Silva Ferreira (PRADO, 1974, p. 11).

Miguel estudou na Escola Central do Rio de Janeiro formando-se em física e matemática. Assentou praça no Maranhão em 23 de janeiro de 1855 e foi alferes-aluno em 1857. Tornou-se oficial do Corpo de Engenheiros do Exército em 1859 e serviu no Corpo de Engenharia do Exército. Foi membro da comissão que demarcou os limites entre Brasil e Peru e recebeu a patente honorária de coronel após deixar o Exército. Cultivou ligações com Benjamim Constant e Joaquim Saldanha Marinho a propósito das idéias positivistas acolhidas pelo exército neste período (PRADO, 1974, p. 11).

Publicou obras de conhecimentos físicos e matemáticos, como os “Ensaio sobre a Filosofia Natural” ou “Estudos Cosmológicos”, no Rio de Janeiro, em 1851. Dez anos mais tarde, em 1861, publicou junto à família a revista *Lavoura do Maranhão*. Escreveu, em 1866, “Considerações sobre o Progresso Material da Província do Maranhão”, fundou o jornal “Liberal do Maranhão” e o “Instituto Literário Maranhense”. Entre 1867/68 escreveu artigos para o jornal *O Artista*, “jornal dedicado à indústria e especialmente às artes” e foi um dos redatores do jornal *Liberal*. Em 1870, saiu do Maranhão,

... retirando-se ele forçadamente e seguindo para o Rio de Janeiro, tendo escapado à morte, depois de um ano de paralisia e grandes sofrimentos pelo Bériberi, moléstia mortal que, nessa época, ainda desconhecida pelos médicos do lugar e do país ... (Álbum de Portugueses e Brasileiros Eminentíssimos – Fascículos VXII e XVIII, p. 39).

Miguel havia contraído grave doença em 1864, quando retornou para o Maranhão. Desvinculou-se do exército e ingressou na vida como empresário e homem público, radicando-se em Itapecuruahyba. Envidou esforços para a organização da indústria e do “Banco Hipotecário e Industrial do Maranhão”, obtendo o apoio da classe *artística* (comerciantes, empresários e industriais). Como justificativa para empreendimentos financeiros e industriais, Vieira Ferreira intencionava dar oportunidade de emprego para jovens e adolescentes pobres de São Luis.

Junto com o irmão Luiz Vieira Ferreira (1835-1908) visitou “os jornalistas liberais radicais Francisco Rangel Pestana e Henrique Limpo de Abreu”, sob a idéia da fundação de um clube e um jornal republicanos. O irmão havia estudado na França, tendo sido também diplomado em Física e Matemática na Escola Central do Rio de Janeiro, e servido como oficial na Guerra do Paraguai. O clube foi organizado em 3 de novembro de 1870, sob a predominância dos republicanos liderados por Joaquim Saldanha Marinho.

Havia relações estreitas entre protestantes e maçons nesse período. Os clubes fundados por republicanos ou liberais radicais seguiam de perto o modelo da Grande Loja Maçônica. “Os missionários americanos observavam que os maçons estavam abrindo escolas pelo país todo, até em pequenas cidades provincianas” (VIEIRA, 1980). Para liberais radicais, republicanos, maçons e protestantes a idéia de “progresso” era comum e este se daria por meio da educação. Lideranças políticas e intelectuais ligadas ao republicanismo e à maçonaria identificavam-se com as “causas protestantes”. Por fim, o clube criou o jornal *A República*, tendo Miguel Vieira Ferreira como um dos seus redatores. Nesse processo de mudanças, a experiência religiosa de Vieira Ferreira reuniu convergências, rupturas e continuidades, dos valores, idéias e transformações do período.

A *conversão religiosa* pode ser entendida como uma mudança de campo simbólico e religioso, operacionalizada por um indivíduo ou por um grupo de pessoas. A conversão afeta a

vida em sociedade como resposta ou ressonância de conjunturas favoráveis a essas transposições e migrações dentro do campo religioso. A experiência pode representar mudanças ou tendências de transformação do campo religioso. Por isso, concentra elementos ricos de análise histórica. Nela são encontrados elementos convergentes de uma dada conjuntura que apontam para as mudanças em curso (BOURDIEU, 1999, p. 74). O relato da experiência religiosa vivida por Miguel Vieira Ferreira, retratou o esforço posterior de construção e mesmo mitificação de um personagem que passaria a ser preservado visando a reprodução e transmissão de uma dada tradição.

Aos 22 de fevereiro de 1874, depois de um fato extraordinário ocorrido com ele no templo presbiteriano, que já freqüentava havia meses, desde 1873, à travessa da Barreira, antigo no. 11 e depois no. 15, o Doutor Miguel, convertido ao Senhor Jesus, abraçou o presbiterianismo, e tornou-se pregador e propagandista do Evangelho, e Presbítero naquela Igreja. O dia 22 de fevereiro de 1874 foi o do seu segundo nascimento, e o princípio da parte mais grandiosa e imortal de sua vida neste globo terráqueo, e sobre a qual só muito de leve podemos dizer algumas palavras. A história da Igreja de nosso Senhor Jesus Cristo a seu tempo dirá tudo quanto não é possível ou permitido dizer agora sobre esse fato certamente um dos mais estupendos e maravilhosos de todos quantos têm surpreendido a humanidade (PRADO, 1974).

Mas a sua adesão ao protestantismo mereceu diferentes entendimentos quanto ao seu conteúdo. Davi Gueiros Vieira falou de uma reconversão ao cristianismo em 1873, pois Vieira Ferreira havia rejeitado o catolicismo na juventude (VIEIRA, 1980). Ele passou por um processo de busca religiosa ao estudar o espiritismo e freqüentar a Igreja Presbiteriana de Blackford em maio de 1873. O autor sugeriu uma experiência mística de conteúdo espírita embora dentro do espaço sagrado protestante, aceitando a Bíblia como Palavra de Deus e desejando filiar-se à igreja. Entretanto, por diversos dias depois disso “parecia inteiramente persuadido de que tinha visões e recebia instruções divinas ou espiritualistas e comunicações proféticas”.

Após diversas semanas de luta, o missionário presbiteriano Blackford tentou convencer Vieira Ferreira a abandonar o seu misticismo. Segundo ele, Miguel Vieira Ferreira era um “infiel

confesso e ensinava suas idéias audaciosamente em conferências noturnas, na escola que dirigia”. Para o historiador Emile Léonard, Vieira Ferreira elaborou um sincretismo místico, reafirmado pela ruptura com o protestantismo oficial e a fundação de sua Igreja (LÉONARD, 1968). Para a família, a conversão esteve, paralelamente, envolta num evento traumático, que foi o abandono de Miguel de sua primeira esposa. Por meio de uma *revelação*, o místico justificou casar-se novamente com sua secretária, levando consigo os filhos do primeiro matrimônio, deixando a primeira esposa em situação moral e econômica difícil.

Posteriormente, desenvolveu-se, por parte dos filhos desse primeiro casamento, uma rejeição à igreja por ele fundada, que viria a ser liderada por um filho de seu segundo casamento, Israel Vieira Ferreira. Causou indignação a memória da condição da primeira mulher abandonada num tempo marcado por preconceitos, discriminações e sem proteção legal. Esse evento do segundo casamento não teve lugar de importância nos relatos posteriores que construíram o mito de Miguel Vieira Ferreira, sobretudo para a Igreja Evangélica Brasileira. A experiência religiosa de Vieira Ferreira foi revestida de mistério pelos relatos posteriores:

Sabemos que o DOUTOR Miguel escreveu detalhadamente o que se passou consigo naquele memorável dia. Só ele pode saber o que se passou interior e intimamente para a sua conversão, e sobre tão assombroso e misterioso acontecimento. Como esse escrito acha-se inédito e pretende deixá-lo a seus filhos ou à Igreja para o publicarem depois de sua morte, nada podemos ou devemos aqui adiantar (Álbum de Portugueses e Brasileiros Eminentíssimos, p. 64).

É importante considerar o período vivido por Vieira Ferreira após o investimento sem sucesso em Itapecuruhayba e da doença grave que lhe acometeu. Vindo para o Rio de Janeiro em 1870 estes anos foram de angústia e busca religiosa. Encontrou no presbiterianismo nascente o espaço para sua experiência mística que lhe redefiniu existencialmente. Sua crítica ao catolicismo acentuou-se ao assimilar o ideário republicano e positivista e ao posicionar-se contrário ao poder da Igreja.

Daí compreendermos essa experiência religiosa como resultado de um conjunto de fatores: a doença quase terminal, a decadência financeira, a crítica ao catolicismo ligada aos valores republicanos, os estudos do espiritismo e a racionalidade protestante baseada num livro sagrado. Ela se caracterizou pela superposição de tradições, doutrinas e visões de mundo da época. Mais do que um sincretismo, a experiência fundante de Miguel Vieira Ferreira compôs o misticismo religioso comum à religiosidade brasileira. Ele superpôs o aparato espírita da comunicação com um conteúdo doutrinário e racionalizado protestante. O único ponto de relação entre Miguel Viveira Ferreira e os pentecostais foi a utilização da *revelação* como instrumento de comunicação com Deus.

A trajetória de Miguel Vieira Ferreira depois da ruptura e da fundação de sua Igreja (IEB), no Rio de Janeiro, caracterizou-se pela polêmica. A IEB não era bem vista pelas demais igrejas protestantes, devido às circunstâncias de sua origem. A tentativa de entrar para o Senado da República não logrou êxito, embora tenha mantido relacionamentos com importantes políticos republicanos. Em maio de 1891, deu-se a polêmica em torno da negação do Dr. Miguel de participar como jurado no salão de julgamento, por nele estar pendurada uma imagem católica de Jesus Cristo. A questão foi denominada *O Christo no Jury* e mereceu um editorial do Jornal do Brasil e um texto escrito pelo polemista. O incidente também valeu a discussão em torno das liberdades religiosas e da laicidade do Estado, além da ação mais radical de membros da Igreja Evangélica Brasileira em quebrar imagens em tribunais.

O editorial comentou a atitude do pastor ao sentir-se constrangido com a imagem pelo fato de não ser católico, e criticou sua posição a partir do ponto de vista liberal, condenando o fanatismo e a intolerância (Jornal do Brasil, 11 de maio de 1991). O líder religioso foi associado ao positivismo, dizendo que este movimento era “uma religião sem deus e uma filosofia sem ideal, [pois] representa nas discussões da filosofia contemporânea o que o espírito de seita tem de

mais estreito e de mais intolerante”. O debate representava o esforço do discurso liberal de garantir o Estado laico, de defender a liberdade religiosa negando os conflitos neste campo e de afastar o positivismo como ideário para a República.

A resposta de Vieira foi publicada no dia seguinte ao editorial repudiando as críticas feitas à sua postura. O seu argumento enfocava a defesa da liberdade religiosa e, para tal, era preciso respeitar a consciência religiosa. Segundo ele, num espaço público como um salão de julgamento, a presença de um objeto sagrado ligado a uma religião causava constrangimento a quem não lhe devotava crença. Vieira Ferreira não se colocava como um intolerante e proselitista, antes, tentava construir uma imagem de homem ilustrado e detentor de um capital intelectual concordante com a República.

Seu depoimento ajudou a traçar qual era a sua relação com o positivismo ao defender a figura de Miguel Lemos, líder do movimento positivista da época:

Acho-me, quanto a crenças, no extremo oposto ao positivismo, mas respeito o pensar, o crer e o sentir de todos os homens mesmo os indiferentes, e tenho certeza que a história respeitosamente fará menção do ilustrado cidadão Miguel Lemos e de todos os positivistas brasileiros que o seguem

Miguel Vieira Ferreira tornou-se um personagem mítico para os seguidores que se reuniram na IEB, existente até hoje. Foram *doze* famílias que saíram da Igreja Presbiteriana, número esse que reforçou a representação sagrada das origens da nova comunidade, em equivalência com as doze tribos do antigo Israel e os doze discípulos escolhidos nos evangelhos do Novo Testamento. Nas décadas de 1910 e 1920, um conjunto de *tradições orais* foi cuidadosamente registrado por algumas mulheres, com base nas cerimônias realizadas pela IEB e nas preleções do seu filho, Israel Vieira Ferreira. Essa produção resultou nos *doze* volumes intitulados *novíssimos testamentos*, tidos como revelações complementares às escrituras.

Para a IEB, o Dr. Miguel foi o cumprimento da profecia do último capítulo do livro de Daniel, que, literalmente, diz que “... Miguel, o grande príncipe que protege o seu povo, se levantará”. Nas décadas finais do século XX, a IEB construiu o seu templo no Rio de Janeiro que foi baseado, fielmente, no projeto e nos desenhos deixados pelo Dr. Miguel. A arquitetura traz traços que lembram as antigas construções gregas, as positivistas modernas e os templos protestantes europeus.

O tipo religioso analisado do Dr. Miguel Vieira Ferreira serviu para perceber as estratégias de assimilação das doutrinas protestantes, em relação à cultura e à religiosidade. Ele representou a forma de adesão ao protestantismo por parte de pessoas oriundas das elites da época, a introdução e a afirmação da experiência mística no corpo do protestantismo. A síntese religiosa por ele elaborada se explica pela história de vida e pela capacidade de engendrar outras faces de experiência religiosa. Essa estratégia pode ser vista como padrão a ser repetido na história da crença evangélica, seja entre as igrejas não pentecostais e entre as pentecostais. O protestantismo mais emocional já encontrava condições propícias para expansão. O movimento pentecostal das primeiras décadas do século XX foi o evento religioso que expressou este traço, inserindo novas conformações.

4. O Capitel Evangélico

João do Rio foi um jornalista na virada dos séculos XIX/XX no Rio de Janeiro, chamado por Nicolau Sevchenko de “repórter dos novos tempos” (SEVCENKO, 1998, p. 541). Estes novos tempos referiam-se ao período da chamada *Belle Époque* carioca, do arrivismo, do encilhamento e das revoltas populares. Dentre outras obras, escreveu “As Religiões do Rio” dedicando seus capítulos ao mosaico de cultos presentes na vida urbana da capital da República.

Sua perspectiva foi a de um observador surpreso ante a variedade das crenças e dos mistérios em que os indivíduos acreditavam. O espanto diante da diversidade religiosa levou-o a constatar que o país não é tão “essencialmente católico” como se poderia imaginar. “... A cidade pulula de religiões. Basta parar em qualquer esquina, interrogar. (...) O Rio, como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença divina” (1951, p. 10).

Em seis capítulos, o autor dissertou sobre o que chamou de “o movimento evangélico”. Se os “vários capítulos dedicados ao mundo dos orixás e babalorixás [revelam] de forma inequívoca a importância que estes haviam adquirido na cidade do período” (CHALOUB, 1996, p. 142), o mesmo pode-se dizer do “movimento evangélico”. O inquieto jornalista citou as principais igrejas e instituições desse universo religioso já estruturado e enraizado no Rio de Janeiro. Sua abordagem e estilo constituíram um texto elucidador do funcionamento interno do protestantismo bem como da visão “de fora para dentro” que recebia.

Em outras palavras, João do Rio proporcionou uma interpretação pelo viés de um jornalista “desinteressado” em religião mas “interessado” em relatar a religiosidade efervescente nas ruas e no cotidiano do Rio de Janeiro. O protestantismo foi visto como um movimento plenamente inserido no contexto urbano e entendido como coeso e crescente, marcado pelo rigor da ética e dos gestos. Seu tom é irônico e cético mas retoricamente positivo às ações desse protestantismo. Essa disposição paradoxal de João do Rio bem pode sinalizar a disposição da sociedade como um todo diante da fé evangélica. Junto à ironia e ao ceticismo, havia a consideração para com um modelo de religião que se portava com rigor de conduta e de culto.

Descrevendo a assistência de um culto protestante, João do Rio diz:

Pelos bancos uma sociedade complexa, uma parcela de multidão, isto é, o resumo de todas as classes. Há senhoras que parecem da vizinhança, em cabelo e de *matiné*, crianças trêfegas, burgueses convictos, sérios e limpos, nas primeiras

filas, operários, malandrins de tamanco de bico revirado, com o cabelo empastado em cheiros suspeitos, soldados de polícia, um bombeiro de cavanhaque, velhas pretas a dormir, negros atentos, uma dama de chapéu com uma capa crispante de lentes, cabeças sem expressão, e para o fim, na porta, gente que subitamente entra, olha e sai sem compreender. O templo está cheio. (1951, p. 116).

O relato testemunha a composição social do protestantismo no início do século XX, dada a variedade de categorias sociais presente no ritual do culto. A disposição espacial e as vestimentas denunciavam a ordem dessas categorias quanto ao seu status. A perspicácia de João do Rio revelou a demanda social do culto protestante na capital da República.

Algumas passagens e depoimentos registraram as leituras e percepções do protestantismo, representações construídas de dentro para fora e de fora para dentro. Em tempos de afirmação da República e de concorrência com o catolicismo enfraquecido na sua posição no campo político, o depoimento ao jornalista do mais antigo pastor protestante João Manuel Gonçalves dos Santos, da Igreja Evangélica Fluminense, é relevante:

A única religião compatível com a nossa República é exatamente o evangelismo cristão. Submete-se às leis, prega o casamento civil, obedece ao código e é, pela sua pureza, um esteio moral. A propaganda torna cada vez mais claras essas idéias, no espírito público aos poucos se cristaliza a nítida compreensão do dever religioso. Os evangelistas serão muito brevemente uma força nacional, com chefes intelectuais, dispendo de uma grande massa. E, de repente, com convicção, o velho reverendo concluiu: - Havemos de ter muito breve na representação nacional um deputado evangelista. (1951, p. 97-98).

O depoimento mostra com clareza o projeto protestante para a nação e suas estratégias de conquistar espaço nacional. Estes se dariam pela conjunção entre religiosidade, intelectualidade e política na figura profética e messiânica do evangelista. Era um projeto distante do entendimento e da expectativa dos tipos sociais que assistiam ao culto evangélico descrito pelo jornalista. O protestantismo na linguagem dos missionários era um, enquanto que o protestantismo na percepção dos “leigos” era outro. Talvez fosse um tipo de fé reformada atravessada por questões mais práticas e menos teológicas, sem grandes construções doutrinárias e racionalistas, mas cujas crenças eram traduzidas para o âmbito da vida comum.

João do Rio nos permite, através de seus olhares, perguntar pela relação entre protestantismo e cultura brasileira, pois são outros os níveis de percepção deste encontro que nos interessa registrar. O protestantismo como um todo não foi tomado como um quisto na sociedade. Antes, diz o jornalista: “o protestantismo trouxe para os nossos costumes latino-americanos não sei se a pureza da alma, de que o mundo sempre desconfia, mas o asseio inglês, o regime inglês, a satisfação de bem cumprir os deveres religiosos e de viver com conforto” (1951, p. 101).

O protestantismo foi caracterizado como sendo uma religião asseada, metódica, intelectualizada e possivelmente ética, tendo o inglês como padrão cultural. Ou seja, a sua contribuição e presença eram mais culturais do que religiosas. A desconfiança para com a pureza da alma denuncia a dúvida quanto à sua possibilidade real num contexto como o brasileiro e carioca. Quanto à figura dos evangelistas categorizada por Santos, João do Rio os identifica de forma diferente da cultura nativa, sobrepondo as representações que tinha sobre o brasileiro: “Não há como os evangelistas e os evangelistas brasileiros, para gentilezas. À bondade ordenada pela escritura reúnem essa especial carícia do brasileiro, que, quando quer ser bom, é sempre mais que bom” (1951, p. 102).

Três momentos rituais vivenciados pelo protestantismo foram registrados por João do Rio. O culto batista foi assim analisado por ele: “sem o perfume dos hinários e sem aquelas letras negras na parede, a gente está como se estivesse numa aula de canto do Instituto de Música, ouvindo o ensaio de um coro para qualquer *cêche* mundana ...” (1951, p. 117). A fronteira entre o sagrado e o profano é muito tênue diante da racionalidade do ambiente e dos discursos. O cenário de um culto batista estava muito próximo de uma instituição secular, sem a ingerência simbólica e mística.

Uma cerimônia de casamento realizada na Igreja Metodista foi detalhadamente descrita e, no fim, comparada ao evento no catolicismo: “estava terminada a cerimônia. Houve um

movimento, como nos templos católicos, para felicitar o feliz par, capaz de jurar em tão pouco tempo tantos juramentos de eternidade. (...) Eu assistira a um casamento sensacional” (1951, p. 108). Por fim, a eucaristia na Igreja Evangélica Fluminense, ao descrever um ambiente obscuro, silencioso, austero e cerimonioso:

Sentei-me humilde no último banco. Como nos evangelhos, eu via os homens darem de comer o pão de Deus, e darem a beber o sangue de Jesus. Era tocante, naquele mistério, na paz da vasta sala, quase deserta. E, com gula, a cada um que eu seguia no *gozo* da suprema felicidade, parecia-me ver o seu olhar, - o olhar, a janela da alma! – voltar-se para o céu na certeza tranqüila de um repouso celeste. (1951, p. 97).

João do Rio particularizou cada uma das igrejas com sua história e formas de governo, mas pressupõe uma noção de conjunto das ações e do *espírito* deste protestantismo. Talvez esta percepção tenha sido reafirmada pela visita à Associação Cristã de Moços e o depoimento ouvido pelo seu presidente.

Você não terá uma idéia integral do movimento das cinco igrejas evangélicas do Rio sem ir apreciar de perto o capitel magnífico dessa coluna de branco mármore. A ACM é o remate admirável da nossa obra de propaganda. (...) A Associação é o capitel, é a razão de ser da futura propaganda, é o centro do evangelismo, a maneira eficaz por que todas as igrejas evangélicas demonstram na sua perfeita integridade a vida do cristão (1951, p. 121,127).

Pela ACM, o protestantismo reafirmava-se ao mesmo tempo numa unidade de propósitos éticos comuns e como instrumento proselitista. Em agosto de 1890 chegou em São Paulo o pioneiro da obra das Associações Cristãs de Moços na América Latina, Myron A. Clark. Transferiu-se para o Rio de Janeiro depois de uma tentativa mal sucedida em São Paulo. A ACM do Rio de Janeiro foi a primeira que persistiu na América Latina (BRAGA, 1916).

Visava demonstrar um padrão ideal do homem religioso, humano e cidadão. As aspirações e os ideais religiosos eram conciliados com as atividades do mundo secular forjando uma cultura do lazer, do físico e do espiritual. Expressava claramente suas estratégias por meio do ensino superior de qualidade, da educação física e “sua maior preocupação [era] levar a

mocidade a um encontro espiritual, real e direto, com a pessoa de Jesus Cristo, a fonte da vida, o modelo perfeito, o Redentor adorável e divino” (1916, p. 37).

Era o capitel de um projeto ideal de ser humano e de sociedade, contraposto de forma superior às alternativas que a sociedade teria.

Essa instituição visa o desenvolvimento tríplice da mocidade, no corpo, na alma, e na inteligência, está se implantando nos grandes centros de população, onde as classes comerciais e os estudantes das escolas superiores oferecem grande clientela. Pelos métodos que emprega, pelos homens que a representam, e pela organização que tem a ACM, constitui ela uma das mais importantes agências de influência cristã (1916, p. 36).

Mas a ACM, conforme descrita pelo nosso jornalista, nos permite entrever como o “mundo” protestante se articulava internamente por meio de agentes oriundos dos diversos segmentos do protestantismo carioca. Esses agentes dedicavam tempo, recursos e idéias em função de seus empreendimentos comuns. Constituíram-se numa rede de sociabilidades com suas práticas e ações por meio de instituições e de publicações.

A sociedade brasileira viveu um processo de inserção e de interação com o mundo capitalista e sua modernização tecnológica e avanços da produção industrial, a partir da segunda metade do século XIX. A cultura amoldou-se a esse processo compondo um conjunto complexo de expressões, no qual a religiosidade foi uma de suas faces.

Referir-se à cultura no Brasil é diferente de pronunciar a expressão *cultura brasileira*. A primeira pode indicar a variedade de práticas simbólicas criadas e recriadas pelo povo ou mesmo a política cultural desenvolvida pelo governo numa dada situação histórica. A segunda pressupõe uma homogeneidade cultural com matrizes que determinaram de vez sua conformação histórica, um conceito quase equivalente ao de nacionalidade.

CONCLUSÃO

O campo religioso brasileiro passou por mudanças e redimensionamentos na Primeira República. O protestantismo foi uma força cultural e religiosa que se estabeleceu no Brasil nesse período. Procuramos *ver*, no sentido atribuído por Jacques Le Goff (1996), esse *fazer-se evangélico* na relação com a cultura brasileira, identificando a conjuntura das décadas finais do século XIX e iniciais do século XX. Os evangélicos se estabeleceram num contexto religioso católico na sua forma hegemônica, mas plural nas práticas do cotidiano.

Junto a outras forças, a fé reformada construiu sentidos para si mesma vendo-se como movimento religioso que levaria a sociedade brasileira a um patamar superior de civilidade e modernidade. Esses sentidos foram resultado do encontro do conjunto de valores, regras, normas, doutrinas, interpretações e práticas denominadas de *protestantes*, com a dinâmica cultural da sociedade brasileira. Eles também resultaram da ação de sujeitos concretos que articularam idéias e pensamentos, valores e posturas, dentro de um quadro social repleto de variações e possibilidades de construção histórica.

O protestantismo integrou-se ao conjunto das manifestações culturais e religiosas brasileiras e interagiu com uma realidade de faces múltiplas. No entanto, não ignoramos os contrapontos, os conflitos, os embates, as contradições e as negações desse processo. Entre protestantismo e cultura brasileira, houve reciprocidade de apropriações e reapropriações, empréstimos e aquisições, que se tornaram permanentes ou transitórias. Essa multiplicidade de representações adensou e aprofundou os sentidos da fé reformada no Brasil, na interface entre forças históricas que ora foram antagônicas, ora concordantes e ora dialéticas.

O período da primeira República recebeu pouca atenção dos estudiosos do protestantismo na questão relativa à sua relação com a cultura. Foi um período repleto de variações e mudanças, desde o rearmamento católico até os movimentos milenaristas como Canudos e Contestado,

passando pelo pentecostalismo emergente. As faces do sagrado foram refeitas ou reinventadas em consonância às transformações políticas, econômicas e sociais.

Momento de refundação da nação, de nova elite no poder, de regras mercantis impostas e da hegemonia capitalista, o *alvorecer* da República acolheu correntes e movimentos que propunham a civilidade e a conquista de um papel na modernidade da época. As manifestações populares da cultura e da religiosidade, distantes dos padrões e ideais das correntes ideológicas da época sofreram processos de repressão, controle, de suspeitas e de discriminação. Católicos e protestantes concordaram na interpretação da cultura popular e sua religiosidade, apesar de se degladiarem nas arenas do campo religioso. As formas como faziam suas apologias reproduziam esquemas iguais com conteúdos heterodoxos. As faces da religião evangélica expressas no cotidiano não foram, nem mais nem menos aculturadoras do que outros movimentos políticos, religiosos e ideológicos do período. Esses movimentos faziam parte de uma conjuntura que articulava idéias e práticas diferentes, mas que apresentava acordos de fundo.

Os resultados da *ingerência* protestante foram a incorporação de traços, hábitos, práticas, visões de mundo, que acrescentaram cores ao mosaico complexo da cultura religiosa. Por exemplo, a introdução, divulgação e ampliação da vendagem de *bíblías* inseriram uma nova fonte-matriz do sagrado; a crença da *salvação* foi apresentada com outra ênfase no contexto religioso que já articulava essa palavra sob outros significados; outras formas de sociabilidade foram tecidas a partir da releitura de um sagrado que ao mesmo tempo tinha rupturas e continuidades com a religiosidade. A fé reformada inseriu imagens, gestos e crenças, na sua relação com a cultura, ao mesmo tempo seu contraponto e prolongamento, e traduziu a sua pluralidade interna no contexto cultural e religioso também plural.

O campo religioso, que hoje se constata se tornar cada vez mais plural e heterogêneo, recebeu novos influxos nesse período rico de mudanças. Em certa medida, o nacionalismo pós-30

e a busca de identidade nacional, afetaram os evangélicos no acirramento das identidades denominacionais, ao mesmo tempo que acentuaram os traços mais nativos na sua vivência.

A experiência pentecostal constituiu-se de maneira peculiar pelo duplo pertencimento tanto à religiosidade popular como ao legado da Reforma. Ela já representava, desde Los Angeles, uma variante popular, urbana, negra e/ou branca, e eclesiástica do protestantismo. No Brasil ganhou características próprias formadoras de uma identidade comum, mas que essa configuração histórica também diversificou com tonalidades regionais e locais.

As pessoas oriundas das camadas médias e baixas da população operaram suas próprias sínteses. Os pentecostais, vistos a partir da experiência maranhense, fizeram elaborações com cores regionais. Uma denominação surgida no Maranhão, a Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Brasil, foi o resultado de várias missões e seus missionários, com suas idéias e doutrinas diferentes, numa simbiose das heranças diversas da eclesiologia. O próprio presbiterianismo cindido em 1903, e em sua evolução eclesiástica, enfrentou os embates das visões dos missionários estrangeiros e das lideranças nacionais.

A mentalidade religiosa dos missionários estrangeiros não se reproduziu na mesma medida nos conversos, que elaboraram outras formas de conciliação, transferência, apropriação entre a fé reformada e a cultura de onde vinham. Tanto quanto o protestantismo o catolicismo enfrentou também dificuldades com seus projetos missionários diante da indiferença dos seus fiéis, do desamparo do estado e dos conflitos sangrentos com os índios. Embora organizado e munido de um arsenal intelectual na formação dos novos sacerdotes, o rearmamento católico não impediu o crescimento evangélico e de outros movimentos religiosos e seculares. As igrejas e as missões protestantes se inseriram em cidades e regiões que apresentavam focos de expansão econômica.

Um número significativo de casamentos mistos demonstrou os espaços para adaptação dos evangélicos numa sociedade tradicional como a do Maranhão novecentista. Os contraentes protestantes não eram missionários e nem proselitistas quanto à verdade da sua fé, porquanto não abjuraram da sua fé para se casarem com mulheres católicas. Mas, aproveitaram as brechas e os interesses da Igreja Católica, que intentava permanecer como controladora do corpo social, mantendo em suas mãos o poder de realizar o matrimônio e regular a vida privada do casal.

O sagrado no Brasil, sob a experiência protestante, conheceu faces que escaparam ao olhar e à interpretação de seus próprios agentes intelectuais protagonistas e construtores de sentidos, bem como dos cientistas sociais que tentaram elaborar interpretações totalizantes sobre sua dinâmica histórica e cultural. Essas faces escaparam também dos missionários estrangeiros e das instituições estabelecidas. Ao perguntarmos sobre a relação entre protestantismo e cultura brasileira, o questionamento recai também sobre o que é esta cultura dita *brasileira*.

FONTES

1. Manuscritas

AUTOS da Câmara Eclesiástica/Episcopal – 1708/1905 – Descrição/Arranjo e Acondicionamento dos Autos – No. 60 – Cxs. 196 a 199 (1820/1894) – Docs. 6532 a 6554 – Maços 870 a 886 - Arquivo Público do Estado do Maranhão.

AUTOS de Impedimentos – Docs. 4657 (João Frederico Hoyer e Elisia Alvira Estrela da Silva, 03/06/1874) e 4658 (Henri Quartier e Filomena Dias de Araújo, 03/07/1875) - Arquivo Público do Estado do Maranhão.

CERTIFICADO de Ministro do Evangelho do Sr. De Lacy Wardlow – Índices Gerais – Livro 19 – 1880/1885 – fl. 123 – 12/05/1881 – Arquivo Público do Estado do Maranhão.

CONFLITO entre Maçons e Católicos na Cidade de Caxias – Presidente da Província – 1874/1889 – 20/01/1875 – Arquivo Público do Estado do Maranhão.

CULTUS DISPARITAS – Diversos Papéis – 1862/1897 – Arquivo Público do Estado do Maranhão.

DOCUMENTOS Avulsos - Caixa 210 – Provisões, Paróquias, Diversos Papéis – no período de 1762 a 1910.

DOCUMENTOS Avulsos – Freguesias (1805-1897) – Cx. 214 – Docs. 11 a 21. Arquivo Público do estado do Maranhão.

ENTERRAMENTOS de Cadáveres em Cemitérios Públicos – Bispo Diocesano/Pres. Prov. – 1857/1863; 1878/1888; (República) 1890/1901 – Arquivo Público do Estado do Maranhão.

INFORMAÇÕES sobre Casamentos Celebrados por pastores de Religiões Toleradas (1889) – Série: Vigário das Freguesias – 1886/1890, Maço 4, Cx. 9 – Arquivo Público do Estado do Maranhão.

LIVRO de Registros de Casamentos - Arquivo Público do Estado do Maranhão.

LIVRO de Registros de visitas pastorais no ano de 1884 em freguesias e paróquias. Livro 324. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

PROIBIÇÃO do Dobre de Sinos nas Igrejas Católicas de São Luis – Bispo Diocesano/Pres. Prov. 1878/1888 – (República) 1890-1901 – Arquivo Público do Estado do Maranhão.

RELATÓRIOS dos Presidentes da Província do Maranhão – 1837-1889 - Arquivo Público do Estado do Maranhão.

RELATÓRIOS das Visitas das Freguesias de Jaicos, Valença, Marvão, Príncipe Imperial e Pelo-Signal, no ano de 1857, pelo visitador Claro Mendes de Carvalho. Livro 323 - Arquivo Público do Estado do Maranhão.

SEMINÁRIOS (1872-1897) – Cx. 214 – Docs. 1 a 10. Arquivo Público do Estado do Maranhão.

SOLICITAÇÃO de Informações acerca de um Casamento Misto – Presidente de Província – 1874/1889 – 02/08/1880 – Arquivo Público do Estado do Maranhão.

PE. ANTONIO Xisto Albano (1901-1905). Cópia dos originais do livro de D. Francisco de Paula e Silva. “Apontamentos para a História Eclesiástica do Maranhão”, editado em 1922. Arquivo da Arquidiocese do Maranhão.

2. Impressas

Revistas

A ORDEM. Anos VIII, IX, X, XI e XII – 1929 a 1933.

FÉ E VIDA. São Paulo: Instituto de Cultura Religiosa, 1939 a 1943.

HISTÓRIA VIVA. Ediouro/ Segmento-Duetto Editorial, Junho 2004, 4.

PÚLPITO EVANGÉLICO. Lavras, Minas Gerais: Typographia Evangelica, 1891 a 1900.

REVISTA DE CULTURA RELIGIOSA. São Paulo: s/e, vs. I-IV, 1922 a 1926.

SACRA LUX. Rio de Janeiro: O Puritano, vs. I-IV, 1935-1939.

Jornais

A CIVILIZAÇÃO, Anos I, II, IX, X, XI.

A IMPRENSA EVANGÉLICA, nov. 1864 a dez .1889. 1891.

DIÁRIO DO MARANHÃO, 21 jan. 1903 e 6,7,11,17 fev. 1903.

EXPOSIÇÃO EVANGÉLICA, abr. 1865 a mar. 1866.

JORNAL DE CAXIAS, 1895 a 1902.

JORNAL DO BRASIL, 1891.

JORNAL GAZETA CAXIENSE, 1893 a 1895.

NOTÍCIAS EVANGÉLICAS, set. 1918.

O ARTISTA, 1868 e 1869.

O BATISTA MARANHENSE, out. 1933.

O CORREIO EVANGÉLICO, 1918.

O CHRISTÃO.

O ECCLESIASTICO.

O ESTANDARTE.

O LÁBARO. Anos I a VI, 1921 a 1926; e Anos VII a XI e XIV, 1933 a 1943.

O LIBERAL PROTESTANTE, 1863.

O PUBLICADOR MARANHENSE, 3 maio 1871.

O PURITANO.

PACOTILHA, 2 jan. a 21 dez. 1906; 8 jan. 1912; 1 nov. 1918.

Panfletos

BOLETIM da Associação do Hospital Evangélico do Rio de Janeiro – Comemorativo do 40^o. ano de atividades do Dr. Felinto de Bastos Coimbra no Hospital Evangélico do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 1958.

BRAGA JUNIOR, José Luiz Fernandes. *O Superintendente*. Porto: Tipografia Mendonça, 1932.

BIBLIOTHECA PROTESTANTE. *O testemunho de grandes homens ácerca de Jesus Christo*. 2. ed. Lisboa: Livraria Evangélica, 1912.

BRAGA, Erasmo. *Do cesto da Gavea – viagem á Europa – 1924*. Rio de Janeiro: Typ. Baptista de Souza, 1924.

CULTO PUBLICO. Niteroy, Rio de Janeiro: s. ed., 1906.

GRAÇA, João José da. *A existencia de Deus pela simples indicação das infinitas maravilhas da natureza*. Lisboa: Livrarias Evangélicas, 1884.

LIVRARIAS EVANGELICAS. *Deus ama-te*. Lisboa: Typographia de Ferreira de Medeiros, 1900.

LESSA, Vicente Themudo. *Na casa de Deus*. São Paulo: Typographia do Estandarte, 1918.

REIS, Alvaro. *O clamor das pedras*. São Paulo: Typographia Aurora, 1895.

SANTOS, João Manoel Gonçalves dos. *A túnica rasgada de Cristo e os seus ossos quebrados*. Terezópolis, Rio de Janeiro: Casa Editora Evangélica, 1947. Publicação feita em agosto de 1916 e reimpressa em 1947.

_____. *A circuncisão e o baptismo*. Rio de Janeiro: s.ed., 1906.

SOUZA, Francisco de. *A regeneração nacional pelo indivíduo*. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Fluminense, 1917.

TEXTOS BÍBLICO arranjados de maneira que possam facilitar o processo de examinar as Escripturas Sagradas e achar de prompto qualquer texto. Lisboa: Typographia Luso-britannica de W. T. Wood, 1876.

TORREY, R. A. *Como trazer homens e Christo*. Traduzido por Theodoro R. Teixeira. Rio de Janeiro: Casa Editora Baptista, 1903.

TRES PERGUNTAS ou Terra, Terra, Terra, ouve as palavras do Senhor. Lisboa: Livraria Evangelica, 1908.

BIBLIOGRAFIA CITADA

Álbun de Portugueses e Brasileiros Eminentés: Edição Comemorativa do 90º aniversário de Fundação da Igreja Evangélica Brasileira – 1879-1969. São Paulo: s.e., 1969. Fascículos VXII e XVIII.

ALENCAR, Gedeon Freire de. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, e todo louvor a Deus. Assembléia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2000. Dissertação de Mestrado.

ALMEIDA, Vasni. *A educação, a ordem e a civilidade: práticas educativas do metodismo em Ribierão Preto, Birigüi e Lins (1899-1959)*. Assis, SP: UNESP, 2003. Tese de Doutorado.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e repressão*. São Paulo: Ática, 1979.

ALVES, Rubem. “A volta do sagrado. Os caminhos da sociologia da religião no Brasil”. *Religião e Sociedade*, n. 3, nov. 1978, p. 109-141.

ATHAYDE, Tristão de. *Estudos*. Rio de Janeiro: A Ordem, 1930.

AZEVEDO, Israel Belo de. *A Celebração do indivíduo: a formação do pensamento batista brasileiro*. Piracicaba: Ed. Unimep; São Paulo: Exodus, 1996.

BARRRETO, Lima. *Triste fim de Policarpo Quaresma*. Osasco, SP: Novo Século Editora, 2002.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del protestantismo en América Latina*. México: Casa Unida de Publicaciones, 1990.

_____. “La construcción de un objeto de investigación: una sociología histórica del cambio religioso en México e en América Latina”. *Estudos de Religião*, Ano XV, n. 21, jul./dez. 2001, p. 79-113.

BERGER, P. L. *O dossel sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BÍBLIA SAGRADA. Nova Versão Internacional. São Paulo: Sociedade Bíblica Internacional, 2002.

BLOCH, Marc L. B. *Os reis taumaturgos*: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Trad. Júlia Mainard. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5 ed. Trad. Sergio Miceli [et alli]. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Razões práticas – sobre a teoria da ação*. 3ed. Trad. Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papirus, 2001.

BRAGA, Erasmo & GRUBB, Kenneth G. *The Republic of Brazil – a survey of the religious situation*. London/New York/Toronto: World Dominion Press, 1932.

BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo*: aspecto religioso. Nova York: Missionary Education Movement of the United States and Canada, 1916.

BUENO, Clodoaldo. *Política externa da Primeira República*: os anos do apogeu (1902 a 1918). São Paulo: Paz e Terra, 2003.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular*: história e imagem. Trad. Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *Política e Educação no Maranhão*. São Luis: SIOGE, 1984.

_____. *Caminhos do Gado – conquista e ocupação do sul do Maranhão*. São Luis: SIOGE, 1992.

CAMARA DOS DEPUTADOS. *A Igreja na República - Coleção pensamento político republicano*. Brasília: Ed. UNB, 1981.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de, ed. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAPELLARI, Marcos Alexandre. *Sob o olhar da razão: as religiões não-católicas e as Ciências Humanas no Brasil (1900-2000)*. São Paulo: USP, 2001. Dissertação de Mestrado.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

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

CENTRO BRASILEIRO DE PUBLICIDADE. *A cooperação evangélica no Brasil – 1922-1923*. Rio de Janeiro: Typographia Baptista de Souza, 1923.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHALOUB, Sidney. *Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COMMAGER, Henry Steele. *O Espírito norte-americano: Uma interpretação do pensamento e do caráter norte-americanos desde a década de 1880*. Trad. Jorge Fortes. São Paulo: Cultrix, 1959.

CONDE, Emilio. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Belém, PA: s.e., 1960.

CRUNDEN, Robert M. *Uma breve história da cultura americana*. Trad. Álvaro Sá. Rio de Janeiro, RJ: Nórdica, 1994.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Nascimento e afirmação da Reforma*. Trad. João Pedro Mendes. São Paulo: Pioneira, 1989.

D'INCAO, Maria Ângela. "Mulher e família burguesa". In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História das mulheres no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1997. Pp. 223-240.

DREHER, Martin N. *Igreja e Germanidade*. 2 ed. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

_____, org. *Imigrações e história da Igreja no Brasil*. Aparecida, SP: ed. Santuário, 1993.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte*: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos*: gêneses e lutas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

FARIA, Regina Helena Martins de. *A transformação do trabalho nos trópicos – propostas e realizações*. Recife, UFPE: 2001. Dissertação (Mestrado em História).

FERRAZ, Salomão. *Manifesto do clero evangelico do Rio de Janeiro em sessão de 22 de agosto de 1921*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1921.

FONSECA, Alexandre Brasil. *Evangélicos e mídia no Brasil*. Gragança Paulista: editora Universitária Sao Francisco; Curitiba: Faculdade São Boaventura, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 10 ed. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. 9 ed. Trad. Ligia M. Pondé Vassalo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil*: da Constituinte ao impeachment. Campinas: UNICAMP, 1993. Tese (Doutorado em Sociologia). IFCH-Unicamp.

FREYRE, Gilberto. *Inglezes no Brasil*: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, Universidade Editora, 2000.

_____. *Casa-Grande & Senzala*: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 35 ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

GEERTZ, C. A. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar ed., 1978.

GINSBURG, Carlo. *História Noturna. Decifrando o Sabá*. Trad. Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GOMES, Antonio Maspoli de Araujo. *Espírito Protestante Educação e Negócios*: a contribuição do Mackenzie College para a formação do empresariado em São Paulo. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 1999. Tese de Doutorado.

GONZALES, Justo L. *A era dos novos horizontes*. Trad. Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 1991.

HACK, Oswaldo Henrique. *Mackenzie College e o ensino superior brasileiro*: uma proposta de universidade. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2001.

HAHN, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. Trad. Antonio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE, 1989.

HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1992. (Segunda Época – A Igreja no Brasil no século XIX).

HERMANN, Jacqueline. *1580-1600 - O sonho da salvação*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

HERMANN, Jacqueline. “Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado”. In: FERREIRA, Jorge e DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *O tempo do liberalismo excludente*: da Proclamação da República à Revolução de 30. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 (O Brasil republicano; v.1). Pp. 121-160.

HILL, Christopher. *A Bíblia inglesa e as revoluções do século XVII*. Trad. Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. *O eleito de Deus*: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

HOORNAERT, Eduardo et alli. *História da Igreja no Brasil*: ensaio de interpretação a partir do povo. 4 ed. Petrópolis: Vozes; Paulinas, 1992.

HOORNAERT, Eduardo, coord. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

JULIA, Dominique. A Religião: História religiosa. In: LE GOFF, Jacques & NORA, P. (orgs). *História*: novas abordagens. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

KENEDY, James L. *Associação Christã de Moços – um esboço da sua história, dos seus objectivos, e dos seus methodos*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Methodista, 1898.

KIRKHAM, Gawin. *History and Explanation of the picture “The Broad and The Narrow Ways” (with portrait)*. Inglaterra, Londres: Morgan & Scott, 1888.

LATOURETTE, K. S. *Historia del cristianismo*. Trad. Jaime C. Quarles y Lemuel C. Quarles. 3 ed. Casa Bautista de Publicaciones: 1977.

LEFEBVRE, Henri. *Introdução à Modernidade*. Trad. Jehovanira C. de Souza. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira/Paz e Terra, 1969.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leite ... [et alli]. 4 ed. Campinas, SP: Unicamp, 1996.

LÉONARD, Émile. *O protestantismo brasileiro - estudo de eclesiologia e história social*. Trad. Linneu de Camargo Achützer. São Paulo: Aste, 1968.

_____. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Trad. Prócoro Velasques Filho e Lóide Barbosa Velasques. São Paulo: Imprensa Metodista, 1988.

LESSA, Vicente Themudo. *Anaes da 1ª. Igreja Presbiteriana de São Paulo, 1863-1903*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1938.

LINK, Arthur S. & CATTON, William B. *História moderna dos Estados Unidos*. Trad. Waltensir Dutra, Álvaro Cabral e Fernando Castro Ferro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1965. Vols. 1 e 2.

LISBOA, João Francisco. *Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1976.

LONDOÑO, Fernando Torres. "Produção historiográfica sobre a Igreja da América Latina nos últimos 50 anos". In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe: 1945-1995: o debate metodológico*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 191-214.

MALATIAN, Teresa. *Oliveira Lima e a construção da nacionalidade*. Bauru, SP: EDUSC; São Paulo, SP: FAPESP, 2001.

NOVAES, José Luiz Corrêa. *Protestantismo e educação: Metodistas e Liberais na Primeira República. A inserção da educação confessional metodista na sociedade brasileira sob a hegemonia do ideário liberal*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2000. Tese de Doutorado.

SANTOS, Marcelo de Oliveira dos. *O marco inicial: Uma análise do registro histórico dos primórdios do trabalho Batista no Brasil a partir do método historiográfico de Michel de Certeau*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2002. Dissertação de Mestrado.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

LESSA, Vicente Themudo. *Anaes da 1ª Igreja Presbiteriana de São Paulo (1863-1903)*. São Paulo: s.e., 1938.

MARQUES, César Augusto. *A Igreja no Maranhão*. São Luis, MA: Fundação Cultural do Maranhão, 1977.

_____. *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão*. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora Fon-Fon e Seleta, 1970.

MEIRELES, Mário M. *História do Maranhão*. São Luis, MA: DASP - Serviço de Documentação, 1960;

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edims, 1995.

_____. “O presente *status* do estudo das religiões: campo religioso e fenomenologia”. In: GUERRIERO, Silas (org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003. Pp. 157-175. (Coleção estudos da ABHR).

MENDONÇA, Antonio Gouvea & VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MESQUITA, A. N. de. *História dos Batistas do Brasil de 1907 até 1935*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MILLS, Eva. *8:28*. EUA, Lancaster, Brookshire Publications, 1976.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Sobre os Dois Caminhos. *Cadernos do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER)*. Rio de Janeiro, v.5, p. 21-29, 1975.

MONTELLO, Josué. *Os degraus do paraíso*. 5 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MONTES, Maria Lucia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: NOVAIS, Fernando A. & SCHWARCZ, Lilia M. *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. V. 4.

MORGAN, David. *Visual Piety: a history and theory of popular religious images*. USA: University of California Press, 1998.

_____. *Icons of american protestantism: the art of Warner Sallman*. USA: Yale University, 1996.

NETO, Luiz Longuini. *O novo rosto da missão: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano*. Viçosa: Ultimato, 2002.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *Americanos – Representações da identidade nacional no Brasil e nos EUA*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *O Problema Religioso da America Latina*. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1920.

PEREIRA, J. R. *História dos batistas no Brasil (1882-1982)*. Rio de Janeiro: JUERP, 1982.

_____. *Breve história dos batistas*. 4. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994.

PEREIRA, Josenildo de Jesus. *Na fronteira do cárcere e o paraíso: um estudo sobre as práticas de resistência escrava no Maranhão oitocentista*. São Paulo, PUC: 2001. Dissertação de Mestrado.

PIERSON, Paul Everett. *A Younger Church in Search of Maturity: Presbyterianism in Brazil from 1910 to 1959*. San Antonio, EUA: Trinity University Press, 1974.

PIERUCCI, Antonio Flávio de Oliveira ... [et alli]. *O Brasil republicano: economia e cultura (1930-1964)*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

PINEZI, Ana Keila. *A vida pela ótica da esperança: um estudo comparativo sobre a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Internacional da Graça de Deus*. Ribeirão Preto, SP: Tese de Doutorado FFCLRP/USP, 2003.

PRADO, Mary Vieira Ferreira. *Sublime amor*. São Paulo: Editora Hamburg, 1974.

PRIEN, Hans-Jürgen. *Formação da Igreja Evangélica no Brasil: das comunidades teuto-evangélicas de imigrantes até a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil*. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo, RS: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

PRIORE, Mary Del. *A mulher na história do Brasil*. São Paulo: Contexto, 1988.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 2 ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

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

REILY, Duncan A. *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1984.

REIS, Flávio Antonio Moura. *Grupos políticos e estrutura oligárquica no Maranhão (1850/1930)*. Campinas, IFCH/UNICAMP: 1992. Dissertação de Mestrado.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico, 1822-1888: aspectos culturais de aceitação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1973.

_____. *Protestantismo e cultura brasileira: Aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1981.

RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Ed. Org. Simões, 1951.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

ROSSI, Agnelo. *Diretório Protestante no Brasil*. Campinas, SP: Tipografia Paulista, 1938.

SAHALINS, Marshall. *Ilha de história*. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SALLES, Ricardo. *Joaquim Nabuco: um pensador do Império*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2002.

SANCHIS, P. “O repto pentecostal à cultura ‘católico-brasileira’”. In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos nem demônios, Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *Os mascates da Fé: Contexto e cotidiano da Igreja Evangélica Fluminense (1855-1900)*. São Paulo: UESP, 1995. Dissertação de Mestrado.

SEVCENCKO, Nicolau. *A literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil holandês – 1630-1654*. São Paulo: Vida Nova, 1986.

SCHÜNEMANN, Haller Elinar Stach. *“O Tempo do fim”*: uma história social da Igreja Adventista do Sétimo Dia. São Bernardo do Campo, SP: UESP, 2002. Tese de Doutorado.

SCHWARCZ, Lilia Moritz, org. *História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SILVA, Abdoral Fernandes da. *Nossas Raízes: a história da Aliança das Igrejas Cristãs Evangélicas do Norte do Brasil (AICENB)*. São Luis: SIOGE, 1994.

SILVA, Elizete da. *Cidadãos de outra pátria: anglicanos e batistas na Bahia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo.

SILVA, D. Francisco de Paula e. *Apontamentos para a história eclesiástica do Maranhão*. Typographia de S. Francisco: Bahia, 1922.

SOIHET, Rachel. “Mulheres pobres e violência no Brasil urbano”. In: PRIORE, Mary del (org.). *História das mulheres no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1997. Pp. 362-400.

SOUZA, Silas Luiz de. *O pensamento social e político da Igreja Presbiteriana do Brasil: 1916-1966*. São Bernardo do Campo, SP: UESP, 1998. Dissertação de Mestrado.

TURNER, Victor W. *O processo ritual - estrutura e antiestrutura*. Trad. Nancy Campi de Castro. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

VAINFAS, Ronaldo dir. *Dicionário do Brasil colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

VIVEIROS, Jerônimo de. *História do comércio do Maranhão*. São Luis, MA: Associação Comercial do Maranhão, 1954.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 3 ed. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. UnB, 1994.

WHAREY, James Blanton, ed. *The Pilgrim's Progress from this world to That which is to Come*. 2 ed. Oxford: Clarendon Press, 1960.

WIRTH, Lauri Emilio. "Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração". *Estudos de Religião*, v. 11, n. 13, dez. 1997, p. 85-104.

_____. "A memória religiosa como fonte de investigação historiográfica". *Estudos de Religião*, Ano XVII, n. 25, jul./dez. 2003, p. 171-183.

BIBLIGRAFIA CONSULTADA

ALMEIDA, Abraão de et alli. *História das Assembléias de Deus no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 1982.

ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Ars Poética, 1996.

AMARAL, Epaminondas Melo do. *Magno problema*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1934.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. "Cultura popular e sociedade regional no Maranhão do século XIX". In: *Bulletin of American Research*. N° 3, 1995. Pp. 265-286. Vol. 14. Society for Latin American Studies, Great Britain. Department of History and Centre for Latin American Studies University of Essex. Tradução de Wagner Cabral da Costa.

BANDEIRA, Moniz. *Presença dos Estados Unidos no Brasil (dois séculos de história)*. Rio de Janeiro: Liv. Brasília, 1973.

BASTIAN, Jean-Pierre. *Protestantes, liberais y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en America Latina, siglo XIX*. México: Cehila/Fonde de Cultura Económica, 1990.

BEOZZO, Jose Oscar. *A Igreja do Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medelín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes. *Música Sacra no Brasil: contribuição à sua história*. Rio de Janeiro/São Paulo/Porto Alegre: Livraria Kosmos Editora, 1961.

BRATCHER, L. M. *Francisco Fulgencio Soren – Christ's Interpreter to Many Lands*. EUA: Broadman Press, 1938.

BRUNEAU, Thomas C. *The political transformation of the brazilian catholic church*. London: Cambridge University Press, 1974.

BURKE, Peter. *História e teoria social*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

_____. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*. Trad. Nilo Odalia. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____, org. *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

_____. *Hibridismo cultural*. Trad. Leila Souza Mendes. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003.

CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *As propostas educacionais maranhenses no Império (1834-1889)*. Rio de Janeiro: FGV, 1982. Dissertação de Mestrado.

CAMPOS, Leonildo. *Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Simpósio e Umesp, 1997.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo, orgs. *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARDOSO, Douglas Nassif. *Robert Reid Kalley: médico, missionário e profeta*. São Bernardo do Campo, SP: s. e., 2001.

_____. *Práticas pastorais do pioneiro na evangelização do Brasil e de Portugal*. São Bernardo do Campo, SP: s. e., 2002.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CERTEAU, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes.

CÉSAR, Elben M. Lenz. *Entrevistas com Ashbel Simonton – Sua Vida, Sua Época, e Seu Mundo*. Viçosa, MG: Ultimato, 1994.

_____. *História da evangelização do Brasil: dos jesuítas aos neopentecostais*. Viçosa: Ultimato, 2000.

CONCILIUM PLENARIUM BRASILIENSE. Petropolis: Vozes, 1939.

- CORRÊA, Rossini. *Formação social do Maranhão: o presente de uma arqueologia*.
- COSTA, Angela Marques da & SCHWARCZ, Lilia Moritz. *1890-1914: no tempo das certezas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- COSTA, D. *Colunas Batistas no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1964.
- COUCH, W. T. Ed. *Culture in the south*. EUA/Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1935.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre idéias e formas*. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- CRABTREE, A. R. *História dos Batistas do Brasil até o ano de 1906*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1937. I Volume.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas Ciências Sociais*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões: campanha de Canudos*. São Paulo: Atica, 1988.
- DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 5 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S. A., 1990.
- DIEHL, Astor Antônio. *Cultura historiográfica: memória, identidade e representação*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- DOSSE, François. *A história à prova do tempo: da história em migalhas ao resgate do sentido*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- _____. *A história em migalhas: dos Annales à nova história*. Trad. Dulce Oliveira Amarante dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2003.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. *Tratado de história das religiões*. 2 ed. Trad. Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo, Martins Fontes, 1998.

FERNANDES, Cléa Alves Figueiredo. *Jackson de Figueiredo – uma trajetória apaixonada*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

FERREIRA, Júlio Andrade. *Profeta da unidade – Erasmo Braga, uma vida a descoberto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

FRANCA, Padre Leonel. *A crise do mundo moderno*. 4 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1955.

_____. *O protestantismo no Brasil – Lutero e o Sr. Frederico Hansen*. 3 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1952. Tomo VII.

GINSBURG, Carlo. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Relações de força: história, retórica, prova*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *A micro-história e outros ensaios*. Trad. António Narino. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GRAHAM, Robert B. Cunninghame. *Um místico brasileiro: vida e milagres de Antônio Conselheiro*. Trad. Gênese Andrade e Marcela A. C. Silvestre. São Paulo: Sá Editora/Editora da UNESP, 2002.

GUERRIERO, Silas (org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção estudos da ABHR).

HANS, Küng. *Igreja Católica*. Trad. Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro, 1550-1800*. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

JACOB, Cesar Romero, et alli. *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

LACROIX, Maria de Lourdes L. *A educação na baixada maranhense – 1822/1889*. Rio de Janeiro: FGV, 1982. Dissertação de Mestrado.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: História de uma ideologia*. 2 ed. São Paulo: Pioneira, 1969.

LEITE, Lysânias de Cerqueira Leite. *Protestantismo e Romanismo*. Rio de Janeiro: Bedeschi, 1936. Volumes 1,2,3.

- LIMA, Alceu Amoroso. *A realidade americana – ensaio de interpretação dos Estados Unidos*. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1955.
- MACHADO, Wilson de Luces Fortes. *A ética pentecostal e a produção em assentamentos do Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra*. Presidente Prudente, SP: UNESP, 1995. Tese (Doutorado).
- MALERBA, Jurandir, org. *A velha história: teoria, método e historiografia*. Campinas, SP: Papyrus, 1996.
- MATHEWS, R. F. *Ana Bagby, a pioneira*. Rio de Janeiro: União Feminina Missionária Batista do Brasil, 1972.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A sagrada família ou a Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MILLS, Eva. *Em lugar do espinheiro*. Belém, PA: MICEB, s.d.
- MOTA, Maria Aparecida Rezende. *Sílvio Romero: dilemas e combates no Brasil da virada do século XX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.
- MOURA, Odilão. *As idéias católicas no Brasil: direções do pensamento católico do Brasil no século XX*. São Paulo: Convívio, 1978.
- NETO, José Querino Tavares. *Poder na Igreja Evangélica Brasileira: presbiterianos, assembleianos e iurdianos*. Araraquara, SP: UNESP, 2001. Tese (Doutorado).
- NOVAES, Regina Reyes. *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- PEREIRA, Mabel Salgado & SANTOS, Lyndon de Araújo, orgs. *Religião e violência em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- PIEDRA, Arturo. *Evangelización protestante en América Latina: análisis de las razones que justificaron y promovieron la expansión protestante*. Quito, Ecuador: CLAI, 2002.
- PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o bloco histórico*. Trad. Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- REIS, Alvaro. *O Calix Eucharístico*. Rio de Janeiro: Officina Typographica do “Puritano”, 1913.
- _____. *As Conferências do Padre Julio Maria sobre a Segunda Vinda de Christo – Refutação*. Rio de Janeiro: Imprensa Suburbana, 1912.

- _____. *O Espiritismo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Typ. Martins de Araujo & C., 1916.
- RIBEIRO, Boanerges. *O Padre Protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.
- RIVERA, Paulo Barrera. *Tradição, transmissão e emoção religiosa: sociologia do protestantismo contemporâneo na América Latina*. São Paulo: Olho d'Água, 2001.
- RODRIGUES, João Carlos. *João do Rio: uma biografia*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- SARAIVA, Emmanuel J. *A história do Adventismo no Maranhão – o campo dos milagres, 80 anos de história e milagres*. 2 ed. São Luis: Gráfica e Editora Maia, 2002.
- SERRA, Maria Anecy Calland Marques Serra. *Histórias da história da Igreja Presbiteriana de Caxias*. São Luis: Gráfica Unibversitária, 1995.
- SIEPIERSKI, Carlos Tadeu. *O sagrado num mundo em transformação*. São Paulo: Edições ABHR e UFRPE, 2003.
- SIEPIERSKI, Paulo D. & GIL, Benedito M.(orgs). *Religião no Brasil: enfoques, dinâmicas e abordagens*. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção estudos da ABHR).
- SIEPIERSKI, Paulo D. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. *Estudos Teológicos*. n.1, p. 47-61, 1977. IECLB.
- SILVA, Samir Jorge. *O protestantismo no Vale do Paranapanema – a denominação Metodista (1920 a 1990)*. Assis, SP: Faculdade de Ciências e Letras de Assis-UNESP, 1990. Dissertação (Mestrado).
- SIMONTON, Ashbel. *Diário, 1852-1867*. Trad. D. R. De Moraes Barros. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1982.
- SOARES, Flávio José Silva. *Barbárie e simulacro no jornal de Timon de João Francisco Lisboa*. Recife, UFPE, 2002. Dissertação (Mestrado).
- SOUZA, Francisco de. *Sociologia Christã*. Rio de Janeiro, Typ. Baptista de Souza, 1924.
- SOUZA, Jessé (org.). *O malandro e no protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: Ed, UnB, 1999.
- STONER, Charles G. *Indians, Institutions and Churches – a history of the Evangelical Christian Mission of Brazil – MICEB*. São Luis: s.e., 1987.
- _____. *A perspective on theological education in north Brazil*. EUA: Luther Rice Seminary, 1986.

TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da Religião: enfoques teóricos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

TILLICH, Paul. *A era protestante*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões: de uma profusão de sentimentos e opiniões que o estado social democrático fez nascer entre os americanos*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das Idéias religiosas no Brasil (a Igreja e a Sociedade)*. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 2ed. Trad. Eugenio Ímaz. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1958.

VAINFAS, Ronaldo & SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

_____. *Trópicos dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

WEBER, Max. *Textos selecionados*. Trad. Waltensir Dutra. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

ANEXOS

ANEXO A - Processo de Roberto Wall e Maria Regina de Carvalho

TRANSCRIÇÃO 01

D. Antonio Candido de Alvarenga por mercê de Deus e da Santa Sé Apostolica, Bispo de São Luiz do Maranhão.

Tendo Nos requerido Roberto Wall e Maria Regina de Carvalho, elle de trinta annos de idade, natural do Estado da Virginia, dos Estados Unidos da America do Norte, residente na parochia de Tresidella desta Diocese do Maranhão, filho legitimo de Eduardo Wall e da finada Virginia Wall, christão protestante, ella de vinte e oito annos de idade, natural da cidade de Picos deste estado do Maranhão, parochiana da dita freguezia de Tresidella, filha legitima do finado Antonio Regino de Carvalho e de Rufina Dias Carneiro de Carvalho, christã catholica; que dispensassemos com elles no impedimento impediende de mixta religião, para que possão unir-se em matrimonio, allegando: 1º. a mutua affeição que já nutrem entre si; 2º. não haver no lugar onde residem, senhora da seita do orador com quem possa elle casar-se, não devendo por isso deixar de gosar dos fins e bens do matrimonio; 3º. a conveniencia que deste matrimonio resulta quanto aos bens de fortuna que ambos possuem; 4º. a firme resolução em que permanece a oradora de continuar a praticar os actos religiosos da fé e religião catholica, apostólica, romana, e de educar nas maximas e verdades desta unica e verdadeira religião os filhos de um e outro sexo que por ventura nascerem deste matrimonio que, obtida a dispensa desejão efetuar; 5º. o descredito a que ficará talvez exposta a oradora pela frequencia do orador em sua casa, alias com fins honestos; 6º. finalmente não ter sido a oradora raptada pelo orador: Attendendo Nós a estas causas allegadas na petição por ambos os contrahentes assignada, e que Nos foi apresentada; Usando das facultades que Nos forão concedidas pela

Santa Sé Apostolica por vinte e cinco annos no Breve “*Facultates quas gravissimis causis*” - de 24 de Fevereiro de 1874, pela presente Concedemos aos oradores a dispensa que pedem no impedimento da religião mixta, afim de se receberem em Matrimonio, e Autorisamos o Reverendo Parocho da oradora a assistir ao acto *modo mere passivo*, perante duas ou tres testemunhas, e observando as regras e principios estabelecidos para estes e outros matrimonios, principalmente quanto aos termos que ambos contrahentes deverão assignar antes do acto com relação á liberdade que terá a contrahente de permanecer na fé catholica, praticar todos os seus deveres religiosos e educar na Religião Catholica os filhos de um e outro sexo que provierem deste matrimonio. Dada em Nossa Residencia Episcopal de São Luiz do Maranhão, sob Nosso Signal e selo, aos 14 de Maio de 1894. Eu, padre Fabio José da Costa, Official da Camara Ecclesiastica, a escrevi.

Antonio, Bispo Diocesano.

Pela parte catholica

Contribuição para as obras pias do Bispo	90,,000	
Registro e transitio	2,,000	
Emolumentos	20,,000	112,,000 pg.

TRANSCRIÇÃO 02

Termo que assigna a parte acatholica para casar-se com a catholica

Aos ... nesta cidade de Caxias na parochia ... compareceu em minha presença Roberto Wall, natural do Estado da Virginia, Estados Unidos da America do Norte, de idade de trinta annos, christão protestante da seita ..., o qual perante as testemunhas F. e F. abaixo assignadas disse que promettia, e se obrigava sob juramento dos Santos Evangelhos, que prestou, a permittir que sejam educados os filhos e filhas, que resultarem do Matrimonio, que pretende contrahir, com Maria Regina de Carvalho, de idade de vinte e quatro annos, natural da cidade de Picos, deste estado do Maranhão, christã Catholica, nas maximas e verdades da Religião Catholica, Apostolica, Romana, e a não impedir á sua futura consorte Maria Regina de Carvalho o livre exercicio da mesma Religião Catholica, Apostolica, Romana, que ella professa; e de como assim o disse e se obrigou, foi este termo, que assignou com as testemunhas referidas. E eu (?).

Termo que deve assignar a parte catholica na dispensa de Cultus Disparitas

Aos ... nesta cidade de Caxias na parochia ... compareceu em minha presença dona Maria Regina de Carvalho filha legitima de F. e F., natural da cidade de Picos, deste Estado do Maranhão, parochiana de ..., Catholica, Apostolica, Romana, de religião, a qual perante as testemunhas abaixo assignadas, disse, sob juramento dos Santos Evangelhos, que prestou, que pelo presente termo se obrigava a permanecer firme na mesma religião Catholica, Apostolica, Romana, que professa e a não se deixar jamais seduzir e nem arrefecer no fervor de adorar a Deus, observando a religião que Elle nos ensinou por seu Filho Unigenito, e que os Apostolos pregáram; e a educar e fazer educar na mesma Religião Catholica, Apostolica, Romana, os filhos e filhas que resultarem deste pretendido casamento, cuidando com todas as suas forças na conversão de seu consorte, exhortando-o a abraçar a mesma religião Catholica, Apostolica, Romana: e de como assim o disse e se obrigou fiz este termo, que assignou com as testemunhas F. e F.. E eu F. (?).

TRANSCRIÇÃO 03

Carta do Padre Dorothen Dias de Freitas ao Bispo

Caxias, 11 de junho de 1894

Exmo. e Revmo. Senr.º Bispo D. Antonio

Remetti a V. Ex.^a Remetti a V. Ex.^a Revma. os papeis concernentes ao casamento - misto religionis – de Roberto Wall, protestante, com Maria Regina de Carvalho, a provisão de dispensa, os termos de juramento e a certidão do acto que fiz no livro competente, tudo de conformidade com as instrucções de V. Ex.^a Revma. e recommendação dos theologos; e isto sem discussão com os seculares, aos quaes tal casamento causou uma certa estranhesa ou admiração por ser o primeiro que teve lugar em Caxias.

Levo ao conhecimento de V. Ex.^a Revma., que celebrei, este anno na minha igreja Matriz os exercícios de Mes Mariam, cujos actos religiosos foram muito concorrido, havendo sempre boa ordem e frequencia na

recepção da Sagrada Eucharistia, principalmente na missa solenne, tambem não se deu inconveniente algum a lastimar.

A Devoção da Irmandade Coração de Maria vai também tomando grande incremento, subindo o numero das novas associadas, de Janeiro a Junho, a 68 -; ? que a 16 – entrarão algumas por occasião da coroação da Imagem de Coração de Maria, com sua nova coroa de prata ? – havendo missa acompanhada a canticos sagros e Benção com a S. S. Sacramenti, como em todos os primeiros sabbados do mês – O numero de communhões das Filhas de S. Coração de Maria, nos primeiros sabbados, regulo já de 80, 90 e mais.

Desejando á V. Ex.^a Revma. perfeita saúde, rogo que a benção as

De V. Ex.^a Revma.

Subdito, humilde

Padre Dorothen Dias de Freitas

TRANSCRIÇÃO 04

Exmo. Revmo. Senr'.

Os oradores Roberto Wall, natural de Virginia, estado dos Estados Unidos da América do Norte, e residente na freguesia de Nossa Senhora de Nasareth da Tresidella, e Maria Regina de Carvalho, natural de Picos do Maranhão e parochiana da freguesia de Nossa Senhora de Nasareth da Tresidella, elle filho legitimo de Eduard Wall e de Virgia Wall já fellecida, com trinta annos de idade, ella filha de legitima de Antonio Regino de Carvalho com vinte e quatro annos de idade, desejando contrahir entre si o Sacramento do Matrimonio, para o que se acham juntos e contractados, o não podem conseguir, sem que sejam benignamente dispensados por V. Ex.^a Revma. do impedimento – Cultus disparitas – por ser o orador christão protestante e a oradora christã catholica, apostólica, romana. As premissam que em seu favor allegam para obter a graça da dispensa matrimonial, são:

1^a. A mutua affeição que já nutrem entre si;

2^a. O não haver nesta cidade senhora da seita do orador, com quem elle se possa casar, não devendo por isso deixar de gosar dos fins e dos bens do matrimonio;

3^a. A conveniência que deste matrimonio deve resultar á ambos quanto a fortuna da oradora, que herdou onze contos, pelo fallecimento de seu pae, e sendo orador que, por sua parte herdou seis mil dollares, habilitado para geril-a –

4^a. A firme resolução em que permanece a oradora de continuar a praticar os actos religiosos da fé e religião catholica, apostólica, romana, e de educar nas máximas e verdades desta única religião os filhos, que por ventura nascerem do mesmo matrimonio que avidamente desajam levar a effeito, se V. Ex.^a Revma. os dispensar do dito impedimento.

5^a. O descrédito á que ficará, talvez, exposta a oradora, pela freqüência do orador em sua casa, aliás com fins honestos.

6^o. Finalmente que, a oradora não foi raptada pelo orador e vive com toda honestidade e recato em companhia de sua mãe.

Attendendo V. Ex.^a Revma. as premissas que ficam expendidas , os oradores cheios de respeito.

P. P. á V. Ex.^a Revma. digna-se conceder-lhes a graça que supplicam.

Maria Regina de Carvalho

Roberto Wall

Caxias 4 de Maio de 1894

TRANSCIÇÃO 05

Instrucções aos Parochos para assistirem aos matrimonios mixtos, isto é de catholicos com acatholicos.

1^a. O parochos antes da celebração do matrimonio deverá exhortar a parte catholica a desistir desse casamento do qual a Igreja procura sempre afastar os catholicos como o declara Bento XIV; que os qualifica de matrimonios *detestaveis*. (? “Matrimonia” de 4 de novembro de 1741.

2^a. Deve o parochos antes do casamento indagar do contrahente acatholico se na sua seita o baptismo é administrado validamente, isto é, empregando-se a mesma matéria e forma que se emprega no baptismo dos catholicos, porque se constar certamente a nullidade do baptismo neste caso o impedimento será

dissinante (sic) e o matrimonio será nullo, se não proceder dispensa só o Papa pode conceder neste caso anisthia.

3^a. Deve-se a publicação dos banhos.

4^a. Antes do acto (um dia antes de for possível) o parochio fará quando tiver commissão para isto, fará que cada um dos nubentes separatiun perante duas testemunhas pelo menos preste juramento e assigne o respectivo termo com relação a liberdade da parte catholica para praticar a religião catholica e educação da prole de ambos os sexos nas máximas e princípios da fé catholica etc. o qual termo será assignado respectivamente pelos contrahentes e as testemunhas.

TRANSCRIÇÃO 06

Dorothen Dias de Freitas, Presbytero secular, Licenciado formado pela Universidade Catholica de Paris, Parochio Encomendado da Freguesia da Nossa Senhora da Conceição e Sam José de Caxias e Encarregado da Nossa Senhora Senhora digo de Nasareth da Trisidella etc...

Certifico que, fiz nos livros competentes, a fl. 41, o termo de casamento de Roberto Wall com Maria Regina de Carvalho, que é do théor seguinte: Aos cinco dias do mês de junho de mil oitocentos e noventa e quatro, nesta cidade de Caxias, obtida a dispensa do impedimento *mixtae religionis*, do Excellentissimo e Reverendíssimo Senhor Bispo Diocesano, tendo anteriormente, em actos separados, os contrahentes prestado juramento perante mim, da emmissão do Superior Ecclesiatico, e de duas testemunhas, como tudo consta dos termos de juramento, e, de conformidade com o que recommendão os theologos, extra licessa sacrum, em minha presença, modo mere passivo, absque aliqua sacra veste, missis precibus quibuscum que et emni benedictione, e das testemunhas Francis Dias Carneiro, Regino Antonio de Carvalho, Perpetua Joaquina Pereira e Maria Pia Pires da Silva, se receberem em matrimonio, por palavras da presente, Roberto Wall e Maria Regina de Carvalho, elle de trinta annos de idade, natural do Estado da Virginia, dos Estados Unidos da America do Norte, residente na parochia de Nossa Senhora de Nasareth da Tresidella, deste Bispado, filho legitimo de Eduard Wall e da finada Virginia Wall, christão protestante, da seita presbyteriana; ella de vinte e quatro annos de idade, natural da cidade de Picos deste Estado do Maranhão, parochiana da dita freguesia da Tresidella de Caxias, filha legitima do finado Antonio Regino de Carvalho e de Rufina Dias Carneiro de Carvalho, christã catholica, apostólica, romana. O Vigário Licenciado Dorothen Dias de Freitas. Nada mais se continha no dito assento que para aqui trasladei. É verdade o referido in verbo Sacerdotis.

Caxias sete de junho de 1894

Padre Dorothen Dias de Freitas.

TRANSCRIÇÃO 07

Termo de juramento que prestou Maria Regina de Carvalho, christã catholica, para poder casar-se com Roberto Wall, christão protestante.

Aos quatro dias do mês de junho de mil oitocentos e noventa e quatro, nesta cidade de Caxias, parochia de Nossa Senhora da Conceição, compareceu em minha presença Maria Regina de Carvalho, christã catholica, Apostólica, Romana, de vinte e quatro annos de idade, natural da cidade de Picos deste Estado do Maranhão, domiciliaria na parochia de Nossa Senhora de Nazareth da Tresidella a meu cargo, a qual perante as testemunhas João Paulino da Silva Aguiar e Silvestre Joaquim da Silva abaixo assignadas disse que promettia e se obrigava debaixo de juramento aos Santos Evangelhos, que prestou, a não se deixar seduzir, mas a permanecer firme na Religião Catholica, Apostólica, Romana que professa; a não arrefecer no fervor de adorar e servir a Deus praticando a Religião que Elle nos ensinou por seu Unigenito Filho e os Apóstolos pregaram; a educar na mesma Religião Catholica, Apostólica, Romana os filhos e filhas que nascerem do matrimonio que pretende contrahir com Roberto Wall, christão protestante, e finalmente a empregar todo seu esforço para obter a conversão do seu consorte, exhortando-o a abraçar a Religião Catholica, Apostólica, Romana: e de como assim disse e se obrigou fiz este termo que assignou com as testemunhas acima referidas. Eu o Padre Dorothen Dias de Freitas o escrevi e assigno.

Padre Drothen Dias de Freitas

Maria Regina de Carvalho

João Paulino da S. Aguiar
Silvestre Joaquim da Silva

TRANSCRIÇÃO 08

Termo de juramento que prestou Roberto Wall, christão protestante, para casar-se com Maria Regina de carvalho, christã catholica.

Aos quatro dias do mes de junho de mil oitocentos e noventa e quatro, nesta cidade de Caxias, parochia de Nossa Senhora da Conceição, compareceu em minha presença Roberto Wall, christão protestante da seita persbyteriana, de trinta annos de idade, natural do Estado da Virginia dos Estados Unidos da America do Norte, o qual perante as testemunhas, Doutores Francisco Dias Carneiro e Regino Antonio de Carvalho abaixo assignados, disse que prometia e se obrigava sob juramento aos Santos Evangelhos, que prestou, a não impedir em tempo algum á sua futura consorte Maria Regina de Carvalho o livre exercicio da Religião Catholica, Apostólica, Romana, que ella professa, e que nesta mesma religião sejam educados os filhos e filhas que por ventura nascerem do matrimonio que entre si pretendem contrahir; e de como assim disse e se obrigou fiz este termo que assignou com as testemunhas acima referidas.

Eu o Padre Dorothen Dias de Freitas o escrevi e assigno.

Padre Dorothen Dias de Freitas

Roberto Wall

F. Dias Carneiro

Regino Anto. de Carvalho

ANEXO B – Processo de Robert Webster e Luzia Bastos da Silva Porto

TRANSCRIÇÃO 01

Maranhão

Câmara Municipal

Robert Webster

Luzia Bastos da Silva Porto

Oradores (Cultus Disparitas)

Anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil oitocentos e oitenta e quatro. Aos quatro d'Agosto do dito anno, n' cidade de San Luiz do Maranhão e Camara Episcopal, autuei a petição que adiante se vê dos oradores supra, em virtude do despacho nella proferido pelo Ilmo. e Rm^o Ministro; e para constar, fis este termo; eu o cônego Severino José dos Sanctos, escrivão interino, a escrevi.

TRANSCRIÇÃO 02

Exmo. e Rev^o Snr Bispo Diocesano

Autoado na Câmara Ecclesiastica, venham conclusos. Maranhão 4 de Agosto de 1884.

Os oradores Robert Webster e Luzia Bastos da Silva Porto, solteiros parochianos da freguezia de N. S. da Conceição da Capital, este residente na caza n^o 77 da Rua do Apicum desta cidade, de idade de 28 annos, da seita episcopaliana, caixeiro no commercio, natural de Lanark no reino da Escossia, filho legitimo de William Webster de Wellgate Lanark, e ella residente na Rua de S. João n^o 74 de idade de 15 annos, orphã de pae, Catholica Apostólica Romana, natural e baptizada na freguezia de São João Baptista desta cidade, filha de Anna Rosa Ribeiro e perfilhada por escriptura pelo fallecido Benedcito Bastos da Silva Porto, pretendendo contrahir o sacramento do Matrimonio, vem rogar a V. Ex.^a Rev^o se digne dispensal-os para esse fim do impedimento – Cultus disparitas – por ser o orador christão protestante da seita episcopaliana e a oradora Catholica Apostólica Romana.

As premissas que allegão para obter esta graça; são:

A affeição e amisade sincera que de tempos a esta parte entre si nutrem;

O não haver nesta capital senhora da seita do orador, com quem elle se possa casar, não devendo por isso deixar de gosar dos bens do Matrimônio;

A conveniencia que deste matrimonio deve necessariamente resultar a ambos, especialmente a oradora que por este meio ficará amparada e livre das seduções á que está sujeita a mulher pelo seu sexo frágil;

A firme resolução em que permanece a oradora de continuar a praticar os actos religiosos da fé e religião Catholica Apostólica Romana, e de educar e fazer educar nas maximas e verdades desta religião Catholica Apostólica Romana os filhos de um e outro sexo que por ventura nascerem deste Matrimonio, que avidamente desajão levar a effeito se V. Ex.^a Rev^o dignar-se conceder-lhes esta graça da dispensa de tal impedimento.

Finalmente o prejuizo que resultará a oradora, se não conseguir esta graça attenta a amisade que reina entre ambos. Ella vive honesta e recatadamente em companhia de sua mãe e irmão.

Assine

P. Pa V. Ex.^a Rev^o se sirva deferir-lhes, in forma panperum, etc

Orabent ad Dominum

S. Luiz do Maranhão 4 d'agosto 1884

Luzia Bastos da Silva Porto

TRANSCRIÇÃO 03

Ilmo. e Rm^o Dr. Provisor do Bispado

P. Maranhão 19 d'Agosto de 1884

Moura S.

Roberto Webster, solteiro de 28 annos, natural de Lanark na Escossia, christão protestante da seita episcopaliana, filho legitimo de William Webster e de Wellgate Lanark, residente nesta cidade de San Luiz, na freguezia de N. Snr^a da Conceição, na rua do Apicum casa n^o 77, requer a VS^a Rm^a se digne mandar certificar abaixo se é verdade, que o suplicante provou e foi julgado por sentença de VS^a o seguinte: - que o justificante é o próprio de que se trata, natural da freguezia e filho dos paes allegados; que saio do logar de sua naturalidade com idade de 16 annos directamente para esta cidade de San Luiz, onde aportou em 1872 e aqui tem residido desde então até hoje; e finalmente que é solteiro, livre e desimpedido sem ter até hoje contrahido Matrimonio nem esponsaes.

E. R. M.^a

O Conego Severino José dos Sanctos, Escrivão interino da Camara Ecclesiastica do Maranhão et caetera Certifico ser verdade o allegado na petição supra. O referido é verdade e aos respectivos autos, os quaes forão processados no corrente mez. San Luiz do Maranhão 19 de Agosto de 1884. E eu conego Severino José dos Sanctos, escrivão interino, a subscrevi e assignei.

Conego Severino José dos Sanctos

TRANSCRIÇÃO 04

Termo de Conclusão

Aos treze dias de setembro de mil oitocentos e oitenta e quatro, nesta cidade de San Luis do Maranhão e Câmara Ecclesiastica fiz estes autos conclusos ao Ilm^o e Rm^o Ministro; e para constar fis este termo; eu o conego Severino José dos Sanctos, escrivão interino, o escrevi.

Conclusos

Visto estes autos. Mostra-se que os contrahentes Robert Webster, da seita episcopaliana, natural de Lanark, no Reino da Escossia, residente na freguezia de N. Senhora da Conceição desta cidade e Luzia Bastos da Silva Porto, natural e baptizada na freguezia de São João, também desta cidade, catholica romana, cumpriram as disposições do Sagrado Concilio Tridentino e Constituições diocesanas para se poderem receber em matrimonio; e reputando verdadeiras as premissas allegadas na petição a fl. 2, em virtude o Indulto Apostólico admitiu o contrahente Robert Webster, acatholico, a receber como mulher a contahente Luzia Bastos da Silva Porto, catholica romana, cumprindo elle as condições impostas no Breve dos vinte e cinco annos – uni versi dominici grejis (?) cura -. E por que acham-se satisfeitas as dictas condições, pelo qual se obriga a permittir que oe seus filhos e filhas sejam aducados nos princípios da Igreja Romana e não impedir a sua consorte o livre exercicio da Religião que professa; e esta o de permanecer firme nas crenças da sua Religião, e nella instruir e educar seus filhos e filhas; passar-se

provisão ao Rev. Parocho dos contrahentes para appssistir ao seu matrimonio na forma e como as clausulas recommendadas no dicto Breve – Universi Dominici grejis – como especialidade no que diz respeito ás admoestações que se devem fazer á consorte católica, devendo remetter á Câmara Ecclesiastica uma certidão do casamento celebrado para se ajuntar aos autos de habilitação e dispensa pagas as custas. Matanhã 15 de setembro de 1884. Arcipreste Dr. João Talentino G. Moura S.

Termo de Publicação

E logo no mesmo dia, mês e anno supra foram entregues estes autos com a sentença supra e vetro (?) do Ilm° Rm° Ministro, que a houve por publicada em minha mão e mandou que inteiramente se cumprisse a guardasse como nella se contem e declara; e para constar, fis este termo; eu o conego Severino José dos Sanctos, escrivão interino, o escrevi.

Certifico que foi intimada a sentença supra e (?) aos contahentes, os quaes ficarão scientis. O referido é verdade. Maranhã 15 de setembro de 1884.

Escrivão interino Conego Severino JStos.

TRANSCRIÇÃO 05

Illmo e Rm° Senr Dr. Provisor Juiz dos Casamentos

Deferido, e junte-se este aos autos. Maranhão 15 de setembro de 1884.

Moura S

Roberto Webster, e Luzia Bastos da Silva Porto, solteiros parochianos da freguezia de N. Senhora da Conceição da Capital do Maranhão; elle caixeiro no commercio, de idade de 28 annos, natural de Lanark no reino da Escocia, christão protestante da seita episcopaliana, filho legitimo de William Webster e de Wellgate Lonark, residente na casa n° 77 da rua do Apicum; ella de idade de 15 annos, natural e baptizada na freguezia de São João Baptista da capital, Catholica Apostólica Romana, filha natural de Anna Rosa Ribeiro, e por escriptura publica do fallecido Benedicto Bastos da Silva Porto, residente na casa n° 117 da rua de Sañ João da Capital, apresentando os inclusos documentos, rogão a V. S^a Rm^a se digne julgal-os habilitados em vista de taes doumentos e autorizar ao Rm° Parocho, competente e ainda a qualquer sacerdote, de licença dequelle Parocho, para que possa assistir á celebração deste Casamento mixto, fora da igreja, (isto é, na casa do contrahente ou da contrahente), particularmente, ainda á noite, e sem bênçãos; fasendo-se no acto as exhortações e observando-se outras formalidades prescriptas especialmente para a solemnisação do Matrimonio mixto:

E. R. M^a

Maranhão 12 de setembro de 1884

Luzia Bastos da Silva Porto

TRANSCRIÇÃO 06

I hereby certify that Robert Webster resident in this city is duly registered at this British Vice Consulate as per Register Book an form herewith.

Given under my hand and seal os Office at this British Vice Consulate Matanhã 31st day of July 1884

Henry Airlie

Aetmiy (?) Vice formal

Certifico que Robert Webster, residente nesta cidade, está devidamente registrado nos livros de registros do Vice Consulado Inglês a Passado por meo punho e sello n'este Vice Consulado Inglês em Maranhão 31 de julho de 1884

Assignado Henry Airlie

Vice Cônsul Interino

Attesto ser uma tradução fiel d'original supra a qual me refiro. Maranhão 31 de Julho de 1884.

Alfredo Bandeira Hall

Interprete geral juramentado

TRANSCRIÇÃO 07

Quer mostrar-se solteira livre e desimpedida para tomar qualquer estado que lhe convier dona Luzia Bastos da Silva Porto, nascida e baptizada nesta capital a 15 annos, parochiana da freguezia de N. S. da Conceição da Capital, residente na casa nº 117 da rua de San João da Capital, filha natural de Anna Rosa Ribeiro e Por escriptura publica de Benedicto Bastos da Silva Porto fallecido.

S L. do Maranhão 2 de agosto de 1884.

Proclamados em tres dias festivos a estação da Missa Parochial desta freguezia sem apparecer impedimento algum canônico, nem eu o sei; o que affirmo em fé de Parocho.

Freguezia de Nossa Senhora da Victoria da capital do Maranhão, 18 de Agosto de 1884

Cônego cura Mauricio Fernando Muer (?)

Proclamados em tres dias festivos á estação da missa parochial sem resultar impedimento, nem me contar outro alem de sua menor idade que a inhibe de tomar estado sem a devida licença. O referido é verdade e o affirmo in verbo sacerdotis. Freguezia de N. S. da Conceição da Capital do Maranhão 27 de Agosto de 1884

Pe. Theodoro Antonio Pereira de Castro

Apregoados em tres dias festivos a estação de Missa parochial sem que apparecesse impedimento algum e nem me consta que o haja – Habilitação Parochial da freguesia de S. João Baptista da cidade de S. Luiz do Maranhão 25 de agosto de 1884.

O Vigário João Luiz Christo de Carvalho.

TRANSCRIÇÃO 08

O Dr. Herminio Francisco do Espírito Santo

Juiz de Direito da vara especial do Commercio. Substituto reciprocado de orphañ e Auzentes da Cidade de Sam Luiz Capital da Província do Maranhão.

Faço saber aos que apresento Alvará vivem, que attendendo aos que me representam a orphañ púbere D. Luzia Bastos da Silva Porto, em sua petição que achei justa e conforme, e, a accordo de seu tutor e do Dr. Curador Geral dos orphañs, aos quaes mandei ouvir; concedo licença para que a mesma orphañ possa casar-se com Roberto Webster, com quem acha-se justa e contrastada, e outro sim para que possa a mesma nubente, por cabeça de sua mulher haver á si todos os bens, direitos e acções que a ella passão pertencer. Sam Luiz do Maranhão 9 de setembro de 1884. Eu Antonio Francisco Cardoso de Sampaio, escrivão, escrevi.

TRANSCRIÇÃO 09

Ilmo^o Rm^o Sr. Dr. Provisor do Bispado

Como requer. Maranhão 2 de setembro de 1884.

Moura S.

Luzia Bastos da Silva Porto, nascida e baptizada em 1869 na matriz de Sañ João Baptista da capital, filha de Anna Roza Ribeiro, e por escriptura publica do finado Benedicto Bastos da Silva Porto, requer com incluzo documento a V. S^a Rm^a se digne dispensal-a de apresentar a certidão do seo baptismo, para o único fim de poder contrahir matrimonio; Desta graça.

E. R. Mcé

S Luiz do Maranhão 30 de Agosto de 1884.

Luzia Bastos da Silva Porto

TRANSCRIÇÃO 10

Illm^o e Revm^o Snr

P. Maranhão 8 d'Agosto de 1884.

Moura S.

Luzia Bastos da Silva Porto filha de Benedicto Bastos da Silva Porto e Anna Rosa Ribeiro, precisa que V^a S^a lhe mande dar por certidão o theor do assento de seu baptismo que teve lugar na freguesia de S. João Baptista da Capital, no anno de 1869, sendo seu padrinho o Revm^o Pe Cyrillo dos Reis Lima

Nestes termos

Luzia Bastos da Silva Porto

O Cônego Severino José dos Sanctos Escrivão interino da Câmara ecclesiastica do Maranhão et caetera. Certifico que revendo um livro findo de assentos de baptismo da fregeuzia de San João Baptista da cpaital do Maranhão de 1868 a 1871 não achei o assento pedido. O referido é verdade, do que dou fé. San Luiz do Maranhão 8 de Agosto de 1884. E eu o cônego Severino José dos Sanctos, escrivão interino, a subscrevi e assignei.

Cônego Severino José dos Sanctos.

ANEXO C – Processo de João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva

TRANSCRIÇÃO 01

Além do caso Cultus Disparitas, outro impedimento havia neste caso:

“Exmo. e Rmo. Monsror. Internuncio Apostólico

Os oradores João Frederico Hoyer, natural de Hjerbyerg do reino da Dinamarca, negociante, filho legítimo de Christiano Lina Hoyer e de Maria Hoyer, viuvo por obito de Eliza de Aguiar Hoyer, residente na cidade da Parnahyba, da Diocese do Maranhão, e Ephigenia Boldt da Silva, natural e residente na capital do Maranhão, viuva por obito de Antonio Joaquim Lopes da Silva, desejando contrahir matrimonio e não o podendo fazer por haver entre si os impedimentos de consangüinidade em 4º grão attingente ao 3º da linha lateral [obliqua], e de *cultus disparitas* (...):

1ª. Que o avô do orador era irmão do bisavô da oradora.

2ª. Que o orador é protestante da seita calvinista e a oradora catholica Apostólica Romana.

3ª. Que o orador difficilmente poderá achar n'este pais mulher da sua seita com quem possa contrahir matrimonio.

4ª. Que os oradores tendo contractado matrimonio em Maio do anno findo pedirão dispensa dos impedimentos existentes ao Exmo. e Rmª Senr. Bispo do Maranhão, a qual lhes foi concedida, declarando o Exmo. e Rmª Senr. Bispo que não tinha poder para dispensar no impedimento Cultus disparitas, quando a este se reune o de parentesco em qualquer grão, que dirime o matrimonio.

5ª. Que não obtendo a dispensa que pedirão, os oradores mal aconselhados, dirigirão-se ao Vice-Consul da Inglaterra, n'esta capital do Maranhão, e sem formalidade alguma religiosa, perante o mesmo casarão-se civilmente.

6ª. Que reconhecendo ter sido nullo este acto não só perante as leis civis do pais, como perante as leis Ecclesiasticas, - os oradores e principalmente a oradora desejão sair do estado a que ficarão reduzidos submettendo-se ás mesmas leis, e portanto recorrem á V. Exª Rmª Mons. Internuncio Apostólico e humilddemente

Pedem que V. Exª Rmª lhes conceda a dispensa dos impedimentos acima delcarados

E. R. Mcê.

Maranhão 22 de Fevereiro de 1881.

João Frederico Hoyer

Iphigenia Boldt”.

TRANSCRIÇÃO 02

“Antonio, por graça de Deos e da Sancta Sé Apostólica, Bispo de S. Luiz do Maranhão.

Attestamos e certificamos que são verdadeiroas as seis causas que allegão, na petição que dirigem ao Exmº e Rmº Senhor Internuncio Apotolico os oradores João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva impetrando dispensa dos impedimentos matrimoniaes de Cultus disparitas e de consangüinidade em quatro grão attingente ao terceiro da linha lateral a fim de poderem contrahir Matrimonio. Dado nesta cidade de San' Luiz do Maranhão sob Nosso Signal e Sello aos 24 de Fevereiro de 1881.

Antonio, Bispo do Maranhão”

TRANSCRIÇÃO 03

Nos D Ângelus De Petro Dei et Apostolicae Sedis gratia Archiepus Nazianzenus, Praelatus Domesticus, et Pontifício Solio assistens, Ynternuntius Aplicus et extra ordinem Legatus, attentis expositis et peculiaribus circumstantiis et causis animum Nostrum moventibus, ex auctoritate aplica Nobis benigne impertita, facultates necessárias et oportunas concedimus R. P. L. Antonio Episcopo S Ludovici de Maragnano, ut, veris existentibus narratis, et quatenus in Dño expedire censuerit, dispensare valeat proefatos oratores ab impedinentis quarti consanguinitatis gradus cum attingentia tertii in línea laterali inaequali, nec non mixtae Religionis, ita ut catholica oratia Ephigenia Boldt da Silva Diocesis S. Ludovici de Maragnano no cum acatholico Joanne Friderico Hoyer in caden Diocesi domicilium habente dum modo mulier rapta non fuerit, vel si rapta fuerit, in raptoris potestate non existat matrimonium contrahere, in eoque libere ac licite remanere possit, prolen sive susceptam, Dummodo ex adultério habita non sit, sive etiam suscipiendam legitimam declarando, sub lege tamen, ut cautum omnino sit conditionibus ab Ecclesia praescriptis, ac praesertim de amovendo a catholica cõnjuge perversionis periculo, deque procuranda acatholica conjugis conversione, ac de universa prole utriusque sexus in catholica Religione educanda, facta expressa mentione hujus nostrae Delegationy, servatis servandis, ac impositis salutaribus poenitentiy arbítrio ejusdem Rm ordinarii. Contrariis quibus cunque non obstantibus. Datum Petropoli die 18. Aprilis 1881. Ângelus Archiepus Nazianzenus Jntas (?) Aplicas.”

TRANSCRIÇÃO 04

Sua Magestade O Imperador

Há por bem Conceder licença a João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva da Diocese de São Luiz do Maranhão, para impetrem da Nunciatura Apostólica Breve de dispensa do impedimento que entre elles existe, a fim de que possa casar-se.

Palácio do Rio de Janeiro em 28 de abril de 1881.

Barão Homem de Mello

(verso)

Nº 13 11 500

Pg onse mil e quinhentos reis de sello – Recebedoria

em 4 de Maio de 1881

Lima Nogueira

TRANSCRIÇÃO 05

Sua Magestade O Imperador

Ha por bem Conceder o Seu Imperial Beneplácito do Breve da Nunciatura Apostólica pelo qual é autorizado o Revdo Bispo da Diocese de São Luiz do Maranhão a dispensar João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva dos impedimentos de parentesco por consanguinidade em 4º brau attingente ao 3º da linha lateral desigual e de Cultus disparitas, a fim de que possam casar-se.

Palácio do Rio de Janeiro em 6 de maio de 1881.

(verso)

Nº 23 35 000

Pg Trinta e cinco mil reis de sello – Recebedoria, em 7 de Maio de 1881

Lima Nogueira

TRANSCRIÇÃO 06

“Christi nomine invocato

Visto estes autos que pediram os Oradores João Frederico Hoyer e Iphigenia Boldt da Silva, elle filho de Christian Lind Hoyer e de Juliana Maria Hoyer, acatholico, natural do reino de Dinamarca, viuvo de Elisa de Aguiar e Silva Hoyer, parochiano da freguesia de N. Senhora da Graça, da cidade da Parnahyba, deste bispado e ella filha legitima de Martins Anibal Boldt e Anna Belfort Sabino Boldt, catholica, Apostólica, Romana, viúva de Antonio Joaquim Lopes da Silva, natural e parochiana da mesma freguesia da Nossa Senhora da Graça, da Parnahyba, ao Exmo e Revmo Snr Internuncio Apostólico, na corte do Rio de Janeiro, dispensa do impedimento de consangüinidade em quarto grão attingente ao terceiro em linha

obliqua, e de cultus disparitas, por ser o orador christão protestantes e a oradora catholica Romana, e sendo Nos commetida a facultade precisa para dispensar-mos nos referidos impedimentos, como se vê da autorisação apostólica a fim destes autos, attendendo as premissas allegadas, tendo sido prehenchidos os requisitos prescriptos pelo sagrado Concilio Tridentino e Constituições deste bispado, alem da multa de cento e cinquenta mil reis que deram a Nosso arbítrio para a Caixa-pia do Bispado, para que se possam receber em matrimonio; e tendo nós em consideração a difficuldade que encontram os que professam religião dissidente de contrahir matrimonio nesta Diocese, a não ser com catholicos, Apostólicos, Romanos, em virtudes das facultades que nos foram conferidas pela Santa Sé Apostólica, os dispensamos dos referidos impedimentos, e admittindo o Contrahente João Frederico Hoyer, acatholico, á receber por sua mulher a Contrahente, catholica Romana Iphigenia Boldt da Silva, cumprindo elles as condições impostas no Breve dos vinte e cinco annos – Facultates, quas gravissimis – de 24 de Fevereiro de 1874. Estando já satisfeitas as ditas condições e tendo o Contrahente assignado Termo de juramento como se vê da (ilegível) pelo qual se obriga a permithir que seus filhos e filhas sejam educados nas máximas e verdades da religião catholica, Apostólica, Romana, e de não impedir a sua consorte o livre exercício da sua religião, e esta a de permanecer firme na crença da religião que professa, e nella instruir e educar seus filhos e filhas. Paço Episcopal do Maranhão 29 de julho de 1881.

Antonio, Bispo Diocesano.

ANEXO D – Livro de Registros de Casamentos

O livro traz registros de casamentos de pessoas amaziadas ou amancebadas, já com filhos nascidos, contendo, inclusive indicações de penitências. Dentre os despachos, registraram-se termos de juramentos de casos de cultus disparitas. Há dois casos de homens brasileiros de religião protestante que casaram-se com brasileiras católicas.

TRANSCRIÇÃO 01

Damos commissão ao Rmº Conego Severino José dos Sanctos para numerar e rubricar este livro que ha de servir para o registro dos Casamentos de consciencia e cultus disparitas da Nossa Comarca: e fará no fim o termo doestilo. Paço Episcopal do Maranhão 25 de Maio de 1867. P. Maranhão.

Termo de Abertura

Este livro, que ha de servir para n'elle serem lançados os registros dos Casamentos de Consciência, e cultus disparitas, vai por mim mnumerado e rubricado com o appellido de que uso = Sanctos =; e do termo de incerramento contará o numero de folhas que contem; de que para contar, fiz este termo, eu o Conego Severino José dos Sanctos, o escrevi. Maranhão 27 de Maio de 1867. Conego Severino José dos Sanctos.

ANEXO E – Termos de juramentos de Cultus Disparitas

1. John Erskini Stevenson, natural de Londres, protestante, com Estephania Moon Wilson, natural de São Luis, católica, 6 de novembro de 1868.
2. Hanry Arrelie, natural de Glasgow, reino da Escócia, cristão protestante calvinista, com Maria José da Cunha Lisbôa, católica, 22 de dezembro de 1869 (ele assinou o termo de juramento) e 6 de janeiro de 1870 (ela assinou o mesmo termo).
3. Pedro Martinus Roedberg Hoyer, natural do Reino da Dinamarca, protestante, viúvo de Josepha Iphigenia Hoyer, com Maria Amália Gromsrrl, 9 e 11 de julho de 1871.
4. Edmundo Compton, natural da freguesia de Amport, reino da Inglaterra, protestante, solteiro, com Albertina Ribeiro, católica, natural de São Luis, 21 de maio de 1873.
5. Francisco de Paula Telles de Menezes, oficial da Armada Imperial, natural da cidade de Belém do Pará, “christão protestante de religião Lutherana reformada”, com Maria Germana de Souza,

católica, filha do falecido Desembargador Joaquim Rodrigues de Souza e de Ângela Francisca Baena de Souza, natural da cidade de Valença do Arcebispado da Bahia, 21 de julho de 1875.

6. John Arthur Sherlok, protestante, com Maria de Jesus Castello Branco, 3 de novembro de 1875.
7. Pedro Martinus Roedeberg Hoyer, natural do reino da Dinamarca, protestante, com Alzira Leonor de Moraes Rego, católica, natural de São Luis, filha do Tenente Coronel Altino Lellis de Moraes Rego e de Rosa Laura de Moraes Rego, 21 de fevereiro de 1876.
8. Emmanuel Bluhum, “christão protestante de religião Lutherana Reformada” ou “sectário da religião evangélica Lutherana”, natural de Átona Holstein, Alemanha, “estabelecido nesta cidade com casa de chapellaria”, com Lina do Valle Vidal, católica, natural de São Luis, 7 de maio de 1879.
9. Hiram Wanner Mapes Junior, solteiro, 31 anos, natural de Honesdale na Pensylvania nos Estados Unidos da América do Norte, “christão protestante da seita Methodista”, engenheiro mecânico, com Aquilina Gemina dos Reis, Católica, solteira, de 23 anos, natural de São Luis, 12 de abril de 1881.
10. Richard Pearce, “protestante da seita de Wesley”, natural de Hayles no Condado de Cornwall, Inglaterra, residente há 17 anos em São Luis, engenheiro mecânico, 42 anos, solteiro, com Maria Isabel Acyllina de Campos, católica, natural de São Luis, 25 de junho de 1881.
11. Frank Maron Ezell , natural dos Estados Unidos da América, “christão protestante de religião Lutherana reformada”, com Anna Francisca de Sousa Mascarenhas, católica, natural da Villa Viçosa do Ceará, filha legítima de João Teixeira de Mariz e de Antonia Maria do Espirito Sancto Mariz, 27 de dezembro de 1882.
12. Roberto Webster, natural de Lanas na Escócia, “christão da seita episcopaliana”, com Luzia Bastos da Silva Porto, católica, naturalde São Luis, 21 de agosto de 1884.
13. Leslie Robinson, protestante anglicano, natural do Rio Grande do Sul, com Haydea Machado Cavalcanti, católica, filha de Antonio de Britto Costa Cavalcanti e Leonillia Machado Cavalcanti, 15 de fevereiro de 1905.

Índice Remissivo

Agentes, 24, 31, 35, 60, 96, 131, 135, 143, 177, 187, 233, 237, 247, 250, 251, 265, 291, 308, 311, 313, 317, 367

Anarco-sindicalismo, 21, 141

Assembléias de Deus, 40

Barnabitas, 169

Batistas, 41

Bispado, 133, 146, 147, 150, 153, 154, 156, 167, 169, 175, 201, 211, 400

Burocracia, 148, 149, 167, 168, 185, 186, 187, 213

Calvinista, 176, 196, 206, 340, 398, 401, 403

Campo religioso, 18, 22, 23, 31, 33, 37, 38, 39, 41, 60, 72, 83, 92, 100, 110, 119, 125, 133, 142, 143, 148, 161, 167, 210, 212, 213, 214, 215, 227, 229, 235, 236, 237, 239, 249, 257, 276, 286, 291, 295, 301, 309, 312, 314, 316, 321, 324, 330, 332, 347, 356, 368, 370

Capuchinhos, 38, 61, 135, 145, 161, 162, 163, 172

Carmelitas, 145

- Casamentos, 32, 49, 132, 133, 142, 150, 152, 177, 178, 181, 182, 183, 185, 199, 201, 202, 211, 245, 369, 372, 389, 396, 400, 401
- Catolicismo, 17, 19, 23, 24, 26, 28, 31, 32, 33, 44, 45, 49, 59, 64, 79, 85, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 106, 107, 108, 109, 112, 115, 116, 119, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 156, 159, 161, 168, 169, 170, 173, 175, 176, 187, 190, 191, 211, 212, 215, 216, 220, 224, 226, 227, 229, 230, 232, 247, 252, 255, 256, 257, 258, 261, 267, 269, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 295, 296, 297, 298, 301, 306, 309, 319, 320, 321, 323, 324, 346, 350, 357, 358, 363, 365, 369, 370, 376
- Catolicização, 137, 168
- Ciência, 138, 174, 177, 231, 262, 281, 289
- Civilização, 92, 128, 138, 161, 164, 165, 217, 221, 223, 224, 228, 230, 231, 233, 244, 255, 259, 260, 266, 269, 273, 274, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 289, 290, 291, 298, 301, 302, 370
- Classe operária, 141
- Classes sociais, 136, 346
- Clero, 46, 52, 130, 134, 136, 137, 138, 142, 144, 145, 148, 153, 167, 177, 211, 226, 256, 257, 271, 276, 279, 340, 381
- Colonialismo, 136
- Concílio de Trento, 137, 180
- Conflitos, 19, 33, 41, 44, 46, 62, 71, 85, 92, 93, 95, 100, 109, 114, 117, 119, 133, 143, 148, 153, 154, 161, 167, 168, 176, 188, 191, 212, 215, 224, 227, 229, 238, 245, 258, 264, 291, 305, 309, 313, 340, 352, 359, 369
- Confrarias, 137, 139, 168, 211
- Conjuntura, 23, 25, 26, 38, 41, 62, 80, 91, 109, 112, 124, 140, 148, 150, 165, 178, 180, 183, 212, 217, 280, 281, 291, 307, 313, 347, 356, 368, 371
- Construção, 20, 32, 54, 88, 144, 168, 202, 204, 205, 211, 260, 266, 273, 279, 295, 298, 309, 310, 315, 322, 326, 328, 356, 377
- Contraentes, 178, 179, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 192, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 369
- Contra-Reforma, 100, 144, 180
- Cotidiano, 17, 25, 29, 35, 41, 60, 77, 79, 80, 96, 109, 122, 131, 138, 150, 176, 179, 213, 216, 228, 242, 245, 247, 299, 312, 317, 318, 322, 327, 361, 368, 371
- Crença, 30, 31, 33, 35, 37, 38, 81, 106, 145, 146, 179, 188, 294, 295, 309, 310, 315, 316, 317, 318, 319, 332, 351, 360, 361, 372, 400
- Cristãos Evangélicos, 41
- Cristianismo, 30, 112, 127, 136, 137, 138, 156, 174, 177, 230, 231, 233, 240, 259, 261, 267, 279, 289, 290, 297, 319, 323, 333, 339, 357, 376
- Cristianização, 142, 226, 278
- Cultura, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 49, 57, 59, 61, 64, 66, 71, 74, 90, 103, 109, 130, 138, 165, 170, 173, 177, 178, 183, 184, 211, 212, 216, 217, 221, 222, 232, 233, 235, 237, 242, 244, 258, 262, 264, 266, 267, 268, 269, 270, 273, 274, 275, 278, 279, 281, 282, 283, 285, 286, 288, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 302, 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 329, 336, 345, 348, 350, 351, 352, 360, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 378, 379, 383
- Cultus disparitas, 49, 150, 179, 185, 186, 188, 189, 191, 194, 202, 398, 400, 401
- Democracia, 175, 259, 263, 267, 387
- Devoções populares, 167, 168
- Diocese, 102, 144, 146, 147, 149, 151, 153, 155, 162, 168, 183, 191, 194, 196, 197, 198, 209
- Discurso (s), 21, 22, 25, 27, 29, 31, 39, 41, 45, 79, 91, 92, 94, 97, 100, 107, 108, 109, 117, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 134, 136, 140, 142, 173, 175, 180, 181, 212, 213, 216, 220, 221, 222, 225, 227, 228, 230, 233, 236, 239, 242, 244, 255, 274, 276, 277, 279, 282, 284, 286, 291, 292, 297, 298, 310, 312, 313, 317, 318, 320, 321, 325, 340, 341, 345, 347, 359, 365, 370, 372, 386
- Dispensa(s), 49, 126, 137, 151, 179, 181, 183, 185, 186, 189, 191, 192, 193, 194, 196, 197, 200, 201, 211, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 398, 399, 400
- Dogmático, 126, 142, 158, 226
- Doutrinário, 32, 83, 89, 90, 138, 142, 144, 177, 318, 319, 358
- Educação, 34, 54, 64, 72, 74, 99, 121, 141, 159, 160, 164, 194, 220, 223, 234, 236, 238, 243, 259, 260, 274, 275, 289, 300, 304, 355, 366, 392

- Elites, 26, 34, 44, 45, 51, 58, 127, 128, 132, 133, 140, 141, 142, 144, 145, 148, 157, 167, 183, 189, 222, 223, 224, 236, 238, 242, 261, 276, 308, 360
- Episcopais, 44, 134
- Escolas dominicais, 121, 143, 274
- Estado, 11, 21, 24, 45, 76, 82, 94, 95, 104, 118, 127, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 149, 158, 159, 160, 162, 164, 167, 171, 173, 174, 182, 183, 184, 192, 196, 197, 198, 208, 211, 219, 262, 267, 274, 281, 288, 300, 330, 359, 370, 372, 373, 380, 389, 390, 392, 393, 403
- Estratégias, 29, 90, 93, 98, 110, 111, 113, 115, 122, 131, 134, 141, 143, 151, 184, 200, 212, 224, 225, 236, 237, 266, 276, 279, 291, 312, 321, 347, 363, 366, 371
- Estrutura, 67, 91, 112, 132, 135, 140, 149, 167, 172, 186, 233, 235, 289, 291, 350, 379
- Evangélica, 17, 18, 25, 33, 61, 66, 110, 111, 112, 162, 204, 215, 216, 221, 248, 256, 259, 263, 270, 272, 273, 274, 291, 295, 296, 301, 307, 310, 311, 352, 362, 372, 388, 401, 402
- Fanatismo, 141, 257, 359
- Franciscano, 145
- Galicano, 159, 160
- Governo, 67, 135, 136, 139, 144, 145, 149, 153, 154, 155, 162, 163, 166, 168, 205, 234, 235, 253, 276, 280, 288, 365, 368
- Hegemonia, 20, 23, 46, 92, 98, 133, 141, 148, 162, 178, 220, 221, 247, 264, 276, 321
- Hereges, 100, 162, 173, 256
- Heresia, 42, 100, 157, 176, 284, 290
- Hierarquia, 28, 102, 137, 139, 145, 151, 153, 167, 168, 169, 177, 195, 198, 200, 256, 272, 282, 346
- Higienização, 139, 140
- Identidade, 44
- Igreja Anglicana, 46
- Igreja congregacionista, 43
- Igreja Evangélica Fluminense, 43
- Igreja Presbiteriana, 43
- Imigração, 42
- Índios, Índigenas, 13, 26, 38, 41, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 148, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 172, 173, 179, 211, 228, 234, 240, 369
- Inquisição, 106, 181, 182, 387
- Instituições, 20, 31, 33, 35, 37, 39, 41, 48, 68, 125, 126, 129, 130, 132, 136, 141, 142, 215, 216, 222, 232, 233, 234, 236, 237, 256, 257, 259, 265, 270, 277, 291, 296, 298, 300, 304, 306, 312, 313, 321, 334, 338, 339, 361, 367, 370
- Irmandades, 52, 133, 139, 140, 148, 145, 167, 168, 169, 211, 334
- Jansenismo, 145
- Jesuítas, 160, 179, 322, 383
- Laicização, 140, 190, 341
- Lazaristas, 134, 135, 155
- Liberal(is), 26, 27, 44, 45, 95, 99, 112, 141, 142, 143, 159, 160, 175, 217, 262, 263, 266, 353, 355, 359, 370
- Liberalismo, 21, 27, 112, 128, 140, 156, 159, 160, 173, 174, 216, 224, 232, 260, 262, 263, 267, 286, 370
- Liberdade, 42, 45, 96, 98, 99, 109, 141, 159, 160, 173, 193, 194, 245, 262, 281, 359, 360, 390, 392
- Luterano, 42, 115, 203, 204, 290, 319
- Maçonaria, 21, 62, 93, 94, 128, 140, 148, 153, 156, 252, 276, 303, 355, 379
- Maristas, 169
- Mentalidade, 41, 58, 77, 130, 132, 135, 146, 174, 187, 213, 235, 253, 273, 308, 369
- Mercedários, 154, 167, 169
- Mercenários, 42, 145
- Metodista(s), 43, 205

- Missionários, 21, 24, 27, 41, 43, 44, 46, 50, 57, 58, 60, 62, 64, 66-70, 72, 73, 75, 87, 88, 101, 121, 122, 137, 142, 172, 213, 225, 230, 237, 296, 297, 308, 321-325, 345, 346, 350, 351, 352, 355, 363, 369, 370
- Modernidade, 20, 21, 27, 44, 118, 126, 127, 129, 131, 132, 137, 174, 175, 211, 214, 216, 217, 224, 243, 255, 262, 278, 282, 285, 288, 289, 290, 291, 301, 338
- Modernização, 18, 28, 32, 132, 190, 214, 217, 223, 278, 289, 301, 306, 367
- Operariado, 141
- Ordens femininas, 169
- Ordens religiosas, 130, 141, 148, 168, 276
- Ordens Terceiras, 169
- Padroado, 134, 148, 197
- Pentecostais, 28, 39, 65, 76, 78, 79, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 119, 120, 121, 143, 233, 306, 308, 348, 351, 352, 370, 372
- Pentecostalismo, 22, 23, 26, 28, 29, 31, 38, 39, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 90, 128, 143, 215, 295, 297, 299, 300, 304, 305, 306, 307, 308, 311, 312, 314, 368, 377, 386
- Positivismo, 21, 27, 140, 245, 252, 262, 359, 360
- Positivistas, 142, 284, 354, 360
- Presbiterianismo, 25, 40, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 61, 62, 64, 97, 191, 268, 270, 271, 302, 303, 349, 351, 352, 353, 356, 358, 370
- Presbiteriano(s), 50, 51, 53, 54, 56, 58, 59, 61, 63, 67, 82, 83, 91, 104, 110, 113, 116, 117, 119, 122, 142, 162, 191, 218, 224, 226, 232, 233, 251, 266, 269, 273, 302, 307, 331, 352, 356, 385
- Processo civilizador, 18, 138, 313
- Progresso, 126, 128, 164, 217, 218, 220, 241, 355
- Proselitismo, 44, 51, 64, 65, 70, 72, 78, 79, 83, 85, 103, 106, 132, 143, 216, 241, 250, 258, 263, 297, 301, 321, 353, 359, 370
- Protestantismo, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 44, 45, 58, 59, 60, 62, 66, 67, 70, 71, 75, 83, 85, 90, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 142, 143, 156, 157, 163, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 182, 188, 190, 202, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 242, 244, 247, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 275, 276, 279, 281, 282, 285, 286, 287, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 329, 330, 332, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 347, 348, 350, 351, 352, 353, 357, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 376, 377, 378, 379, 383, 386, 387
- Racionalidade, 21, 27, 29, 109, 118, 126, 130, 140, 141, 146, 149, 185, 198, 211, 213, 224, 278, 283, 285, 292, 301, 352, 358, 365
- Redentoristas, 177
- Reforma, 100, 144, 155, 157, 227, 234, 237, 262, 263, 274, 278, 281, 290, 299, 301, 303, 312, 319, 323, 370, 375, 382, 384
- Regalista, 135
- Religiosidade, 17, 19, 21, 22, 28, 31, 37, 41, 75, 76, 79, 80, 109, 130, 140, 141, 143, 145, 146, 153, 170, 211, 212, 237, 276, 283, 290, 292, 303, 305, 308, 315, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 329, 337, 342, 348, 350, 353, 358, 359, 361, 363, 367, 369, 371, 372
- Representação, 25, 30, 31, 38, 46, 99, 124, 126, 128, 135, 202, 224, 225, 261, 271, 274, 294, 295, 298, 313, 321, 326, 327, 332, 336, 337, 340, 341, 343, 347, 363, 371, 383
- República, 1, 2, 3, 11, 15, 18, 19, 20, 23, 33, 38, 39, 95, 122, 134, 139, 140, 141, 167, 171, 173, 182, 185, 211, 212, 218, 221, 222, 235, 238, 247, 248, 276, 280, 297, 307, 314, 330, 351, 352, 355, 359, 361, 362, 363, 368, 371, 372, 373, 374, 382, 386
- Revoltas, 75, 141, 163, 361
- Romanização, 32, 133, 134, 136, 137, 138, 146, 147, 148, 149, 152, 162, 167, 168, 177, 211, 276
- Sacramental, 139, 181, 290

Sagrado, 19, 31, 37, 57, 79, 80, 88, 103, 115, 126, 147, 169, 170, 213, 214, 215, 230, 231, 259, 273, 288, 291, 292, 293, 294, 311, 313, 316, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 329, 338, 342, 347, 357, 358, 360, 365, 368, 377, 382, 386, 400

Salvação, 83, 90, 99, 108, 146, 170, 177, 273, 275, 284, 293, 318, 319, 327, 338, 376

Secularização, 95, 126, 148, 159, 167, 212, 287, 288, 299, 306, 321, 330, 341

Seitas, 98, 101, 106, 133, 134, 162, 173, 174, 175, 177, 218, 219, 278, 284, 291

Seminários, 134, 135, 137, 145, 148, 153, 154, 156

Socialistas, 175

Sociedade civil, 24, 135, 137, 240

Sociedade política, 24, 137, 347

Sociedades Bíblicas Unidas, 43

Teologia, 11, 34, 154, 157, 158, 238

Tolerância, 187

Ultramontano, 86, 94, 134, 160, 276, 386

Urbanização, 168, 178, 187, 214, 249, 296, 298, 306, 371

Violência, 17, 39, 100, 101, 163, 338

Visita, 81, 151, 152, 365