

ESDRAS CORDEIRO CHAVANTE

**A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE
EM TAVARES BASTOS E ROBERT KALLEY (1855-1876)**

ASSIS

2019

ESDRAS CORDEIRO CHAVANTE

**A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE
EM TAVARES BASTOS E ROBERT KALLEY (1855-1876)**

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

Orientador(a): Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

Bolsista: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

ASSIS

2019

C512c Chavante, Esdras
A Construção da Modernidade em Tavares Bastos e Robert Kalley (1855-1876) / Esdras Chavante. -- Assis, 2019
221 f. : il., tabs., fotos

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Assis
Orientador: Ivan Esperança Rocha

1. Modernidade. 2. Progresso. 3. Protestantismo. 4. Aureliano Cândido Tavares Bastos. 5. Robert Reid Kalley.
I. Título.

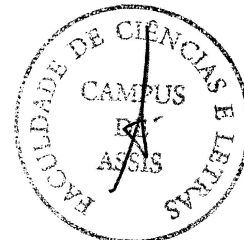
Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Assis. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE EM TAVARES BASTOS E ROBERT KALLEY
(1855-1876)

AUTOR: ESDRAS CORDEIRO CHAVANTE
ORIENTADOR: IVAN ESPERANÇA ROCHA



Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em HISTÓRIA, área: História e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. IVAN ESPERANÇA ROCHA
Departamento de História / UNESP/Assis

Profa. Dra. ANDRÉA LUCIA DORINI DE OLIVEIRA CARVALHO ROSSI
Departamento de História / UNESP/Assis

Prof. Dr. JOSÉ CARLOS BARREIRO
Departamento de História / UNESP/Assis

Prof. Dr. ITALO DOMINGOS SANTIROCCHI
UFMA / São Luís

Prof. Dr. MAURÍCIO DE AQUINO
UENP / Jacarezinho

Assis, 11 de fevereiro de 2019

AGRADECIMENTOS

À minha Inês:

“Nem muitas águas conseguem apagar o amor...” Cântico dos Cânticos 8:7.

Aos queridos Esdras e Charlene, Eduardo e Cláudia e Amanda e Alysson:

“Os filhos são herança do Senhor, uma recompensa que ele dá.” Salmos 127:3

Aos preciosos e amados João Victor e Bernardo:

“a sua fidelidade permanece por todas as gerações.” Salmos 100:5

Obrigado, meu Deus, pela oportunidade de participar e chegar ao fim de tão significativo processo de construção e aprimoramento pessoal.

Aos meus pais, Domício Cordeiro Chavante e Joana Darc da Silva Chavante, por me ensinarem a amar a Deus e às letras.

Impossível expressar a gratidão ao professor Dr. Ivan Esperança Rocha, que aceitou, pela segunda vez, o desafio me orientar nos escorregadios caminhos da pesquisa, depositando sua inestimável confiança em mim. Sua tranquilidade e equilíbrio me fortaleceram neste último ano. Sou grato por todo apoio e incentivo.

Reverencio os professores e as professoras do Departamento de História por compartilharem suas experiências e conhecimentos, através dos quais, pude ampliar a visão e a percepção sobre a História e descobrir o prazer da construção do conhecimento histórico.

Sou grato aos professores Dr. José Carlos Barreiro e Dr. Ítalo Domingos Santirocchi. Seus comentários e observações no Exame de Qualificação enriqueceram esta pesquisa. Indo além, me honram com a participação na banca de defesa desta tese.

Estendo meus agradecimentos à professora Dr^a Andrea Lucia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, e aos professores Dr. Lyndon de Araújo Santos, Dr. Maurício de Aquino, Dr. Ricardo Gião Bortolotti, e Dr. Sergio Prates Lima, também integrantes da Comissão Examinadora deste trabalho.

Aos funcionários do Departamento de História e da secretaria da Pós-Graduação pelo apoio e suporte à pesquisa e nos trâmites documentais.

Nesta jornada, pude compartilhar descobertas e muitas dúvidas com companheiros que se fizeram amigos: *Ninguém solta a mão de ninguém!*

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ah! Não valia à pena termos feito tantas revoluções para chegarmos a este progresso!

Aureliano Cândido Tavares Bastos

[...] não sou, nem nunca fui missionário, de qualquer indivíduo ou associação de indivíduos, de qualquer nação.

Robert Reid Kalley

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. **A Construção da Modernidade em Tavares Bastos e Robert Kalley (1855-1876)**. 2019. 200 f. Tese (Doutorado em História). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2019.

RESUMO

Este trabalho apresenta os resultados da pesquisa que analisou a emergência do discurso de modernização do país, no século XIX, tendo o período de 1855-1876 como recorte temporal. Pretende-se conhecer e compreender as razões e motivações da imbricação e possíveis articulações entre as concepções de progresso de Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875) e seu projeto de modernidade e o tipo de protestantismo, em processo de inserção, representado por Robert Reid Kalley (1809-1888). O pensamento de Tavares Bastos foi investigado a partir de sua produção bibliográfica e sua biografia, cotejadas por outras obras a seu respeito. A atuação de Kalley durante sua permanência no Brasil, foi compulsada através de pesquisa, sistematização e análise dos dados obtidos nos periódicos em circulação no período, disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira, da Biblioteca Nacional. Em paralelo, a bibliografia disponível foi utilizada para sanar dúvidas e preencher lacunas identificadas após a compilação dos dados. Como aporte teórico, recorremos ao instrumental interpretativo da noção de campo, segundo Pierre Bourdieu e ao par conceitual espaço de experiência e horizonte de expectativa, desenvolvidos por Reinhart Koselleck. O objetivo final é demonstrar o alinhamento do protestantismo com o discurso de progresso no recorte espaciotemporal da pesquisa, dando visibilidade às suas ações modernizadoras.

Palavras-chave: Modernidade. Progresso. Protestantismo. Aureliano Cândido Tavares Bastos. Robert Reid Kalley.

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. **The Construction of Modernity in Tavares Bastos and Robert Kalley (1855-1876)**. 2019. 187 p. Thesis (Doctorate in History). São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2019.

ABSTRACT

This work presents the results of the research that analyzed the emergence of the discourse of modernization of the country in the nineteenth century, with the period 1855-1876 as a temporal cut. It is intended to know and understand the reasons and motivations of the imbrication and possible articulations between the conceptions of progress of Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875) and his project of modernity and the type of Protestantism, in process of insertion, represented by Robert Reid Kalley (1809-1888). The thought of Tavares Bastos was investigated from his bibliographical production and his biography, compared to other works related to him. Kalley's performance during his stay in Brazil was verified through research, systematization and analysis of the data obtained in periodicals in circulation during the period, available on the Brazilian Digital Library of the National Library. In parallel, the available bibliography was used to solve doubts and fill in identified gaps after data compilation. As a theoretical contribution, we resort to the instrumental interpretive of the notion of field, according to Pierre Bourdieu and to the conceptual pair space of experience and horizon of expectation, developed by Reinhart Koselleck. The ultimate goal is to demonstrate the alignment of Protestantism with the discourse of progress in the spatiotemporal cut of research, giving visibility to its modernizing actions.

Keywords: Modernity. Progress. Protestantism. Aureliano Cândido Tavares Bastos. Robert Reid Kalley.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagens

Figura 01 – Imagem de Tavares Bastos, publicada em “O Mequetrefe”.....	98
Figura 02 - Imagem de Tavares Bastos, publicada em “O Mosquito”.....	99
Figura 03 – Recorte de O Apóstolo comentando a morte de Tavares Bastos	100
Figura 04 – Robert Reid Kalley	153
Figura 05 – Sarah Poulton Kalley	153

Tabela

Tabela 01 – Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, no período de 1845 a 1886, ordenadas por periódico e ano.	170
--	-----

Gráficos

Gráfico 01 – Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, por periódico.....	171
Gráfico 02 - Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, por ano	172

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 Modernidade e Progresso nos Limites dessa Pesquisa	21
1.1 Em Busca de um Conceito de Modernidade	21
1.2 Progresso: “do que, para que, em relação a que”	28
2 O Que Há de Novo?	39
2.1 “Começava uma Nova Era”: A Degradação da Condição Colonial	40
2.2 A Descolonização	46
2.3 Entre as Regências: o Primeiro Reinado	53
2.4 A Consolidação e a Transição para o Fim: O Segundo Reinado	64
3 A Concepção de Progresso de Tavares Bastos.....	74
3.1 Resumo Biográfico.....	76
3.2 O Apóstolo do Progresso	101
3.3 As Múltiplas Faces do Progresso no Pensamento de Tavares Bastos.....	108
3.4 Progresso Material: Descentralização Política e Administrativa.....	111
3.5 Progresso Moral: Instrução Pública, Emancipação e Imigração.....	119
4 Protestantismo e Progresso.....	135
4.1 Inserção Protestante: Condições e Possibilidades.....	135
4.2 O Trabalho Pioneiro do Casal Kalley.....	141
4.3 Registros da Atuação de Kalley nos Periódicos Nacionais.....	168
CONCLUSÃO	194
REFERÊNCIAS	210

INTRODUÇÃO

A ideia de modernidade ganha relevo na sociedade brasileira a partir do século XIX, entendida como algo a ser alcançado, conquistado, com o objetivo de superar as defasagens morais, técnicas, culturais, política, religiosas e outras, vivenciadas até então. A mais imediata associação que se fazia era com o progresso.

Ao proporcionar a ideia de progresso, a modernidade promoveu o reconhecimento de alguma forma de descompasso, retardamento e mesmo atraso entre as sociedades. Somente por meio do progresso, em seus diversos aspectos, se poderia chegar ao estágio civilizacional das grandes nações europeias. O progresso abre as portas para o futuro.

Neste contexto, Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875) publicou *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro* (1861). O texto é um misto de diagnóstico/prognóstico; breve estudo sobre a situação nacional de então e seu potencial e possibilidades de “vir a ser” uma nação moderna.

Nele, o autor identifica “Os Males do Presente” e as mazelas nacionais com o colonizador português, uma vez que “recebíamos o ar vivificante da Europa através do Portugal empestado”. A observação da realidade termina com o desafio de enfrentar a situação e promover as transformações necessárias para o estabelecimento da modernidade, pela via do progresso. Feito o diagnóstico, surgem as “Esperanças do Futuro” na forma de um plano de trabalho que levará à superação daqueles “males”, despertando a crença nas mudanças, no progresso, olhando o futuro com mais esperança (TAVARES BASTOS, 1976c: 29-48).

As posições políticas e econômicas de Tavares Bastos denunciam as fontes essencialmente modernas de seu pensamento, repercutindo ideais da Revolução Francesa e da Independência norte-americana, e sua profunda admiração pela nação e instituições inglesas. Seu discurso expressa bem sua opção política e religiosa, alinhadas aos princípios da fé católica que, entretanto, se coadunavam com os ideais marcadamente liberais e comprometidos em promover a assimilação do “espírito do século”.

O liberalismo político de Tavares Bastos não possuía espírito revolucionário, mas reformista, propugnando pela descentralização do Estado e valorização das províncias, reformulação do sistema eleitoral e ampliação do número de votantes, renovação da representação política pela via eleitoral e fim dos cargos vitalícios. Via na monarquia constitucional o regime mais adequado ao Brasil. Sua visão econômica foi sempre livre-cambista, defendendo a inserção do país na economia mundial e a abertura do mercado nacional.

Vieira (1980) atribuiu-lhe o título de “O Apóstolo do Progresso”. É ao redor desse mote que se agregaram outros interesses como a liberdade religiosa, o abolicionismo, a descentralização política do Estado, a reforma do arcabouço legal. O estímulo à imigração foi defendido por seu potencial progressista, na expectativa de que alavancasse a produção nacional e promovesse o melhoramento técnico de nossa mão de obra. Percebe-se, nele, acentuado pragmatismo, envolvendo-se apenas com aquelas questões que, em função de sua utilidade, relacionavam-se com sua concepção de progresso.

A religião ou temas religiosos aparecem articulados às diversas esferas da realidade social. Há nele um senso de missão e de urgência, um entusiasmo quase apostólico. São frequentes as expressões e palavras com apelo religioso, de conotação teológica e referências a personagens bíblicos e da história do cristianismo.

Nutria interesse pela ética e visão de mundo protestante. Não pela fé reformada. Admirava-se com o progresso e desenvolvimento das “nações protestantes”. Por sua atuação a favor da liberdade religiosa e outros direitos dos acatólicos Tavares Bastos aproximou-se dos protestantes aos quais serviu e apoiou em diversas situações. Sua aproximação com os protestantes fez com que suspeitassem de sua conversão, o que negou veementemente: “Quem isto escreve não é um protestante” (TAVARES BASTOS, 1875: 56). Foi “acusado” de protestante por suas opiniões progressistas e modernizantes, expondo a íntima imbricação entre as questões de fé e o pensamento político e social do período.

Enquanto Tavares Bastos iniciava seus estudos jurídicos em Olinda, chegou ao Brasil o casal Robert Reid Kalley e Sara Poulton Kalley, responsável pela implantação da primeira igreja protestante com atividades em português. Após circularem pelo Rio de Janeiro, instalaram-se em Petrópolis, na vizinhança da

residência do Imperador D. Pedro II. No mesmo ano de 1855, em 19 de agosto, iniciaram uma Escola Dominical. A organização da Igreja Evangélica, posteriormente denominada Igreja Fluminense, ocorreu em onze de julho de 1858, constituída de britânicos, portugueses e um brasileiro, Pedro Nolasco de Andrade, batizado no dia da organização da Igreja.

Robert Kalley lançou-se à publicação de artigos e obras traduzidas, venda e distribuição de bíblias, livros e folhetos nas casas, lojas e oficinas, além das atividades nos lares, com ênfase especial no socorro e atendimento aos enfermos. Seu trabalho teve início com os estrangeiros residentes em Petrópolis.

Seu proselitismo e a conversão de senhoras da nobreza (LÉONARD, 1981: 51), gerou sérios problemas para Kalley, que passou a ser perseguido abertamente. Na primeira dificuldade, em maio de 1859, foi proibido de exercer sua profissão, o que o obrigou a fazer exames de convalidação de seus diplomas.

Na segunda investida, iniciada em julho do mesmo ano, sob a alegação que a tolerância religiosa garantida pela Constituição Brasileira não era tão plena que admitisse a propaganda de doutrinas contrárias à religião do Estado, foi sugerido sua saída de Petrópolis ou a interrupção de suas atividades religiosas, além de solicitar esclarecimentos sobre a veracidade de sua expulsão das Ilhas da Trindade e Madeira.

Em sua defesa Kalley elaborou onze questões relativas à liberdade religiosa permitida no país, relacionando-as com suas atividades, e encaminhou a três conceituados juristas do Império, cujos pareceres, totalmente favoráveis, foram enviados às autoridades, juntamente com a descrição do culto que realizava. O Governo, por sua vez, concordando ou não com os pareceres dos três juristas, não levou adiante a querela, eximindo qualquer dos participantes, autóctones ou não, de culpa por partilhar desses cultos domésticos ou até mesmo de praticá-los em suas casas.

Este é considerado por muitos o precedente jurídico que possibilitou e consolidou a implantação das atividades protestantes e sua atividade proselitista voltada aos brasileiros. No desfecho desta crise, estando já estabelecida a Igreja Fluminense, começaram a chegar os pioneiros das demais igrejas e denominações evangélicas (ROCHA, 1941: 100-101).

No mesmo período, acentua-se a ação de oposição ao modelo de modernidade entendido como contrário ao projeto católico, que delineou o pontificado de Gregório XVI (1831-1846), crítico das “liberdades modernas” - liberdade de consciência, a liberdade de imprensa e o liberalismo político e econômico -, condenando os esforços e tentativas do catolicismo liberal para conciliar o catolicismo “às exigências e os ideais da civilização do século”. Reafirmou a doutrina sobre as relações da Igreja Católica com o Estado que reserva aos príncipes o dever primordial de defender a religião romana. Posicionamento mantido e ampliado durante a longa permanência de Pio IX (1846-1878) à frente da Sé romana, incentivando os bispos a “defender, e sustentar” de forma “corajosa e constante, e prudentemente, a causa da Igreja Católica e sua doutrina, direitos, e liberdades”, ideais opostos à modernidade defendida pelos liberais (VIEIRA, 2007:121).

Tal conjunto de medidas visava combater “tantos males deploráveis, tão detestáveis opiniões, tantos erros e tantos princípios absolutamente opostos à religião católica e à sua doutrina” representadas pela liberdade de consciência e de pensamento, a confiança no homem e, em sua razão, a crença de que todo o poder emana do povo e outros que constituem os pilares em que se assenta a laicização da vida, ideal insubstituível do pensamento liberal dos séculos XVIII e XIX (BARROS, 2004: 378-379).

No Brasil, as ideias e posicionamentos ultramontanos fizeram eco ainda no primeiro reinado e desenvolveram-se na medida em que uma nova geração de clérigos começa a constituir-se, no lento processo de renovação da hierarquia católica nacional, que desponta a partir da década de 1840 e logo se fez sentir na configuração de um episcopado mais afinado com as diretrizes de Pio IX, que cultivava a estreita obediência e a fidelidade à ortodoxia católica romana. Dois personagens logo se destacariam: os bispos Antônio Gonçalves de Oliveira (Vital) e Antônio de Macedo Costa, protagonistas da Questão dos Bispos (1872-1875) (VIEIRA, 2007:115-116).

Se em sua atuação política Tavares Bastos exerceu o “apostolado do progresso”, no campo religioso em (re)configuração, Kalley foi o “apóstolo” da fé

protestante no Brasil, pioneiro na implantação de uma estrutura social/religiosa não católica entre nós.

Em seus campos de atuação, utilizaram artigos em jornais para defenderem suas ideias e confrontarem seus opositores, sendo identificadas articulações temáticas como a questão da liberdade religiosa, da imigração e o desenvolvimento / progresso nacional.

Ainda que contemporâneos (Kalley permaneceu no Brasil até 1876, ano do sepultamento de Tavares Bastos), reconhecidos propagadores e defensores do discurso de modernidade que naquele momento se construía entre nós, e contassem com amigos e opositores comuns, não se pode afirmar que Tavares Bastos e Kalley tenham desenvolvido um relacionamento pessoal, exceto uma referência do deputado ao pastor, apesar das inúmeras evidências do contato e troca de influências em suas redes de sociabilidades. Na falta de melhores elementos que comprovem o contato pessoal direto, resta-nos, então, o discurso modernizante como elemento de ligação.

Cada qual em sua seara: Tavares Bastos no campo político, em sua defesa e propagação dos ideais do progresso nacional; Kalley no campo religioso em construção, em meio às disputas que marcaram a inserção do protestantismo e sua busca por espaço, reconhecimento e legitimação, com forte atuação social; ambos imbuídos do propósito de ver instaurado no Império brasileiro os pressupostos da era moderna, pelo viés da articulação entre protestantismo e o progresso.

O aspecto religioso teve peso preponderante nos debates sobre os projetos de modernização no país, na maioria das vezes de forma enviesada ou indireta. O progresso era desejado e estimulado. A chegada de técnicos e seus instrumentos, equipamentos e máquinas era celebrada e cercada de solenidades e formalidades, pois representavam a superação do atraso e a chegada e/ou ampliação da civilização. A desconfiança, contudo, persistia, em relação aos aspectos culturais, estes menos visíveis e controláveis que as *ingresias*. Dentre eles, os aspectos religiosos de orientação protestante, tidas como ameaças à religião oficial.

Considerações Metodológicas

Não há como cobrir os objetivos desta pesquisa utilizando apenas uma determinada linha teórica e metodológica. Dada a complexidade dos aspectos a serem observados e analisados, e as formas de encaminhar tais procedimentos, nos serviremos de fundamentações conceituais e alternativas metodológicas diferentes em certos momentos da pesquisa.

Recorremos ao instrumental analítico associado à noção de campo a fim de identificar os agentes envolvidos nas relações, dos lugares de produção e das influências externas e internas que perpassam as articulações entre o espaço do político, já bem consolidado, e o campo religioso, em processo de (re)configuração no século XIX, este caracterizado pelo espectro cristão católico romano como sua representação mais completa, mas comportando representações de matriz africana, indígenas, cristãs protestantes e outras que vão se inserindo, iniciando a disputa pelo monopólio da produção, reprodução e circulação dos bens simbólicos do tipo religioso, convivendo com a autonomia apenas relativa em relação às regras de outra ordem – a política.

Ainda que sejam campos que guardam especificidades, religião e política estavam intimamente relacionadas sob o regime regalista que vigia, configurando um quadro de intensa interdependência e tensão, tendo em mente que “o limite de um campo é o limite dos seus efeitos ou, em outro sentido, um agente ou uma instituição faz parte de um campo na medida em que nele sofre efeitos ou que nele os produz.” (BOURDIEU, 2010: 31).

Com esta compreensão, analisaremos as atuações de Tavares Bastos e Roberto Reid Kalley, em separado, campos político e religioso, e nas articulações e imbricações das questões trabalhadas por eles em suas tentativas de influir na construção de uma sociedade que se desejava moderna.

Considerando que as formas utilizadas por ambos para exprimir e defender suas ideias foram predominantemente a produção escrita, recorreremos aos escritos de Tavares Bastos, livros essencialmente, para extrair seu pensamento, particularmente em *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*, texto que,

apesar de ser seu primeiro escrito, apresenta de forma concisa seus ideais. O texto será analisado sob a ótica do par diagnóstico/prognóstico em relação ao estágio de progresso da sociedade brasileira, propondo meios de distanciamento entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativas, categorias elaboradas e apresentadas por Reinhart Koselleck em *Futuro Passado: Contribuições à semântica dos tempos históricos* (2006). Também nos servimos da vasta bibliografia sobre o alagoano em tela.

Tratamento diverso foi dado à Kalley, abordado inicialmente por artigos e traduções de livros na imprensa, cartas e documentos eclesiásticos. Neste caso, buscamos localizar em periódicos, limitados por nosso recorte temporal, sua produção e aqueles que o citaram ou fizeram referência à sua atuação. O levantamento foi realizado nos periódicos disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional (HDB-BN), através dos mecanismos de busca ofertados. Há significativo material bibliográfico sobre o casal Kalley disponível. Contudo, optamos por ter contato com seu pensamento inicialmente por aquilo que ele e sobre ele se produziu, nos periódicos da época, para, então, complementar a leitura com seus comentadores e biógrafos. A principal fonte bibliográfica sobre os Kalley é reconhecidamente os quatro volumes de “Lembranças do Passado”, escritas por João Gomes da Rocha, filho adotivo do casal.

A referida busca em periódicos e seu uso na elaboração desta tese exigiu que transitássemos por um *métier* até então desconhecido, em especial quanto às metodologias, abordagens e utilização de fontes impressas. Mesmo reconhecendo que as leituras realizadas foram totalmente direcionadas a sanar as limitações metodológicas identificadas no decorrer da pesquisa, um novo e amplo universo de possibilidades de pesquisa se abriu.

Foram identificadas e analisadas centenas de referências à Kalley em vinte e três periódicos diferentes e quatro outras fontes impressas – almanaques, anais da Assembleia Legislativa da província do Rio de Janeiro, relatório do Império - distribuídos nas regiões do país, a começar de cerca de pouco mais de dez anos antes de sua chegada ao Brasil estendendo-se até o início do século XX.

Na medida em que o campo historiográfico superou as concepções positivistas ou historicistas em relação às fontes, caíram, também, restrições ao uso

de periódicos, segundo as quais “em vez de permitirem captar o ocorrido, dele forneciam imagens parciais, distorcidas e subjetivas (LUCA, 2014: 112). A postura que entendia a imprensa “como mero ‘veículo’ de ideias e de forças sociais e como ‘falsificadora da verdade’, cedeu à transformação historiográfica, em que a renovação das abordagens políticas e culturais “redimensionou a importância da imprensa, que passou a ser considerada fonte documental... e também agente histórico que intervém nos processos e episódios, em vez de servir-lhes como simples ‘reflexo’” (MOREL, 2003: 8,9). Assim, segundo Tania Regina de Luca, “ao lado da História da imprensa e por meio da imprensa, o próprio jornal tornou-se o objeto da pesquisa histórica.” (LUCA, 2014: 118).

Os mesmos cuidados e etapas de crítica às fontes devem ser aplicados aos periódicos, e, em alguns casos, a observação dos seus aspectos específicos. Como Luca destaca, “é importante estar alerta para os aspectos que envolvem a materialidade dos impressos e seus suportes” e “as condições técnicas de produção vigentes e a averiguação, dentre tudo que se dispunha, do que foi escolhido e por quê.”, inclusive “as funções sociais desses impressos.” (LUCA, 2014: 132). A materialidade dos impressos analisados não foi alvo de nossas observações.

Salta aos olhos um *modus operandi* coletivo e certas intencionalidades nos periódicos estudados. Marco Morel afirma que os jornais do período eram mais doutrinários que informativos, com explícita vinculação à lideranças e facções políticas (2003: 46). Tania Regina de Luca tem o mesmo pensamento sobre a questão, destacando a intenção de intervir no espaço público (MOREL, 2003: 46; LUCA, 2014: 133). Aquele autor nos alerta que o rótulo de “elitista” para a imprensa em expansão no XIX deve ser usada com cautela, em razão dos resultados de estudos recentes sobre a recepção e circulação dos periódicos, hábitos de leitura e os condicionamentos relacionados ao contingente de leitores, mesmo considerando a característica escravista do Brasil (MOREL, 2003: 45-46).

O cruzamento entre o surgimento e desenvolvimento da imprensa no Brasil e o discurso da modernidade, quer sob a ótica da civilização, quer como fator de progresso, é rico em possibilidades. Para os fins desta pesquisa, queremos, por meio dos periódicos, identificar e esboçar o pensamento de Robert Reid Kalley em suas muitas frentes de atuação, no intuito de apreender possíveis imbricações entre

sua teologia, sua visão de mundo e seu pensamento social e pressupostos da modernidade, articulando tais elementos ao ideal de progresso de Aureliano Cândido Tavares Bastos, tomando por base o livro *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*.

Nesta pesquisa, salvo observação específica, não utilizamos a palavra “modernidade” como referência ao período histórico compreendido entre a Idade Média e a Contemporânea. A entendemos como “conceito de época”, expressão que “qualifica o tempo como novo” a partir do “contraste com o tempo anterior, o tempo ‘velho’”, sem “designar um período de tempo fixo”, enfim, como o processo complexo e multifacetado (KOSELLECK, 2006: 269-270). Aplicado à realidade brasileira, alcançar a modernidade era aproximar o país das experiências política, econômica e social das nações desenvolvidas da Europa. Processo que foi experimentado e vivenciado de forma lacunar e contraditória no oitocentos brasileiro. Na análise e interpretação das transformações ocorridas no século XIX, nos apoiamos no par conceitual “espaço de experiência”¹ e “horizonte de expectativa”².

O Escopo da Pesquisa.

A experiência colonial despertou em seguimentos da sociedade formas de expectativa em relação ao futuro. Até a chegada da família real portuguesa ao Brasil em 1808, o hiato entre experiência e expectativa era mínimo, ainda que aspirações modernizantes e de libertação das amarras que impediam o progresso do país pudessem ser identificadas.

O conjunto de acontecimentos iniciados com o Período Joanino e que se estenderam até a Maioridade, produziu o rompimento com a continuidade da experiência política e social, possibilitando mudança de atitudes, despertando novas

1 Espaço da Experiência - Koselleck defende que a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento... Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias (2006: 309).

2 Horizonte de Expectativa - Algo semelhante se pode dizer da expectativa: também ela é ao mesmo tempo ligada à pessoa e ao interpessoal, também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem. (KOSELLECK, 2006: 310).

expectativas em relação ao futuro nacional. Muitos foram os aspectos do cotidiano que sofreram alterações bruscas com as novas experiências. Contudo, não seria reducionista, afirmar que as principais transformações foram de ordem política e estatal. Não ocorreram profundas alterações em termos de modernização das relações sociais, das condições de trabalho, dos direitos civis e da cidadania. Mesmo assim, “sobretudo lá onde em uma geração o espaço de experiência foi como que dinamitado, todas as expectativas tinham que se tornar inseguras e novas precisavam ser criadas” (KOSELLECK, 2006: 315).

Ainda que passado e futuro jamais possam coincidir, nem a expectativa derive totalmente da experiência, o novo estabeleceu-se na história brasileira com os acontecimentos de 1808, superando a constante presença do passado em nossa experiência, instaurando a possibilidade de um futuro completamente novo, em forma de prognósticos e expectativas, pois “o que estende o horizonte de expectativa é o espaço de experiência aberto para o futuro” (KOSELLECK, 2006: 313).

É a partir do Segundo Reinado que se veem mais claramente as transformações relacionadas ao progresso e ao moderno alcançando o cotidiano, tempo, também, em que se aprofundam os debates sobre os temas de ordem civil e social, para além do político. Condição que ampliou o intervalo entre o espaço da experiência e o horizonte de expectativa, percepção que caracteriza o tempo moderno, pois só se “pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então” (KOSELLECK, 2006: 314).

Cabe reconhecer que a “transição” para a modernidade não ocorreu de forma homogênea no Império, nem se estendeu a todas as camadas sociais ou campos igualmente, sendo observadas clivagens considerando as características geográficas, sociais, culturais e econômicas vigentes, obrigando-nos a delimitar, exceto quando explicitado, nosso espaço de observação à província do Rio de Janeiro e, mais especificamente, a Corte.

Pode-se dizer que as estruturas sociais de longa duração – monarquia, escravidão e religião oficial – que tinham caráter formativo no espaço de experiência brasileiro até então, e, em grande medida, balizavam o horizonte de expectativa

nacional, lograram sua permanência, em meio a consistentes ataques durante todo o Segundo Reinado, ao fim do qual, foram superadas.

Especificamente no campo religioso, o projeto vigente era preservar a convergência entre passado e futuro, experiência e expectativa, mantendo o catolicismo como guia e elemento constitutivo da nacionalidade. Contrariando as expectativas, ocorreu a inserção protestante, associado ao “novo” e ao progresso que se insinua, levantando a bandeira do reconhecimento das liberdades individuais, entre elas a de consciência, de crença e organização religiosa, fora do âmbito católico romano. A segunda metade do século XIX viu acentuarem-se os debates sobre a liberdade religiosa, muito em função da presença protestante e suas articulações com os ideais liberais, ambos entendidos como agentes e propagadores de um modelo de modernidade que ia de encontro ao projeto da igreja do Estado.

Objetivamente, este trabalho pretende demonstrar que o protestantismo representado por Robert Reid Kalley, trouxe significativas contribuições ao desejo/projeto de integrar o Brasil à modernidade, ao propor e promover reflexões e debates sobre as liberdades individuais e seus desdobramentos, patrocinar a reinterpretação da legislação sobre liberdade religiosa, desenvolver ações de superação de restrições sociais em função da crença religiosa. Neste empreendimento, articulou-se às concepções de progresso de Tavares Bastos, que refletem bandeiras liberais e maçônicas.

Com o propósito de atingir o objetivo acima, este trabalho está organizado em quatro capítulos. No Primeiro deles, discuto os dois conceitos que perpassam toda a pesquisa: modernidade e progresso, apresentando aspectos relacionados às possíveis formas de entendimento dos mesmos, e a definição do sentido com que serão operacionalizados em nossa pesquisa.

O segundo capítulo investiga a emergência do discurso de modernidade, do período imediatamente anterior à chegada da família real portuguesa ao Brasil, incluindo as governações Joanina e Regencial, estendendo-se até o fim do segundo Reinado. O objetivo é identificar sinais e vestígios que possam ser caracterizados como modernos, e analisá-los em função das relações da religião oficial e o protestantismo, entre si, e com o Estado brasileiro.

A concepção de progresso de Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875) e seu projeto de integrar o país à modernidade são estudados no terceiro capítulo. Sob o pressuposto da urgência em promover o progresso material e moral da nação, apresentamos os aspectos da administração estatal e das relações sociais que, segundo seu entendimento, deviam ser modernizadas a fim de deslocar nosso horizonte de expectativa para a Europa, referência em termos de modernidade e progresso, distanciando-o do espaço da experiência ainda marcado pela herança colonial.

Os registros e as marcas da presença e atuação de Robert Reid Kalley (1808-1889) no Brasil ganham relevo no quarto capítulo. Serão analisadas suas iniciativas, práticas e atividades no campo religioso, por meio da imprensa, destacando situações em que o protestantismo foi elemento ou fator de transformação da realidade, em articulação ao ideal de progresso representado por Tavares Bastos.

Concluimos apontando ações que marcaram os passos iniciais do processo de modernização a partir da década de 1850, para então retomar os encaminhamentos que Tavares Bastos e Kalley deram, em seus respectivos campos de atuação, e na interseção entre eles, e destacar evidências e elementos que possam corroborar nossa hipótese e demonstrar que o protestantismo representado pelo escocês trouxe significativas contribuições ao desejo/projeto de integrar o Brasil à modernidade.

1 MODERNIDADE E PROGRESSO NOS LIMITES DESSA PESQUISA.

1.1 Em Busca de um Conceito de Modernidade.

Um dos desafios de nossa pesquisa está relacionado à busca de uma definição de modernidade que seja minimamente coerente com os sentidos tradicionalmente conhecidos, mas que abra espaço para características do recorte histórico analisado (segunda metade do século XIX), no ambiente do 2º Reinado do Império brasileiro.

É no século XIX que a sociedade começa a pensar a si mesma em termos de modernidade, que se torna “um valor transcendente, um modelo cultural, uma moral”; é nesse momento que a modernidade é marcada como “a era da produtividade: intensificação do trabalho humano e da dominação humana sobre a natureza, um e outro reduzidos ao estatuto de forças produtivas e a esquemas de eficácia e rendimento máximo” como colocou Jean Baudrillard (1982: 28). A modernidade era uma ideia; ela se torna, por acréscimo, uma vontade (TOURAINE, 1994: 68).

A modernidade trouxe, ao mesmo tempo, a ideia de “doença” – “*Os Males do Presente...*” - cuja cura seria o progresso. Como disse Alain Touraine, “no século XIX, acreditar no progresso [era] amar o futuro ao mesmo tempo inevitável e radioso” (TOURAINE, 1994: 72), – “... *Esperanças do Futuro*”.

Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro, título da primeira obra de Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), escrita em 1861 ao debutar no espaço político nacional como Deputado Geral, é um misto de diagnóstico/prognóstico; breve estudo sobre a situação nacional de então e seu potencial e possibilidades de “vir a ser” uma nação moderna.

De Jacques Le Goff recebemos detalhes sobre o contexto de surgimento dessa associação entre modernidade e progresso

Mas o século XIX foi o grande século da ideia de progresso, na linha dos dados adquiridos e das ideias da Revolução Francesa. Como sempre, o que mantém esta concepção e a faz desenvolver são os progressos científicos e técnicos, os sucessos da Revolução Industrial, a melhoria, pelo menos para as elites ocidentais, do

conforto, do bem-estar e da segurança, mas também os progressos do liberalismo, da alfabetização, da instrução e da democracia. Na França da Segunda República e na Prússia do século XIX, por exemplo, as instituições difundem eficazmente a ideia de progresso (LE GOFF, 2003: 257).

Citando a socióloga Danièle Hervieu-Léger, Maurício de Aquino afirma que foi a ideia de progresso que mobilizou as ações da chamada modernidade

No fim do século XVIII, a modernidade já era (mesmo se o vocábulo ainda não existe) um tema mobilizador, na medida em que ele está associado à noção de progresso. Não sendo ainda realidade, mas desejo lançado ao futuro, a modernidade, sob a roupagem da ideia de progresso, apresentou-se também como mitologia burguesa ao tornar-se um valor transcendente, uma moral, um mito que encobriu as contradições históricas de sua origem e de seu funcionamento (AQUINO, 2012: 40).

E voltamos ao ponto de partida: como definir a modernidade? Para José Carlos Reis (2005) ela significou

uma revolução cultural [...] que acompanhou e tornou possível a expansão europeia pelo mundo e, internamente, a constituição de uma nova ordem política (Estado burocrático), uma nova ordem econômica (ética do trabalho e empresa capitalista) e uma nova ordem social (não fraternidade religiosa) (REIS, 2005: 22).

No entender desse autor, a Reforma, as Luzes e a Revolução Francesa caracterizaram a modernidade:

a) Lutero ofereceu à experiência religiosa a possibilidade da ação reflexiva humana, além de promover o homem à condição de sujeito de sua salvação, livre das imposições da tradição e do Magistério;

b) Os iluministas realçaram o papel da razão no agir humano, como agente singular, autônomo;

c) Da experiência revolucionária francesa ela recebeu o influxo das liberdades individuais, do autogoverno e da emancipação.

Tal conjunto de influências fez surgir uma consciência secularizada em que o tempo profano desafia o tempo sagrado, sem que signifique o abandono do Deus

cristão universal, mas a perda da exclusividade como chave explicativa, e engendrou o homem como colaborador e cooperador na obra de restauração da criação divina (REIS, 2005: 22, 31-33)

O mesmo José Carlos Reis nos informa que Jacques Le Goff é da opinião de que o conflito entre o tempo da igreja e o tempo do mercador produziu a fragmentação da consciência moderna entre sagrado e profano, ao propor a conciliação de interesses tidos como antagônicos, situação superada pelo calvinismo que atribui o sucesso à graça religiosa, articulando esferas até então irreconciliáveis (LE GOFF Apud REIS, 2005: 23).

No bojo da modernidade, o ideal de progresso se generaliza, alcançando todos os aspectos da vida humana na busca pela “perfeição futura”, reafirmando, no entendimento de Reis, “a nova situação do homem como criador, produtor do futuro”

A profecia previa o fim da história; a utopia prevê a realização da história. O fim da história não seria o seu término, mas a realização ‘humana’ no tempo. O futuro não é mais o fim do mundo. Agora, a espera é outra: a realização da história, como obra dos homens [...] (REIS, 2005: 29-30)

Assim, para José Carlos Reis “a modernidade é marcada pela busca do novo, do melhor e mais perfeito, que são criações do homem. O futuro é o lugar da realização, da perfeição da humanização”, o que nos leva a considerar a íntima associação entre a modernidade, a modernização e o progresso, instrumentos e meios para a construção de uma experiência individual e social melhor e mais plena.

Há outras formas de definir a modernidade. Tal plasticidade do conceito deve-se também aos aspectos e valores que se deseja ver agregados e destacados. Urbano Ziles (1993), em *A Modernidade e a Igreja* defende que o termo

designa, antes de tudo e sobre tudo, uma mudança de atitude do homem ocidental frente ao mundo e frente a si mesmo. De observador a transformador. Já não mais indaga por aquilo que é a realidade, mas por suas possibilidades (1993: 10).

Anthony Guiddens (1991), ao tratar das Consequências da Modernidade, a vê como um “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a

partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”, sendo perceptível seu caráter de novidade, algo ainda não vivido ou experimentado (GUIDDENS, 1991: 11).

Baudrillard percebe a modernidade como “um jogo de signos, de costumes, de cultura que resultaram de mudanças técnicas, científicas e políticas ocorridas desde o século XVI” (1982: 28).

Ao analisar as Raízes da Modernidade em Minas Gerais, João Antônio de Paula (2000) diz que a modernidade

significou a emergência de instituições, de valores, de concepções, de atitudes, de modos específicos de vivência do tempo, de apropriações do espaço, de produção e reprodução material, de organização da vida política, de vivências subjetivas, que redefiniram de fato, o projeto civilizatório ocidental (2000: 15).

Analisando as definições e conceituações acima, percebe-se certa dicotomia no entendimento das possibilidades de aplicação da expressão “modernidade”. Nelas, o par antagônico – moderno/não moderno – subjaz as explicações e interpretações do que ela representa ou significa. Entendemos que tais abordagens inviabilizam a adequada apreensão da questão ao estabelecerem parâmetros fixos, elaborados a partir de experiências externas que, ao mesmo tempo em que servem de orientação numa análise comparativa, impõem balizamentos desconectados com a realidade espaço-temporal em estudo.

A inserção brasileira na modernidade e suas consequências tem atraído a atenção de muitos pesquisadores de imensa diversidade temática, havendo significativas pesquisas sobre a articulação com as religiões e religiosidades.

Contudo, se há relativo consenso sobre a existência de uma modernidade brasileira, o mesmo não acontece quando se considera o “a partir de quando”, isto é, desde que período de nossa história um conjunto de aspectos ou caracteres “modernos” puderam ser percebidos nas relações políticas, econômicas e sociais, gerando algum tipo de conflito entre o antigo e o novo, entre o modo tradicional de agir e pensar e o “tempo moderno”.

Aliás, sobre a expressão – tempo moderno – Koselleck destaca uma “distinção semântica” que a compreende, podendo significar “a simples constatação

de que o 'agora' é novo, de que o tempo atual se opõe ao tempo passado, seja qual for a profundidade desse passado.”. A outra possibilidade é a que

o novo tempo pode indicar uma reivindicação qualitativa, a de ser novo no sentido inteiramente diferente, ou até mesmo melhor, do que o anterior. Então, o novo tempo indica novas experiências que jamais haviam sido experimentadas dessa maneira, ganhando uma dimensão que confere um novo caráter de época. (2006: 274).

Maurício de Aquino, em sua tese que estuda o processo de reforma e reorganização da Igreja Católica na Primeira República, pelo viés da criação das dioceses, defende que é possível e pertinente utilizar a modernidade como modelo interpretativo/explicativo do vivido no século XIX brasileiro, ainda que configurado como desejo e anseio, mesmo que lacunar e contraditório em determinados aspectos. Sua opinião é que

A legitimidade da república proclamada no Brasil em 15 de novembro de 1889 consistiu principalmente na ideia difusa de que ela seria a portadora de progresso, de civilização – noções associadas à modernidade. A atual historiografia da Primeira República corrobora essa afirmação, sobretudo, ao evidenciar que a modernidade brasileira, em sua versão *belle époque*, tornou-se questão palpitante entre as elites intelectuais, políticas, militares e eclesiásticas, definindo a pauta de realizações de todas as principais instâncias do Estado brasileiro que se refazia na era dos nacionalismos (AQUINO, 2012: 38)

Diante da percepção da característica lacunar e contraditória da modernidade experimentada no Brasil Oitocentista, quanto aos aspectos que agrega, entendemos ser útil adjetivar a expressão “Modernidade”, no intuito de aproximá-la das peculiaridades do vivido no período em estudo, contribuindo, ainda para que sua compreensão expresse caracteres nacionais.

Dentre as possibilidades analisadas, encontramos em Jean Baubérot uma periodização da modernidade em forma de patamares, os quais consideram os aspectos presentes na sociedade como resultado das transformações produzidas sob o influxo dos princípios modernos. Para o autor

esses patamares correspondem, esquematicamente, a três períodos-tipos da modernidade... a modernidade ascendente, a modernidade estabelecida e a modernidade tardia. Trata-se de aplicar a tipologia do paradigma da modernidade em matrizes que se sucedem, podendo também sobrepor-se em dado momento (BAUBÉROT, 2011: 288).

Caracterizaria a “Modernidade Ascendente” o

momento histórico em que a confiança na conjunção dos progressos é razoável: cresce o bem-estar. A realização do projeto das Luzes (a busca da felicidade pelo controle da Natureza e a concentração das questões sociais na “vida do presente”) obtém resultados irrefutáveis, embora gere contradições (sobretudo, entre seu aspecto universalista e seu darwinismo social em que a mulher, o colonizado... são marcados pela Natureza e por suas particularidades, ao contrário do homem branco) (Ibid.: 288-289).

Uma vez estabelecida,

essa modernidade e suas contradições tornam-se perceptíveis aos poucos. As duas guerras mundiais suscitam novas representações, tais como o desdobramento de um “bom” progresso criador de vida e um “mau” progresso portador da morte, tendo este por símbolos terríveis Auschwitz e Hiroshima.

No plano do bem-estar, a versão liberal e a versão socialista opõem-se com seus grandes discursos político-ideológicos. A descolonização mostra os aspectos particularistas de um universalismo posto *a priori*, as revoltas estudantis contra as instituições (1968) fragilizam estas últimas, a revolução islâmica no Irã (1979) e o desmoronamento do Muro de Berlim (1989) mudam o cenário geopolítico. Tudo isso juntamente com outras mudanças sociais (costumes, globalização, etc.) suscitam novos questionamentos. (Ibid.: 287-288)

O terceiro período-tipo da modernidade para Baubérot é aquele

em que a ciência questiona suas próprias aplicações técnicas (inversão em relação às Luzes, em que a ciência começava a ter efeitos técnicos): as interrogações sobre o nuclear civil, a bioética, o aquecimento climático, os atentados à biodiversidade, etc. provêm de debates que se desenrolam no cerne dos saberes científicos (com

instrumentalizações ideológicas). Cria-se uma desconexão entre progresso dos saberes e progresso técnico, podendo este ser posto em xeque pelo primeiro por ter efeitos contraprodutivos para o “progresso do bem-estar” humano. (Ibid.: 289)

É evidente que a proposta de Baubérot, para ser aplicada à determinada realidade, necessita de adequações que balizem os períodos-tipos a partir da especificidade daquela experiência, articulando-a aos estágios de modernidade vivenciados em outras nações e/ou regiões.

Destarte, ainda que não caracterize perfeitamente a experiência brasileira com a modernidade, no escopo desta pesquisa, podemos identificar muitas das vivências políticas, econômicas e sociais produzidas e projetadas no XIX nacional, como a noção de uma modernidade ascendente, entendida como o conjunto de experiências observadas em determinado período histórico em que há considerável expectativa e confiança na possibilidade de romper ou superar limitações de diversas ordens, independente de resultarem de imposições ou escolhas, externas ou locais, através do ideal de progresso, com o intuito de alcançar níveis superiores de desenvolvimento e civilização.

Aplicado ao contexto espaciotemporal da pesquisa, trata-se do alargamento brusco e inesperado do espaço de experiência, por conta de acontecimentos fundamentalmente políticos, ocorridos em outro espaço, cujas consequências propiciaram o distanciamento do horizonte de expectativa e a emergência do novo, de novas possibilidades em termos de prognósticos e futuro.

Tal experiência é heterogênea no sentido de que algumas de suas características são mais perceptíveis que outras, em períodos e tempos distintos, aplicam-se a determinados grupos sociais e a outros não, ou de modo escalonado, e nem sempre haja coerência entre os discursos e as ações.

Ela é modernidade ascendente em ritmos e tempos diferentes. A escravidão tomada de forma ampla e genérica sugere estagnação. Todavia, são identificáveis etapas que foram vencidas em relação ao tráfico e a libertação de segmentos do contingente explorado até sua completa abolição. As pequenas alterações iniciais, quase sempre desmerecidas por insuficientes diante da complexidade das transformações desejadas, fornecem a inspiração e são fonte de expectativa àqueles que a vivenciam.

O mesmo pode ser constatado quanto à forma de governo. No período da independência já havia quem defendesse o modelo republicano, abominando qualquer insinuação de manutenção monárquica. Em meio às limitações do momento, o constitucionalismo tornou-se uma saída honrada. Para alguns, a manutenção da longa duração. Para outros, aceno do futuro que começava a se desenhar. O status político do Brasil em relação a Portugal foi alterado dramaticamente em catorze anos. O regime monárquico sobreviveu a todos aqueles estágios e posteriores, até sucumbir à república. Mesmo que o ritmo ascendente da modernidade possa ser considerado lento quando considerada a permanência da monarquia, diversos outros aspectos passaram por acentuada modernização no mesmo período.

1.2 Progresso: “do que, para que, em relação a que”.

Se a figura do progredir da humanidade evoca a de um gigante que após sono imemorial lentamente se põe em movimento para depois desembestar, espezinhando tudo que lhe surja no caminho, ainda assim o seu rude despertar é o único potencial de emancipação [...] (ADORNO, 1992: 224).

O mais destacado aspecto da modernidade é, inegavelmente, o progresso. Com o intuito de substanciar a compreensão sobre o progresso e suas articulações, faremos a seguir a análise de alguns textos fundamentais que tratam do conceito, pretendendo identificar inter-relações e pontos de tensão entre eles, para com isso elaborar um quadro que possibilite o uso adequado da ideia de progresso.

Não raro são apontados como afeitos a ele a crescente busca por aprimoramento técnico e científico que possibilitem melhores níveis de conforto e qualidade de vida, a universalização dos direitos e benefícios conquistados, a valorização do indivíduo e a concentração das questões sociais na vida do presente. Associado à ideia de transformação ou mudança o conceito de progresso completa seu sentido comum.

O progresso enquanto conceito, segundo Koselleck (2006), surgiu no final do século XVIII da tentativa de reunir as diversas novas experiências individuais de

progressos setoriais que passaram a interferir no cotidiano nos últimos três séculos. Transformações possibilitadas e intimamente ligadas à superação dos limites impostos pela doutrina cristã ao horizonte de expectativa, onde “o futuro permanecia atrelado ao passado” e “as expectativas que se projetavam para além de toda experiência vivida não se referiam a este mundo”, mas concentradas na realização escatológica. A “descoberta de um novo horizonte de expectativa” gerou a modificação que se consolidou no conceito de progresso.

O objetivo de uma perfeição possível, que antes só podia ser alcançado no além, foi posto a serviço de um melhoramento da existência terrena, que permitiu que a doutrina dos últimos dias fosse ultrapassada, assumindo-se o risco de um futuro aberto. Por último, o objetivo da perfeição foi temporalizado [...] (KOSELLECK, 2006: 316).

Daí decorre a concepção de uma perfectibilidade humana, que se constitui a partir da lógica do “contínuo e crescente aperfeiçoamento” a “ser planejado e posto em prática pelos homens” (Ibid.: 317).

Contudo, o que constitui progresso para alguns pode não sê-lo para outros. Não existe progresso absoluto. A especificação dos valores tomados como medidas ou critérios de progresso são sempre necessários. Deve-se evitar a armadilha do universalismo. A democratização, a abertura das sociedades, a emergência da livre iniciativa e do livre mercado se faz acompanhar de desdobramentos e consequências que em muitas situações contrariam as expectativas do senso comum em relação ao progresso.

Em “Progresso” (1992), ensaio escrito por Theodor Adorno em 1962, o autor sugere que para usar a categoria do progresso é necessário examiná-la até “ao ponto de perder-se a aparente evidência de seu uso”, apontando, contudo, para o dilema de correr “o risco de destruir o seu alvo” ou assumir postura arrogante que evita seu uso até que seja capaz de “distinguir entre progresso do que, para que, em relação a que”, o que serviria à “manutenção da desgraça, ao interditar zelosamente a reflexão sobre aquilo que... a consciência dos homens enredados busca saber: se há progresso” (ADORNO, 1992: 217,218).

Somente são verdadeiras aquelas reflexões sobre o progresso que mergulham nele sem deixar de manter distância, que evitam os fatos e significados pontuais paralisadores (Ibid.: 218).

Ainda sobre a correta compreensão do significado do progresso, para aquele autor “não há como não empregar o conceito de modo grosseiro”, nem “como dizer de modo preciso” o que se deve “conceber como progresso”. Falando no contexto do pós-guerra, afirma que “a inteira possibilidade de progresso” consiste na análise de sua capacidade de “afastar o desastre extremo... mediante uma organização racional da sociedade global como humanidade” (Ibid.: 218-219).

Carlos Eduardo Jordão Machado concorda com Adorno, e fazem eco à crítica de Walter Benjamin à “simbiose entre progresso e humanidade”, mesmo admitindo que o tenha sido em determinado momento, progresso da humanidade e “das suas destrezas e conhecimentos”, não podem ser confundidos, razão da censura deste, sem a “intenção de erradicar o progresso da humanidade da reflexão filosófica” (Ibid.: 219; MACHADO, 2010: 04).

A crítica de Benjamin ao progresso vai além de sua associação à humanidade, de sua universalização. Na “A obra das passagens”, publicada pela primeira vez em 1982, Benjamin desenvolve “de maneira unívoca e dialética” sua crítica à ideia de progresso, no capítulo intitulado “Teoria do conhecimento, teoria do progresso”¹, ao desenvolver “versão própria do materialismo histórico livre do conceito de progresso”. É o mesmo texto em que afirma não haver épocas de decadência e declara sua tentativa de tomar o século XIX de modo efetivamente positivo, e propõe o conceito de atualização em substituição ao de progresso, defendendo que “a superação do conceito de ‘progresso’ e a superação do conceito de ‘época de decadência’ são duas faces da mesma moeda” (BENJAMIN, 2002: 36; MACHADO, 2010: 2).

Como podemos entender a crítica benjaminiana ao progresso e seu conceito de atualização? Uma pista já foi dada acima: sua recusa em associar progresso e humanidade, desenvolvimento de “destrezas e conhecimentos” com processos de emancipação individual e social. Qual a origem dessa percepção? Essencialmente

¹ Nesta pesquisa utilizamos o capítulo “Teoria do conhecimento, teoria do progresso” na tradução feita por Carlos Eduardo Jordão Machado com a colaboração de Anita Simis, conforme consta em *Memória e Vida Social*, Ano II, Volume II, de maio de 2002, pp. 32-69.

da não identificação do progresso com o *continuum* da história. Não a negação das transformações já produzidas e em curso.

Ao defender a experiência dialética como meio de “dissipar a aparência do sempre igual, mesmo que seja também apenas a da repetição da história”, Benjamin (2002) afirma que o conceito de progresso funda-se na catastrófica ideia de que tudo permaneça como é dado, e não o estabelecimento iminente de algo. O conceito de atualização pressupõe ruptura.

O progresso não faz morada na continuidade do curso do tempo, mas nas suas interferências: lá, onde o verdadeiramente novo se torna perceptível pela primeira vez com a sobriedade do alvorecer. [...] O progresso científico – como o progresso histórico – é sempre aquele primeiro passo, nunca o segundo, o terceiro ou o $n + 1$ [...] (BENJAMIN, 2002: 50,51)

Ao explicar o conceito de atualização proposto por Benjamin, Machado é assertivo ao dizer que ele é “uma reformulação do conceito de progresso [...] – a ruptura em contrapartida ao *continuum*” que se expressa nas historiografias ‘burguesa’ e ‘progressista’, que “se apoiam na mesma concepção de um tempo [...] cronológico e linear” (MACHADO, 2010: 2). Para Benjamin

a ideia de um progresso da humanidade é inseparável de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia de progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha (BENJAMIN Apud MACHADO, 2010: 4).

Afinal, pergunta Machado, “o que significa o conceito de atualização em Benjamin senão o aniquilamento do progresso como contínuo da história?”

A “atualização” não acontece senão aniquilando a continuidade da marcha do progresso como sendo a própria história da humanidade; interrompendo-a, e, na ruptura, dar vozes ao que foi emudecido, ao que perdeu no progredir. [...] Uma dialética peculiar entre continuidade e descontinuidade, na qual o descontínuo se rompe do contínuo (MACHADO, 2002: 5,6).

As observações de Siegfried Kracauer, Marc Bloch e Teodor Adorno em suas reflexões críticas do conceito do progresso, conforme apresentadas em Machado (2002), consignam a “valorização do descontínuo, da ruptura, da história, em contraposição à ideia do progressivo desenvolvimento linear do tempo histórico”. O conceito benjaminiano de atualização é impensável sem essa contraposição, conclui Machado (Ibid.: 5-7).

Retomando o pensamento de Adorno no texto já citado, encontramos suas reflexões sobre os antecedentes da ideia de progresso em Agostinho de Hipona², na articulação entre o imanente-transcendente, ao apontar que nele “é legível a íntima constelação de ideias de progresso, de redenção e de curso imanente da história”, com a ressalva de serem aspectos autoexcludentes.

Se o progresso é equiparado à redenção, como a intervenção transcendente por excelência, então ele se vê privado, juntamente com a dimensão temporal, de qualquer significado perceptível, e se refugia na teologia histórica. Se no entanto o progresso é mediatizado na história, a ameaça é a da idolatria desta e, na reflexão do conceito como na da realidade, do absurdo de que aquilo que inibe o progresso já seja o próprio (ADORNO, 1992: 220-222).

É na radical originalidade que Adorno vê grandeza nas reflexões de Agostinho sobre o que denominamos progresso. Mesmo considerando que o conceito não lhe

2 Aurélio Agostinho foi um importante bispo cristão e teólogo. Nasceu na região norte da África em 354 e morreu em 430. Era filho de mãe que seguia o cristianismo, porém seu pai era pagão. Em sua formação, teve importante influência do maniqueísmo (sistema religioso que une elementos cristãos e pagãos). Agostinho ensinou retórica nas cidades italianas de Roma e Milão. Nesta última cidade teve contato com o neoplatonismo cristão. Em 395 foi sagrado bispo, atuando em Hipona (cidade do norte do continente africano). Deixou significativa produção escrita: em “A Cidade de Deus”, combate às heresias e a paganismo. Na obra “Confissões” fez uma descrição de sua vida antes da conversão ao cristianismo. Agostinho analisava a vida levando em consideração a psicologia e o conhecimento da natureza. Porém, o conhecimento e as ideias eram de origem divina. Para o bispo, nada era mais importante do que a fé em Jesus e em Deus. A Bíblia, por exemplo, deveria ser analisada, levando-se em conta os conhecimentos naturais de cada época. As obras de Agostinho influenciaram muito o pensamento teológico da Igreja Católica na Idade Média, havendo, ainda hoje, significativo interesse por seu pensamento. Morreu em 28 de agosto (dia suposto) de 420, durante um ataque dos vândalos (povo bárbaro germânico) ao norte da África. Santo Agostinho é considerado o santo protetor dos teólogos, impressores e cervejeiros. Sobre Agostinho: A cidade de Deus. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000; Confissões. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; “Vida e obra” por José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores); A Cidade de Deus Volume II. Trad. de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goulbekian, 2000; DROBNER, Hubertus. Manual de Patrologia. Petrópolis: Vozes, 2003; GILSON, Etienne. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad. de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006; OS PENSADORES, “Santo Agostinho” São Paulo: Abril Cultural 1980.

era disponível, estão presentes em seu pensamento “todos os abismos a ideia de progresso e empenhava-se em dominá-los teoricamente”, trazendo à tona “o caráter antinômico do progresso” (Ibid.: 221).

Se por um lado permanece a tensão entre a compreensão imanente-transcendente da ideia de progresso, de muitas formas ainda presente em abordagens que preservam seu lastro teleológico como desdobramento do propósito redentor da humanidade, é na expressão social que o progresso vive e se realiza. Nisso concordam Benjamin e Adorno, para os quais devemos fugir da associação direta entre progresso e humanidade, mas, entendem que é na sociedade que a referida experiência se dá, onde a reflexão filosófica é confrontada pela necessidade de passar à facticidade.

Em Adorno encontramos o seguinte alerta: “o progresso não se dissolve na sociedade, não lhe é idêntico; tal como esta é, não raro se lhe opõe”. Contudo,

Sem a sociedade sua ideia [de progresso] seria inteiramente vazia; todos os seus elementos derivam dela. Se a sociedade não tivesse passado da horda caçadora e coletora para a agricultura, da escravidão para a liberdade formal dos sujeitos, do medo dos demônios à razão, da carência ao afastamento das pragas e da fome e à melhora das condições de vida em geral: se pois procurássemos manter pura a ideia de progresso *more filosofico*, talvez debulhando-a da essência do tempo, então ela não teria conteúdo algum (Ibid.: 220-222).

É por meio da sociedade que podemos identificar e analisar as expectativas, as condições de produção e resultados do progresso em seu amplo espectro. Também torna-se patente gradações e clivagens resultantes da experiência social com o progresso em seus variados níveis de assimilação e resistência, perceptíveis em grupos sociais, sociedades e povos e nações.

Um grupo, um país, uma classe social tinham consciência de estar á frente dos outros, ou então procuravam alcançar os outros ou ultrapassá-los. Aqueles dotados de uma superioridade técnica olhavam de cima para baixo o grau de desenvolvimento dos outros povos, e quem possuísse um nível superior de civilização julgava-se no direito de dirigir esses povos (KOSELLECK, 2006: 317).

Tal estado de coisa remete à “contemporaneidade do não contemporâneo, ou inversamente, ao não contemporâneo no contemporâneo”, onde a “desigualdade dos progressos nos diferentes componentes da cultura humana como um todo, particularmente a enorme divergência que separa os níveis de formação intelectual e moral”. Marc Bloch, segundo entende Machado(2002), concorda com o postulado que apreende o progresso como processo diferenciado e não univocamente direcionado, havendo, inclusive, perdas ao progredir. Ainda acompanhando Machado, Bloch via a dinâmica do processo histórico como pluridimensional, “uma contemporaneidade preñe de desenvolvimentos históricos não contemporâneos num mesmo presente histórico simultâneo”, em resumo, uma forma dialética multidirecional (KOSELLECK, 2006: 315-317; MACHADO, 2002: 05,06).

Quanto à “enorme divergência que separa os níveis de formação intelectual e moral” daqueles aspectos materiais e técnicos do progresso, o entendimento de Koselleck se coaduna com Benjamin e Adorno, considerando que nas esferas espirituais não se dá um avanço simples como nas forças produtivas materiais. Ainda que haja significativo progresso no domínio material e técnico nos campos culturais e intelectuais, eles não equivalem ao progresso do campo.

A imposição da realidade sobre o espírito o impede de fazer o que, em oposição ao meramente existente, o seu próprio conceito quer: voar. O representante daquilo que o progresso seria para além de todo progresso dá-se mal com aquele progresso que de fato ocorre, e isso por sua vez o honra: pela falta de cumplicidade com o progresso ele exprime o muito que este lhe importa (ADORNO, 1992: 232)

Para além das clivagens e desigualdades em relação ao progresso, passa a ser problematizada sua própria existência, a partir de acontecimentos e situações dramáticas da história, em que a alentada superação da barbárie parece inconclusa ou impossível, apegando-se ao princípio de que naquilo “em que os homens falharam lhes está ontologicamente negado; em nome da sua finitude e mortalidade seria seu dever assumir uma e outra” (Ibid.: 228).

Assim como Benjamin, Adorno analisa o conceito de progresso de forma dialética. Diante das objeções e alegações sobre o “não-progresso”, argumenta

recorrendo à característica dialética do conceito, percebida quando “os revezes históricos provocados pelo próprio princípio” são também responsáveis por oferecer as condições para que a sociedade encontre os meios para superá-los e, se possível, longe da perspectiva da “*Historia magistra vitae*”, evitá-los no futuro: “os desastres provocados pelo progresso sempre serão afinal remediáveis pelas próprias forças deste e jamais pela restauração da situação anterior” (Ibid.: 229-230).

Há coerência em desconfiar do progresso a partir da observação de que o mesmo não ocorre no interior dos homens? Tal postura incorre em erro ao inverter a lógica do questionamento feito a partir da expectativa de um progresso absoluto, concluindo que se não há evidências de progresso em tudo, em todos os lugares e todos, ele não exista. Outra inconsistência desse pensamento é a imediata associação entre um idealizado modo de ser humano e a sociedade no seu processo histórico, estabelecendo entre eles um inexistente nexos causal.

O momento mítico do progresso intramundano consiste em que ele, como reconheceram Hegel e Marx, se dá por sobre as cabeças dos homens e os forma à sua imagem e semelhança; é tolice, portanto, contestar o progresso só por isso, por ele não dar inteiramente conta dos seus objetos, que são os sujeitos. [...] é só historicamente que se desenvolve a complexidade do progresso (Ibid.: 230, 232).

É adequado analisar ainda a ideia de civilização em suas relações com o progresso, fazendo-o a partir de apontamentos sobre o pensamento de Norbert Elias³, na tentativa de uma aproximação responsável entre o progresso e o que chamou de processo civilizacional.

Partimos do pressuposto de que o desenvolvimento da humanidade pode ser entendido como um amplo processo civilizatório em que o conceito de progresso é elemento central, compreendendo civilização como “um processo ou, pelo menos,

3 Norbert Elias (1897-1990) não foi um teórico do progresso, ainda que tenha se dedicado esparsamente ao tema em sua profícua produção. Suas considerações sobre o progresso aparecem de modo mais consistente no livro “Escritos e Ensaios”, em que o tema aparece no último capítulo, quando o autor discute a importância do progresso para a autocompreensão da Europa sobre o mundo; e no primeiro volume do “Processo Civilizador” no capítulo primeiro e no apêndice, ao tratar do estado da arte do progresso e desenvolvimento social no Ocidente.

seu resultado. [Que] Diz respeito a algo que está em movimento constante, movendo-se incessantemente para frente” (ELIAS, 1993: 159).

Com a superação das características que conduziram a humanidade até a chegada da modernidade, a nova condição promoveu a ampliação das redes de relacionamentos e interdependências entre os indivíduos. Começa, então, a esboçar-se o conceito de progresso de Elias, associado às mudanças nas estruturas sociais.

Na verdade, foi todo o molde social, o código de conduta, que mudaram e, de acordo com as mudanças, não apenas esta ou aquela forma específica de conduta, mas todo o padrão, toda a estrutura da maneira como indivíduos pautam sua vida (Ibid.: 200).

Nesse processo, transparece a imagem de superioridade ocidental, “a consciência que o ocidente tem de si mesmo”, marcada pelo orgulho da “importância de suas ações... para o progresso do ocidente e da humanidade” (ELIAS, 2011: 23).

A ideia de que o progresso resultaria em uma vida melhor e em liberdade domina o século XIX. A mesma percepção de Adorno está presente em Elias: o século do progresso traria a possibilidade de uma vida digna e livre com base nos avanços da ciência e tecnologia, promovendo também o avanço da capacidade humana e da universalização de seus benefícios. Entretanto, O mesmo século presenciou o crescimento das vozes discordantes daqueles que viram se deteriorar suas formas tradicionais de vida (ELIAS, 2011: 219; ADORNO, 1992: 228,229).

Paradoxal. Assim é o progresso para Elias. Mesmo que a capacidade humana tenha experimentado desenvolvimento, ainda que o processo civilizador esteja em adiantada marcha, permanece a dúvida sobre o valor do progresso.

Há hoje um movimento no sentido da diminuição da desigualdade entre outsiders e estabelecidos, sejam eles trabalhadores e empresários, colonizados e potências coloniais, mulheres e homens. Do ponto de vista humano isso é um progresso. Mas, ao mesmo tempo, esse movimento contribui para o incremento de tensões sociais e pessoais e de conflitos, que aumentam o sofrimento dos seres humanos e levantam dúvidas sobre o valor de seus esforços por progresso (ELIAS, 2006: 202).

Apesar não termos tratado especificamente da possibilidade de retrocesso, de “descivilização”, de catástrofe ou decadência, elas sempre caminharam par e passo com a ideia de progresso e civilização. Porém, em Adorno aprendemos que “a decadência é a miragem daquele progresso que ainda não começou” (1992: 225). Elias entendeu que “o impulso civilizador em direção a uma humanidade mais unida” é sempre acompanhado por outro em sentido contrário (2006: 63). Apesar disso, admitiu que “as oportunidades de um futuro melhor são ainda muito grandes” (2011: 222). É razoável, portanto, concluir que ambos se fiavam numa compreensão do progresso que advém dos processos de longa duração, pressupondo que eles, no curso da história, tendem a levar a humanidade a estágios superiores de desenvolvimento e civilização.

Contradição e paradoxo exprimem com segurança o conceito de progresso. Há tempos em que “a realidade produz a aparência de um movimento ascendente” e outros em que prevalece a percepção de que “no fundo permanece [tudo] igual”. Na tentação da sistematização para facilitar a abordagem, corremos o risco de mutilá-lo, optando por um ou outro aspecto: “A fetichização do progresso reforça a sua particularidade, sua limitação às técnicas”. Além de todo o espectro positivo atinente ao desenvolvimento e potencial civilizatório, o progresso constitui elemento de “resistência contra o sempre presente perigo da recaída. O progresso é essa resistência em todos os graus, não o abandonar-se na gradação” (ADORNO, 1992: 231-236).

O progresso, enquanto fenômeno qualitativo, remete ao melhoramento. Trata-se de mudança definida como desejável, de acordo com determinados juízos de valor. É um movimento orientado no sentido de objetivos considerados preferíveis. Cientes que cada sociedade tem como referência sua própria ordem de valores ou de entendimento da vida humana historicamente construídos, é utópico imaginar que todos os grupos que a compõe compartilhem o mesmo ideal de progresso. É forçoso reconhecer que mesmo havendo progresso técnico-científico e crescimento econômico, estes não eliminam, necessariamente, as desigualdades sociais.

Daí o desafio do projeto entendido como evolução social ou processo civilizador, o qual implica várias formas de progresso para que promovam e estimulem a melhoria das condições de vida e bem-estar das populações, o

aperfeiçoamento das relações entre grupos e classes sociais, e a integração social através da solidariedade entre os membros de uma sociedade. Acrescente-se a necessidade de operar modificações ao nível das estruturas e instituições.

O progresso aqui descrito, desejado e posteriormente desacreditado, não surge. Constrói-se em meio a tensões de diversas ordens: sociais, políticas, econômicas, culturais, religiosas e outras. Os desníveis que o configuram apontam para os obstáculos a serem superados e ultrapassados.

É esse progresso contraditório e paradoxal que se deseja implantar no Brasil oitocentista com suas peculiares limitações e possibilidades. Há imensa carga simbólica na expectativa de romper com o passado colonial e abrir-se ao novo, fazer-se moderno, adentrar a modernidade e acolher o progresso. Como, quando, de quais formas, a que preço e consequências é o que pretendemos dar a conhecer.

2 O QUE HÁ DE NOVO?

Este capítulo oferecerá elementos essenciais à compreensão da emergência, expansão e consolidação de aspectos da modernidade no contexto do Brasil oitocentista, destacando nuances e configurações que se articularam ao tema da religião como fator condicionador da percepção de progresso nas relações sociais, das liberdades individuais e do direito civil.

Com o intuito de elaborar um quadro panorâmico sobre as condições gerais da colônia portuguesa na América, destacando seus passos iniciais no processo de contato e assimilação de princípios modernos, reunimos algumas considerações sobre o recorte que vai do final do século XVIII até o ocaso da monarquia. Essas observações são fundamentais para que possamos, mais adiante, analisar com maior segurança as questões centrais de nossa pesquisa, tendo o Segundo Reinado como foco.

Tendo em mente que um dos objetivos dessa pesquisa é analisar e compreender a imbricação do protestantismo com o ideal de progresso e como fator de constituição da modernidade no Brasil, serão apontados, no conjunto dessas considerações aspectos e situações da dinâmica social em que se destacam medidas e posturas que se articularam à superação da exclusividade da expressão religiosa católica e a inserção protestante no país.

Estabelecer um ponto inicial para a percepção de características da modernidade na história nacional é desafio insuperável, em especial se considerarmos que se trata de um fenômeno multifacetado. Há, ainda, o agravante da reflexão sobre tais características por sua possível inter-relação com a temática religiosa, e o protestantismo em particular. Cada pesquisador será atraído a destacar aqueles aspectos que, segundo julga, mais influenciaram seu objeto.

Dessa forma, apresentamos os aspectos que podem favorecer a compreensão dos aspectos focais da pesquisa, servindo-nos das periodizações já consagradas por sua frequente utilização na historiografia nacional, combinando-as ou destacando-as segundo nos pareceu melhor servir aos propósitos da pesquisa.

2.1 “Começava uma nova era”: a degradação da condição colonial.

Há relativo consenso na historiografia nacional em relação à chegada da Corte Portuguesa como iniciadora de um período de profundas transformações na realidade nacional, pondo fim a três séculos de colonização nos quais as iniciativas de desenvolvimento técnico e social foram sistematicamente rechaçadas, e punidas em algumas situações. Certamente houve exceções.

Dentre uma significativa gama de aspectos que poderíamos utilizar para exemplificar a condição da colônia americana, temos o comentário de Nelson Werneck Sodré sobre o atraso do desenvolvimento da imprensa entre nós. Ele comenta que, em Portugal, “o impulso que deu aos portugueses o mérito de ocupar o Brasil estava ligado à expansão do capital comercial, foi ele também responsável pelo surto da arte gráfica na metrópole” (SODRÉ, 1983: 9).

Situação que logo mudou, segundo o mesmo autor, por interferência da Inquisição, pois afirma que “o livro, e a técnica de fazê-lo, assumiram ali, pouco depois do início da existência histórica brasileira, o aspecto herético que atraía maldição e condenações”. É significativa a conclusão a que chega:

Ora, se na metrópole feudal essas eram as condições, fácil é calcular quais seriam as que imperavam na colônia escravista, particularmente depois do advento da mineração, com o arroxo que deu à clausura. (SODRÉ, 1983: 9,10).

Ainda que com alcance limitado, foi o surto minerador que gerou transformações na condição da colônia até o setecentos, sendo observados crescimento populacional e do mercado interno; ampliação da divisão do trabalho com o aumento do poder aquisitivo e especialização das atividades; e o habito senhorial de enviar filhos a Coimbra, e mais ao final do século XVIII também a outros centros de erudição europeus. Estas são novas condições peculiares à nova configuração da sociedade em formação (SODRÉ, 1983: 10,11).

A seguinte citação resume e exemplifica o pensamento de Portugal em relação ao Brasil:

Não convinha a Portugal que houvesse civilização no Brasil. Desejando colocar essa colônia atada ao seu domínio, não queria arrancá-la das trevas da ignorância. A ignorância, realmente, constitui imperiosa necessidade para os que exploram os outros indivíduos, classes ou países. Manter a colônia fechada à cultura era característica própria da dominação. Assim a ideologia dominante deve erigir a ignorância em virtude (SODRÉ, 1983: 18).

Acrescente-se aos aspectos acima destacados referentes ao pensamento de Sodré, aquele levantado por José Carlos Rodrigues no clássico texto sobre as “Religiões Acatólicas”, onde faz retroceder ao século XVII o surgimento de um componente de transformação social baseado na autocompreensão da população da colônia, matriz do desejo de emancipação, sem qualquer ideia de nacionalismo. Rodrigues destaca o efeito moral produzido na colônia pela expulsão dos Holandeses:

Foi o próprio Brasil quem conquistou a sua libertação dos Holandeses [...] As grandes proezas dos capitães daquela guerra, o próprio fato de termos podido expulsar da colônia uma nação poderosa, como era a Holanda, não podia deixar de insinuar aos brasileiros, mais vivo que nunca, o sentimento da independência e da própria dignidade. Dos sertões... ele se propagou ao Sul e no século seguinte vemos nitidamente o povo brasileiro preparar-se para lançar fora o jugo da mãe-pátria. Começava uma nova era (1901: 43)

Outros identificam a intensificação do projeto esclarecido do Marquês de Pombal¹, que buscava fortalecer a burguesia e modernizar o Estado lusitano, como o marco fundante de nosso acesso aos princípios da modernidade. Interpretada de diversas formas, a supressão dos jesuítas dos domínios portugueses é tida como ato de libertação, liberalização, progresso, mas também de rompimento, retrocesso

¹ Sebastião José de Carvalho, Marquês de Pombal, o principal ministro português do reinado de D. José I, O Reformador, entre 1750 e 1770. Ficou famoso por seu empenho por renovar a vida de seu país, o lado mais conhecido de sua vida é o que se relaciona com a oposição que moveu contra os privilégios da fidalguia e do clero, pois considerava a Sociedade de Jesus inimiga do desenvolvimento econômico português. Por decreto de 19 de janeiro de 1759 confiscou os bens dos jesuítas, em Portugal e suas colônias, expulsando-os de seus territórios, e enviando ao papa os que viviam em Lisboa e outras cidades Portuguesas. Em 1775 já havia libertado os índios do Brasil e posto o fim às missões. Com D. Maria I no trono, cairia em desgraça.

em relação ao projeto colonizador, dependendo, é claro, do aspecto posto em evidência pelo analista, que ao fim pode enaltecer ou desancar a medida pombalina.

O mesmo discurso “nacionalista” utilizado na metrópole foi aplicado na colônia americana, justificando as medidas pela necessidade de purgar a influência externa que estava sendo disseminada pelos jesuítas. Em Portugal o objetivo era modernizar o país sob as “luzes”. Na colônia americana, a intenção era suprimir focos de resistência ao aprofundamento e manutenção do projeto colonizador e interesses locais a ele articulados.

Tais medidas estavam em sintonia com os princípios liberais que começam a se desenvolver no século XVIII, a partir dos quais ocorreu a negação da

igreja como sociedade juridicamente perfeita e independente, consentindo a ela o status de sociedade privada e com seus direitos derivados das concessões do Estado, sendo que somente deste devia depender a organização e o controle da sociedade. Consequentemente, ao invés de defender a submissão da igreja nacional ao poder civil, o liberalismo propunha uma total separação entre os dois poderes (SANTIROCCHI, 2015: 52)

Gizlene Neder, ao analisar o trânsito de ideias iluministas no campo jurídico luso-brasileiro, entendeu que foi “na virada do século XVIII para o XIX”, quando se verifica, em Portugal, a difusão e recepção do constitucionalismo moderno, que veio a se consolidar um corpo jurídico inscrito no absolutismo ilustrado, adepto das inovações ensejadas pelo paradigma legalista na passagem à modernidade (2016: 81).

À constatação de que a primeira geração de dirigentes políticos da sociedade brasileira após sua emancipação havia recebido formação jurídica coimbrese, Neder acrescenta o seguinte destaque: os “juristas luso-brasileiros aderiram apenas superficialmente ao ímpeto reformador hegemônico do pensamento iluminista europeu que [...] abriam caminho para a reforma nas legislações régias.” (2016: 83).

Destarte, mesmo reconhecendo a circulação de ideias iluministas e da continuidade do projeto liberal implantado por Pombal, permanecia constante vigilância sobre a colônia no sentido de preservar sua dependência. Um dos exemplos mais claros, suficiente para demonstrar a preocupação de Portugal, é o alvará de 5 de janeiro de 1785, de D. Maria I, que extingue todas as fábricas e

manufaturas existentes no Brasil, por conta da redução das importações de produtos metropolitanos. A comunicação do alvará ao vice-rei alertava sobre a necessidade de seu cumprimento, pois, de outra forma, ficariam “os ditos habitantes totalmente independentes da sua capital dominante. É por consequência indispensavelmente necessário abolir do estado do Brasil as ditas fabricas e manufaturas” (RODRIGUES, 1901: 46).

Apesar das variadas e constantes iniciativas metropolitanas no sentido de preservar o pacto colonial, minando iniciativas de desenvolvimento, o “sentir geral da colônia” era que o “progresso geral do Brasil era um fato... e desse surto participava toda a colônia”

Nos antigos colonos dominava o sentimento de crescimento incompreensível. Já sabiam e sentiam que se achavam no mesmo nível de sua antiga metrópole. Sabiam, igualmente, que Portugal receava um movimento separatista por parte da colônia. E, de todos os lados, vinham confirmações de tão estranho fenômeno (CALÓGERAS, 1957: 70-71).

O mesmo autor nos chama a atenção para outro detalhe significativo, ainda na linha do “sentir geral”: “um sentimento natural de ufanía e de confiança em si” dominava o coração dos brasileiros. Havia acentuada percepção da importância da colônia que fornecia a “energia... para sustentar a parte mais importante da monarquia”, pois “haveres e recursos iam da América para Lisboa para sustentarem a existência nacional e internacional da metrópole”. Não tardou para que a semente do ressentimento e de um descontentamento crescente germinasse e, por conseguinte,

uma concessão se impunha: igualdade absoluta dos portugueses das duas bandas do atlântico. O Brasil não mais poderia continuar a ser mero sustentáculo de uma metrópole decadente (CALÓGERAS, 1957: 771).

Longe de um “espírito de secessão”, havia, antes, o desejo por tratamento isonômico como partícipes do mesmo reino, “igualados no mesmo respeito tributado aos súditos europeus da monarquia”, ainda que já se desenvolvesse no ultramar um

modo americano de considerar as questões e problemas que em muito divergia do pensar peninsular ibérico (CALÓGERAS, 1957: 74-76).

Discordando sobre os sentimentos separatistas, Sérgio Buarque de Hollanda é da opinião de que a tomada de consciência da colônia sobre sua importância no contexto do Império Lusitano, gerou o sentimento negativo que se alastrou no Brasil em relação à metrópole, fruto, segundo ele, do descrédito em que caíram os reinos ibéricos nos setecentos, Portugal em especial. Ao conjunto externo de impressões aliaram-se as percepções locais: o reconhecimento cada vez maior das potencialidades da colônia que as luzes do século produziam, e que se mantinham sob a tutela obscurantista e cobiçosa da pátria-mãe lusitana, já percebida como não tão civilizada assim.

E uma vez senhores desse segredo ciosamente guardado, de que não dependiam de um povo realmente ‘civilizado’, como esperar que lhes merecessem grande respeito os laços que ainda os tinham presos à Coroa e ao Reino? (III, 2004: 10-11)

A relação de dependência e a exclusividade comercial metropolitana, tornam-se um peso insuportável para a colônia e os ideais de independência vão se disseminando da mesma forma que os movimentos de luta com o mesmo fito, conhecidos sob o nome de inconfidências, conjurações e revoluções, subjazendo a elas ideias liberais e republicanas, reforçadas pelo exemplo dos Estados Unidos (1776) e da França (1789), princípios que penetraram na burguesia em formação atraindo também muitos clérigos letrados, religiosos e seculares.

É nessa conjuntura que se percebe o nascedouro do clero liberal² que de forma tão acentuada incorporou os ideais da independência do Brasil em contraste com a atuação do episcopado que se manteve como reserva de fidelidade ao projeto

2 Clero Liberal – O Clero nacional, dos tempos pombalinos até as vésperas da questão religiosa, não se distinguia, com raras exceções, por qualquer demonstração de ortodoxia. Mais frequentadores das letras francesas do que das latinas, mais versados na literatura profana do que nas obras pias, muitos dos nossos clérigos estavam saturados dos ideais iluministas, das reivindicações democráticas e liberais da Revolução Francesa. Ao lado do ideal iluminista, o clero professava geralmente, no que diz respeito às relações entre a Igreja e o Estado, o mais ferrenho regalismo, apoiado na tradição lusitana, particularmente a pombalina (BARROS apud HOLANDA, 2004: 373-374).

colonial português e seus interesses, deixando à mostra a ruptura existente na hierarquia católica local (AZZI, 1983: 12-13).

Ao expressar sua compreensão sobre a situação em que se encontravam as relações coloniais entre Brasil e Portugal por volta de 1800, demonstrando que tais dificuldades foram alvo da observação de personagens e nações não diretamente envolvidas com o pacto colonial, Robert Southey declara quase poeticamente: “Galho tão pesado não pode continuar unido, por muito tempo, a tronco tão gasto”. Deve-se destacar ainda que, na percepção de Calógeras e Hollanda, essas reflexões estavam restritas a pequena parte da população da colônia, parcela esta sem meios de intervir ou modificá-las (apud HOLLANDA, 2004: 11).

Ilmar Matos reforça a interpretação de que as ideias separatistas não eram prevalentes na colônia. Cabe aos agentes metropolitanos, os fundadores e mantenedores do pacto colonial a responsabilidade por seu rompimento, afirma o autor, por conta da própria dinâmica do sistema colonial de base mercantilista, situação agravada pela decadência da metrópole portuguesa no quadro europeu, não restando outra opção senão romper com a dominação metropolitana. Matos defende, ainda, que restavam apenas duas alternativas aos colonos: uma renovação do pacto colonial, sob novas bases, assegurando sua continuidade ou o rompimento e a instauração de uma nova forma de administração e existência política (2004: 43).

Pelo inusitado da coisa, ninguém imaginava, nem Southey, nem os colonos brasileiros, que os desdobramentos das mudanças políticas no continente europeu provocariam o desembarque da Corte portuguesa na América em 1808. Surge, então, “uma terceira possibilidade, imprimindo um colorido particular à emancipação” (MATOS, 2004: 44).

As considerações de Arno e Maria José Wehling sobre as condições da colônia ao adentrar o século XIX, resumem-se a uma só palavra: crise.

Crise econômica, com a desarticulação provocada pelo declínio da economia mineradora e não compensada plenamente pela expansão de outros produtos. Crise política, com a insatisfação contra o absolutismo, manifestada em várias capitanias pela elite proprietária que se sentia excluída do processo decisório colonial. Crise administrativa, com a organização do Império questionada por sua própria burocracia.

As décadas seguintes veriam a arregimentação dos diferentes setores da sociedade para encontrar as soluções necessárias à superação dessas crises (WEHLING, 1999: 346-347).

A vida social brasileira, no despontar do novo século, após três séculos de experiência colonial, era marcada por contradições, coexistindo entre nós práticas e situações mutuamente excludentes, configurando-nos como um

país de contrastes, de situações extremas: litoral e sertão, riqueza e pobreza, cultura popular sincrética e ortodoxia filosófica e religiosa, licenciosidade de costumes e rigidez de comportamento, valores cristãos e escravidão, mandonismo rural e massa servil, economia exportadora e produção de autoconsumo.

Faltava de todo – ou havia apenas leves indícios – o equilíbrio de elementos intermediários, que permitissem o desenvolvimento de novas formas sociais: mercado interno, classe média, fontes diversificadas de poder, pluralidade cultural e religiosa. Ao contrário, prevalecia a contradição de um país dividido em múltiplas dicotomias (WEHLING, 1999: 349-350).

2.2 A Descolonização.

Sob os influxos da modernidade, ainda que em determinadas áreas tenham sido meros bafejos, em meio aos recentíssimos desdobramentos da Independência Americana (1776) e da Revolução Francesa (1789), no olho do furacão napoleônico que polarizava as relações de poder na Europa, descortina-se ao Brasil um novo tempo.

Entendemos ser possível aplicar ao contexto da instalação da Corte Portuguesa no Brasil, por sua especificidade, a hipótese de “crise do tempo” que faz surgir um novo regime de historicidade, “quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro” (HARTOG, 2013: 37).

Observou-se, na ocasião, abrupta fuga do imaginado horizonte de expectativas da colônia – “um futuro quase desaparecido no horizonte” -, abrindo fosso colossal em relação ao espaço de experiência, “como a de um desequilíbrio que não parou de crescer” que “caracteriza-se pela assimetria entre experiência e

expectativa”, estrutura temporal característica “dos tempos modernos, marcada pela abertura do futuro e pelo progresso” (HARTOG, 2013: 38-39). É sob este prisma que nos lançamos a observar o presente recorte.

A família Imperial lusitana, ao aportar no Rio de Janeiro em 1808, logo conhecerá a realidade da até aqui colônia, “ainda um arquipélago, ligado pelos laços, às vezes tênue, da língua portuguesa, do catolicismo e da ação administrativa renovada” pelas medidas pombalinas em muito tornadas perenes (WEHLING, 1999: 349).

A chegada da Corte resignificou a relação entre colônia e metrópole: evidenciou “a debilidade de um domínio que a simples distância aureolara, na colônia, de formidável prestígio”, proporcionando ainda, por conta da grande circulação de estrangeiros a partir de então, elementos de comparação entre o colonizador e as outras nações (HOLLANDA, 2004: 10-11), o que contribuiu para que se acentuasse o sentimento de repulsa à dominação lusa.

Ainda em Salvador, foi promulgada a primeira Carta Régia pelo Príncipe-regente no Brasil, apenas quatro dias após sua chegada com a família real e a nobreza portuguesa, em 24 de janeiro de 1808, documento que estabeleceu a abertura dos portos do Brasil ao comércio com as nações amigas de Portugal, marcando efetivamente o fim do Pacto Colonial. Tal quadro ampliou-se em função do decreto de 18 de junho 1814 quando ocorreu a abertura a todas as nações, no contexto do encerramento dos conflitos com a França.

Ao analisar as razões que levaram o Príncipe Regente D. João VI a tomar medida de tão grande significado e importância, alguns aspectos merecem nossa observação.

Um dos fatores apontados diz respeito à necessidade de garantir o abastecimento de suprimentos e demais itens necessários à condição política que o Brasil assumiu, tornando-se sede do Império português. Também é sempre lembrada a interferência britânica já presente antes mesmo do embarque da família real, considerando que a Inglaterra também sofria com o Bloqueio Continental que a impedia ou dificultava de comerciar e manter o fornecimento de matérias prima essenciais à manutenção de sua indústria.

Vale lembrar que, por exemplo, boa parte do parque têxtil inglês dependia das exportações do algodão brasileiro, via Portugal. Ainda outro componente apresentado, com raízes locais, aponta na direção do lento mas consistente processo de industrialização brasileiro, ainda incipiente e arcaico em seus métodos, mas que já atraía a atenção de Portugal durante o século XVIII com investidas visando interrompê-las ou impedi-las de desenvolverem-se. Fugindo da identificação de um fator único, Pinto de Aguiar é da opinião que todos estes e mais outros contribuíram para que a abertura dos portos ocorresse de forma tão repentina e até inesperada (1960: 35-41).

Considerando a forma como a abertura dos portos se relaciona com a experiência religiosa brasileira à época, destacamos o aumento da circulação de pessoas vindas dos mais variados lugares, com ideias, pressupostos religiosos e vivências de fé distintas daquelas aqui cultivadas e tidas como expressão da identidade nacional: ser brasileiro era ser católico. E vice-versa. Este é, de fato, o marco fundante da experiência de tolerância religiosa no Brasil sob a governação portuguesa.

É por demais conhecida a série de transformações levada a efeito pelo regente D. João VI visando, inicialmente, proporcionar as condições mínimas de governabilidade, dotando a cidade que os acolhia da estrutura necessária para atender as exigências relativas à condição de sede do Império. Rodrigues espousa a ideia de que D. João “desde logo mostrou compreender a profunda revolução que devia dirigir e aproveitar para não ser também submergido nela” (1901: 49). São frutos desse período: as escolas de Belas Artes, comércio, medicina e cirurgia, a academia da Marinha e da Guerra e outras instituições de ensino, a Imprensa Régia, uma livraria que seria o gérmen da Biblioteca Nacional, o Museu Nacional e o Jardim Botânico.

No campo político-administrativo, revogaram-se leis, resoluções e regulamentos que traziam empecilhos à atividade produtiva, mormente a industrial. Havendo grande carência de crédito para financiar tanto a atividade estatal quanto o setor produtivo, sem que se conseguisse captá-lo no exterior, cria-se então o Banco do Brasil, responsável pela emissão de papel-moeda e pelo estabelecimento de uma cultura bancária e de crédito entre os nacionais.

Os Tratados de Aliança e Amizade, e o de Comércio e Navegação, ambos celebrados em 1810, possibilitaram significativa mudança sociocultural, ao produzir a primeira ressalva legal na exclusividade desfrutada pelo Catolicismo. Não sem resistência. Vieira relata que o Núncio³ Apostólico Dom Lorenzo Caleppi questionou tais concessões. Ainda que discordando das permissões dadas, o Bispo do Rio de Janeiro, Dom José Caetano de Souza Coutinho, relativizou sua importância ao sugerir ao Núncio que:

Os ingleses realmente não têm uma religião, mas são um povo orgulhoso e teimoso. Se nos opusermos aos seus intentos eles não somente persistirão, mas farão disto questão de infinita importância. Se, portanto, acedermos às pretensões deles, construirão a sua capela e não mais irão lá (VIEIRA, 2007: 71-72).

O Tratado de Aliança e Amizade, assinado em 19 de fevereiro entre o príncipe-regente D. João e o rei da Grã-Bretanha e Irlanda, Jorge III, definiu que a Inquisição não se estabeleceria no Brasil

IX. Não se tendo até aqui estabelecido, ou reconhecido, no Brasil, a Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício, Sua Alteza Real, o Príncipe Regente de Portugal, guiado por uma iluminada e liberal política, aproveita a oportunidade que lhe oferece o presente Tratado, para declarar espontaneamente, no seu próprio nome e no de seus herdeiros e sucessores, que a Inquisição não será para o futuro, estabelecida nos meridionais domínios americanos da coroa de Portugal.

Em sua plenitude, nunca houve Tribunais do Santo Ofício no Brasil, o que reduziu de modo significativo sua atuação, ainda que haja registros de brasileiros enviados a Portugal, sob acusação, e lá mortos pela Inquisição (RIBEIRO, 1973: 16;

³ Núncio Apostólico – Uma nunciatura apostólica é uma missão diplomática da Santa Sé. Seu titular, o núncio apostólico, é, portanto, como um embaixador da Santa Sé no país a que foi designado. O Brasil foi o primeiro país fora da Europa a receber um representante papal. Em 1808 Lorenzo Caleppi, núncio em Portugal, acompanhou Dom João VI e a corte portuguesa em sua transferência para o Brasil. Em 1829 o núncio Felice Ostini, foi designado para o Brasil, fato que marca o início das relações diplomáticas entre a Santa Sé e os outros países da América do Sul. Em 1902 este posto diplomático foi elevado à categoria de Nunciatura.

RODRIGUES, 1901: 44-45). A decisão acima extinguiu, no campo legal, a possibilidade desse tipo de intervenção religiosa no país.

O Tratado de Comércio e Navegação, da mesma época, em seu Artigo XII concedeu a liberdade de culto aos ingleses e a tolerância religiosa aos demais acatólicos residentes no Brasil, dentro de expressos limites:

XII. Sua alteza Real, O Príncipe Regente de Portugal, declara, e se obriga no seu próprio nome e no de seus herdeiros e sucessores, que os vassallos de Sua majestade Britânica, residentes nos territórios e domínios, não serão perturbados, inquietados, perseguidos, ou molestados por causa da sua religião, mas antes terão perfeita liberdade de consciência e licença para assistirem e celebrarem o serviço divino em honra ao Todo-Poderoso Deus, quer seja dentro de suas casas particulares, quer nas suas igrejas e capelas, que Sua Alteza Real agora, e para sempre graciosamente lhes concede a permissão de edificarem e manterem dentro dos seus domínios. Contanto, porém, que as sobreditas igrejas e capelas sejam construídas de tal modo que externamente se assemelhem a casas de habitação; e também que o uso dos sinos não lhes seja permitido para o fim de anunciarem publicamente as horas do serviço divino. Ademais, estipulou-se que nem os vassallos da Grã-Bretanha, nem quaisquer outros estrangeiros de comunhão diferente da religião dominante nos domínios de Portugal serão perseguidos, ou inquietados por matérias de consciência, tanto no que concerne a suas pessoas como suas propriedades, enquanto se conduzirem com ordem, decência e moralidade e de modo adequado aos usos do país, e ao seu estabelecimento religioso e político. Porém, se se provar que eles pregam ou declamam publicamente contra a religião católica, ou que eles procuram fazer prosélitos [sic], ou conversões, as pessoas que assim delinqüirem poderão, manifestando-se o seu delito, ser mandadas sair do país, em que a ofensa tiver sido cometida. E aqueles que em público se portarem sem respeito, ou com impropriedade para com os ritos e cerimônias da religião católica dominante serão chamados perante a polícia civil e poderão ser castigados com multas, ou com prisão em suas próprias casas. E se a ofensa for tão grave e tão enorme que perturbe a tranquilidade pública e ponha em perigo a segurança das instituições da Igreja e do Estado estabelecidas pelas leis, as pessoas que tal ofensa fizerem, havendo a devida prova do fato, poderão ser mandados sair dos domínios de Portugal. Permitir-se-á também enterrar em lugares para isso designados os vassallos de Sua Majestade Britânica que morrerem nos territórios de Sua Alteza Real o Príncipe Regente de Portugal; Nem se perturbarão de modo algum nem por qualquer

motivo, os funerais, ou as sepulturas, dos mortos. Do mesmo modo, os vassalos de Portugal gozarão nos domínios de Sua majestade Britânica de uma perfeita e ilimitada liberdade de consciência em todas as matérias de religião, conforme o sistema de tolerância que se acha neles estabelecido. Eles poderão livremente praticar os exercícios da sua religião pública, ou particularmente nas suas casas de habitação, ou nas capelas, e lugares de culto designados para este objeto, sem que lhes ponha o menor obstáculo, embaraço, ou dificuldade alguma, tanto agora como no futuro. (REILY, 1993: 40-41).

Com base nestas disposições, em vinte e três de maio de 1822, foi inaugurada a primeira construção para o culto protestante no Brasil em tempos modernos, uma capela anglicana no centro da cidade do Rio de Janeiro, que contou com apoio policial para “prevenir perturbações” por conta da curiosidade popular, dado o inusitado do fato, conforme solicitação de José Bonifácio de Andrada e Silva ao Intendente-Geral de Polícia (REILY, 1993: 47).

O estabelecimento da Coroa portuguesa na colônia americana possibilitou o contato oficial e o exercício da influência direta do Vaticano, através de seu representante, o núncio apostólico. Esta situação provocou o alinhamento do clero liberal com representantes do poder civil que viam nisso uma intromissão externa nos rumos da soberania brasileira.⁴

Por seu turno, a presença estrangeira crescia, havendo muitos que buscaram fixar-se, perenizando sua influência cultural, inclusive no aspecto religioso. Em suas Memórias do Reino do Brasil, o padre Luiz Gonçalves dos Santos, mais conhecido pela alcunha de “Padre Perereca”, registra sua percepção do cotidiano na corte, sob a ótica da circulação de estrangeiros, declarando que eles “edificam, casam-se, são tratados com doçura e carinho, ainda mesmo os de comunhão religiosa diferente da católica romana, que professamos” (SANTOS apud RODRIGUES, 1901: 49).

4 A crise colonial, em parte sustentada pelo modelo da cristandade, também alcançou dimensões culturais com reflexos nas concepções filosóficas e teológicas vigentes, levando à contestação da sacralidade da monarquia e da sociedade que serviam apenas aos interesses lusitanos. Da mesma forma, a influência da teologia galicana fez nascer o questionamento da autoridade papal, oferecendo oportunidade para dar ao tipo de catolicismo local uma tonalidade tropical. Azzi (1983) defende a ideia de que havia um projeto, que aos poucos ia se dando a conhecer, que visava a formação de uma Igreja Católica com características nacionais, levando em maior conta os problemas da realidade brasileira, missão a que se lançou o padre Feijó.

Pedro Octávio Carneiro da Cunha, ao analisar a fundação de um império liberal no Brasil oitocentista, destaca alguns pontos de tensão durante a administração de D. João VI, muito além do problema da vastidão territorial que acentuava as profundas desigualdades nas relações entre as províncias e a administração central. As questões "ideológicas e das fermentações regionalistas", exprimiam mais que "ressentimento nativista", situação que "será melhor compreendida na pauta do extremismo republicano, dentro da revolução liberal" (CUNHA, 2004: 152-153).

Destarte, nos últimos tempos de D. João no Brasil, "a administração rotineira [...] e a corrupção permitida [...] viveram descansadamente". Ainda segundo aquele autor, "poucos [...], antes de 1820, e apesar das queixas de Portugal, deveriam pressentir o que estava para acontecer no Brasil. A monarquia tradicional parecia consolidada" (CUNHA, 2004: 153). De certo modo, uma sensação de modernidade impregnara o país.

Ao progresso material e à circulação da riqueza que a mudança da Corte proporcionara, acrescia-se o incremento da vida intelectual que iria servir ao movimento dos anos 20, mas por enquanto oferecia satisfação a círculos cada vez menos confinados (Ibidem).

Contribuíram significativamente para isso os novos estabelecimentos de ensino, o funcionamento da imprensa, as bibliotecas já franqueadas ao público, a intensa circulação de livros e a crescente chegada de estrangeiros:

Comerciantes ingleses, artistas e e negociantes franceses, bonapartistas emigrados, cientistas germânicos, imigrantes suíços, capitães de navios, oficiais, quase todos traziam o seu contingente de curiosidade e estímulo espiritual (Ibidem).

Ainda que essas influências tenham se espalhado aos poucos pelo Brasil, foi na capital que operou-se a maior transformação, que abrangia a percepção de sua importância.

o povo – que fora espectador do funeral de uma rainha, do desembarque de uma arquiduquesa da Áustria, participara das festas

de casamento de um príncipe herdeiro, da aclamação do novo rei, de muitas funções solenes e marciais – ia tomando consciência de seu papel de centro político da nação (Ibidem).

Pela análise da conjuntura política que então vigia, mesmo considerando as notáveis mudanças estruturais empreendidas, podemos concluir que expressavam as “singularidades contingentes na formação histórica luso-brasileira, onde a mudança social e política obedecia a um desejo de não mudança do *status quo* e de tudo poder e tudo mandar” (NEDER, 2016: 83).

Atento às mudanças políticas em curso em Portugal, fruto da Revolução do Porto⁵, essencialmente liberal, D João VI retorna à Europa, deixando no Brasil, na condição de príncipe regente, seu filho Pedro.

Embora o movimento de 1820 ameaçasse limitar seus poderes, D João assumiu postura conciliatória em relação às Cortes portuguesas. A radicalização política no Brasil o forçaria a jurar fidelidade à nova Constituição liberal portuguesa - que sequer existia, mas à qual deveria submeter-se. Em 26 de abril de 1821, a Família Real retornou a Lisboa.

2.3 Entre as Regências: o Primeiro Reinado

Em meio aos desdobramentos locais da revolução liberal portuguesa, o Regente busca manter-se como fiador da manutenção das conquistas brasileiras. Entre a população variavam os posicionamentos sobre as implicações das decisões das cortes portuguesas em relação ao Brasil. Uns visavam ao retardamento e outros à instauração do regime liberal.

Dos defensores do golpe instaurado na Bahia aos que entendiam que “não havia da parte dos constituintes portugueses a menor ideia de escravizar os seus irmãos ultramarinos”, generalizou-se, depois, a

⁵ Revolução do Porto - A Revolução do Porto, também referida como Revolução Liberal do Porto, foi um movimento de cunho liberal que ocorreu em 1820 e teve repercussões tanto na História de Portugal quanto na História do Brasil. O movimento resultou no retorno (1821) da Corte Portuguesa, que se transferira para o Brasil durante a Guerra Peninsular, e no fim do absolutismo em Portugal, com a ratificação e implementação da primeira Constituição portuguesa (1822).

desilusão, quando os brasileiros perceberam que o movimento de 1820 não era só liberal, mas também ‘recolonizador’; quando a constituinte de 1821 depois de seduzir o novo reino pretendeu submetê-lo” (CUNHA, 2004: 154-155).

É precisa a forma como Cunha descreve a movimentação liberal que se instala no Brasil, afirmando que ela se insere nos quadros da

mentalidade liberal típica da primeira metade do século XIX, que valorizava a liberdade em detrimento da igualdade, recusando muitas vezes ambos os direitos a um grande número de seres humanos [...] [e que] a revolução liberal também não se fazia em benefício do povo [...] Em suma, ascensão democrática no sentido amplo foi fenômeno desconhecido então na história do ocidente. (Ibid.: 156).

Se para alguns o processo de independência fora lançado desde 1808 com o desembarque da corte e naturalização da monarquia lusa, à consolidação faltava o surgimento da monarquia brasileira, e esta nos moldes constitucionais. Devemos isso ao sopro liberal, em torno do qual se situa a conquista da soberania nacional. Nesse contexto, o retorno de D. João seria “o início da desagregação cujo último detonador seriam os decretos ‘recolonizadores’ e cujo coroamento viria no Sete de Setembro” (Ibid.: 156-157).

Por sua atuação na institucionalização das reivindicações liberais a respeito do constitucionalismo, D. Pedro, menos por sua fidelidade ao regime, mais por sua acolhida à ideia, contribuiu para que este ideal se generalizasse “no país antes de nacionalizar-se”, tornando-se efetivo antes de oficializar-se (Ibid.: 158-159).

Este é o contexto em que ocorreram as primeiras eleições de nossa história, com escrutínio em quatro níveis, metade aberto e metade secreto, ocasião em que foi escolhida nossa deputação às Cortes Constituintes de Lisboa.

Ainda regente, D. Pedro esboçou um governo liberal, firmando regras em torno do direito à propriedade e garantias às liberdades individuais, colocando-se, com relativa naturalidade, na vanguarda da campanha nacional, onde a independência era inseparável do liberalismo (Ibid.: 161-163).

As decisões das Cortes de Lisboa de fazer retornar o príncipe regente e extinguir os tribunais superiores incendiaram os ânimos e despertaram os sentimentos nacionalistas, que culminaram no Fico que, no entender de Cunha

transcende qualquer política porque soma o passado para inaugura a emancipação. Aglutina interesses e esperanças de indivíduos e de grupos, brasileiros que pretendem atrair D. Pedro e portugueses que veem nele ainda um compatriota... monarquistas de todos os matizes e até republicanos disfarçados – que poderiam desejar a ausência do príncipe mas de repente veem, ou pelo menos sentem confusamente o que ele significa: não só a perda de empregos, de negócios, de regalias, mas a dissolução do Brasil (Ibid.: 164-165).

Entendido o Fico como um gesto pessoal em favor do país ao qual se prendia mais e mais. Restavam ainda dúvidas sobre o desejo do príncipe quanto à separação dos reinos, embora já se discutisse a formação do novo Estado e a permanência da monarquia como fatores de unificação do país, garantidas pela opção constitucional.

No dizer de Cunha, “a independência estava na rua, nos espíritos, nos atos oficiais”, mas adiava-se a separação. Seja qual for a leitura que se faça, por “cálculo, gratidão, e consciência de força; contradição se preferirem”, não se pode simplificar o peso e as tensões envolvidas na decisão. Dramática e ambígua era a atuação “dos deputados que defendiam em Lisboa o interesse brasileiro, sem renunciar à união dos reinos”, desafiados por decisões agressivas que visavam à contenção do processo de emancipação, que já se sabia realizado, faltando apenas sua oficialização (Ibid.: 173-175).

O momento decisivo da proclamação e institucionalização da independência foi cercado por disputas entre diversos grupos desejosos de associarem-se definitivamente ao fato, como forma de demonstrar ou assegurar espaços no poder. A maçonaria, a Câmara do Rio de Janeiro e forças liberais articulavam a melhor forma e ocasião.

Em 29 de agosto de 1822, o conselho de governo, “sob a presidência e incentivo de Dona Leopoldina, decidiu proclamar a independência”. Coube a José Bonifácio preparar a situação. Agindo estrategicamente, contando com a impetuosidade do príncipe regente, conseguiu retirar dos liberais a glória do

momento, cabendo à sua província natal, “São Paulo [...] a honra de ser o cenário do Grito” (Ibid.: 177).

Do estabelecimento da Corte no Brasil até a independência, havia, pelo menos, três grupos que disputavam poder: a) Comerciantes portugueses - desejavam a volta de D. João VI a Portugal, o que ocorreu em 1821, e a recolonização do Brasil, por conta da perda de influência e lucros com o novo status da colônia; b) Classe senhorial - teve sua condição fortalecida ao desfrutar da quebra do exclusivo metropolitano, consolidando-se como classe hegemônica com participação ativa na proclamação da independência; c) articulada às duas descritas, estavam as forças populares que esperavam, do novo quadro político, mudanças sociais na linha dos ideais revolucionários e liberais, o que se sabe, não ocorreu. (AZZI, 1991: 14).

Atuando como aglutinadora de forças políticas, a Maçonaria⁶ exerceu o papel de tornar visíveis as disputas existentes em torno do poder, particularmente nos eventos que antecederam a Independência. São disso representativas as atuações de Gonçalves Ledo e José Bonifácio de Andrada e Silva, líderes de organizações maçônicas rivais, ainda que pertencessem às duas organizações, assim como o Príncipe D. Pedro. Da disputa, resultou o fechamento de ambas e o exílio de integrantes daquela que defendia valores republicanos. Vieira relata boatos da época vinculando a abdicação de D. Pedro I às “maquinações das Lojas maçônicas que tinha fechado”. Apenas no início do período Regencial as Lojas Maçônicas voltaram à atividade, seguida de grande expansão (1980: 40-42).

Se da parte da classe senhorial houve apoio à independência, logo ficariam claros outros de seus compromissos. A Assembleia Constituinte de 1823, dominada pelo discurso conservador dos proprietários rurais, não conseguiu grandes avanços em matéria social, mesmo contando com significativo número de propugnadores dos princípios liberais que se empenhavam por reformas profundas.

⁶ A valer as informações de José Bonifácio registradas no Masonic Word-Wide Register de 1832, a atividade maçônica no Brasil tem início em 1801 no Rio de Janeiro e no ano seguinte na Bahia através de organizações filiadas à Grande Loja Francesa. Há relatos da abertura de duas lojas em 1804 sob filiação portuguesa. Lojas de rito Frances surgiram na Bahia (1807-1813) e Pernambuco (1809). O Grande Oriente do Brasil em seu resumo histórico aponta atividades maçônicas no Brasil em datas que antecedem a independência em quase um século, apoiando-se em documentos e correspondências entre lojas e entidades maçônicas. (VIEIRA, 1980: 41; Grande Oriente do Brasil: A Maçonaria no Brasil. Disponível em: <http://www.gob.org.br/maconaria/maconaria-no-brasil.html>. Acessado em 09/08/2017).

Na Constituinte havia contrários à liberdade de cultos, defensores da ideia de que a nação brasileira “tinha a felicidade de não contar no seio de sua grande família nem uma só seita, das infinitas que há, de protestantes”. Outros, porém, esposavam pensamento contrário. Eram promotores da liberdade de consciência, advogando, voluntaria ou involuntariamente a questão dos acatólicos, culminando com a legitimação, sob severas restrições, da tolerância religiosa (VIEIRA, 2007: 72-73).

O grupo constituído pelos portugueses absolutistas conseguiu influenciar D. Pedro I a dissolver a Assembleia Constituinte e outorgar, no ano seguinte, uma Constituição em que os ímpetos mais radicais dos liberais estivessem controlados pelo poder moderador, atribuído ao monarca, ainda que a Carta Magna fosse considerada muito liberal e avançada para a época.

A Constituição Imperial determinou que o catolicismo permanecesse como religião do Império, sendo tolerados os demais cultos, limitados em sua forma doméstica em locais sem qualquer identificação externa visível, conforme as linhas mestras dos Tratados de 1810, que foram inseridas no projeto elaborado pela Constituinte de 1823, reaparecendo na outorgada, no ano seguinte, com maiores limitações

Art. 5. A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo (BRASIL, 1824).

O projeto Constituinte, em seu Artigo 14, equiparava as comunhões cristãs, distinguindo os acatólicos cristãos dos fiéis de outras religiões, que seriam apenas toleradas (RIBEIRO, 1973: 32).

O texto Constitucional estabeleceu ainda as regras de proteção à liberdade de consciência e outras garantias civis que tanto beneficiaram os pioneiros dos cultos acatólicos, concedendo-lhes liberdade de propaganda em diversas formas, exercício de cargos militares e públicos, além da inviolabilidade dos lares, que no caso protestante, foram seus locais de culto por muito tempo.

Art. 179. A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a

propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte.

I. Nenhum Cidadão pôde ser obrigado a fazer, ou deixar de fazer alguma cousa, senão em virtude da Lei.

IV. Todos podem communicar os seus pensamentos, por palavras, escriptos, e publical-os pela Imprensa, sem dependencia de censura; com tanto que hajam de responder pelos abusos, que commetterem no exercicio deste Direito, nos casos, e pela fórma, que a Lei determinar.

V. Ninguém pôde ser perseguido por motivo de Religião, uma vez que respeite a do Estado, e não offenda a Moral Publica.

VII. Todo o Cidadão tem em sua casa um asylo inviolavel. De noite não se poderá entrar nella, senão por seu consentimento, ou para o defender de incendio, ou inundaçãõ; e de dia só será franqueada a sua entrada nos casos, e pela maneira, que a Lei determinar.

XIII. A Lei será igual para todos, quer proteja, quer castigue, o recompensará em proporção dos merecimentos de cada um.

XIV. Todo o cidadão pode ser admittido aos Cargos Publicos Civis, Politicos, ou Militares, sem outra differença, que não seja dos seus talentos, e virtudes.

XXIV. Nenhum genero de trabalho, de cultura, industria, ou commercio pôde ser prohibido, uma vez que não se opponha aos costumes publicos, á segurança, e saude dos Cidadãos (BRASIL, 1824).

Entretanto, foram mantidas restrições para o cargo de deputado que, entre outras, impediam o acesso aos que não professavam a religião do Estado, conforme o Artigo 95 (BRASIL, 1824; SCAMPINI, 1978: 20).

Seis anos mais tarde, o Código Criminal especificou as ações que poderiam ser enquadradas como desrespeito à Religião do Estado, como regulamentação do Artigo 5º da Constituição Imperial:

Art. 276. Celebrar em casa ou edificio que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do Estado.

Art. 277. Abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império, por meio de papéis impressos, litografados ou gravados, que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, ou por meio de discursos proferidos em públicas reuniões ou em ocasião e lugar em que o culto se prestar.

Art. 278. propagar por meio de papéis impressos... que se distribuïrem por mais de quinze pessoas, ou por discursos em

públicas reuniões doutrinas que diretamente destruam as verdades fundamentais da existência de Deus e da imortalidade da alma (REILY, 1993: 42).

O Código Criminal determinava, ainda, em seu Artigo 191, que seriam aplicadas penas de prisão de um a três meses “além das mais em que possa incorrer”, a quem perseguisse “por motivo de religião ao que respeitar a do Estado e não ofender a moral pública” (RIBEIRO, 1973: 32).

Importa, ainda, lembrar as determinações constitucionais que estenderam ao Brasil a relação de padroado existente entre Portugal e a Sé romana

Art. 102. O Imperador é o Chefe do Poder Executivo, e o exercita pelos seus Ministros de Estado. São suas principaes attribuições

II. Nomear Bispos, e prover os Beneficios Ecclesiasticos.

XIV. Conceder, ou negar o Beneplacito aos Decretos dos Concilios, e Letras Apostolicas, e quaesquer outras Constituições Ecclesiasticas que se não oppozerem á Constituição; e precedendo approvação da Assembléa, se contiverem disposição geral.

Art. 103. O Imperador antes do ser acclamado prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, a integridade, e indivisibilidade do Imperio; observar, e fazer observar a Constituição Politica da Nação Brasileira, e mais Leis do Imperio, e prover ao bem geral do Brazil, quanto em mim couber.

Art. 106. O Herdeiro presumptivo, em completando quatorze annos de idade, prestará nas mãos do Presidente do Senado, reunidas as duas Camaras, o seguinte Juramento - Juro manter a Religião Catholica Apostolica Romana, observar a Constituição Politica da Nação Brasileira, e ser obediente ás Leis, e ao Imperador.

Art. 127. Tanto o Regente, como a Regencia prestará o Juramento mencionado no Art. 103, accrescentando a clausula de fidelidade ao Imperador, e de lhe entregar o Governo, logo que elle chegue á maioridade, ou cessar o seu impedimento.

Art. 141. Os Conselheiros de Estado, antes de tomarem posse, prestarão juramento nas mãos do Imperador de - manter a Religião Catholica Apostolica Romana; observar a Constituição, e às Leis; ser fieis ao Imperador; aconselhal-o segundo suas consciencias, attendendo sómente ao bem da Nação.

No curto e conturbado governo de D. Pedro, algumas medidas sinalizaram alterações no pensamento vigente quanto à articulação da Igreja Católica com o Estado brasileiro.

Situação exemplar é o fato de aceitar o reconhecimento papal do Brasil como nação distinta de Portugal, e rejeitar, por sugestão do parlamento, a bula *Praeclara Portugalliae* que “criou para o Brasil as Ordens de Cristo, Santiago e Avis, que conferia ao soberano do novo reino o padroado⁷ e benefícios do Império”, distinção solicitada pelo próprio Imperador.

Vieira (2007) relata a percepção de Cândido Mendes sobre este acontecimento, vendo-o como a confirmação e exaltação das prescrições constitucionais em detrimento dos documentos pontifícios. Isso configurava o sistema vigente no Brasil como um “padroado imposto à força”, o qual deslocou o foco do poder na articulação Igreja Católica-Estado para o âmbito secular, permanecendo na articulação da Igreja Católica-Sociedade Civil a mediação do Estado brasileiro, tendo como fulcro o padroado, anteriormente uma concessão da Sé romana, doravante, consubstanciado na Constituição do Império. Para muitos um sistema regalista.⁸

Prosseguindo no estabelecimento de alguns balizamentos entre o temporal e o espiritual, foram extintos, em 1828, o Tribunal da Bula da Cruzada⁹, o Tribunal da

7 Padroado – O padroado foi criado através de sucessivas e gradativas bulas pontifícias, como resultado de uma longa negociação da Santa Sé com os Reinos Ibéricos, Portugal e Espanha. Por meio destas bulas, que assumiram valor jurídico no período da expansão ultramarina, a Santa Sé delegava aos monarcas católicos a administração e organização da Igreja Católica em seus domínios conquistados e por conquistar. Em contrapartida, o rei padroeiro, que arrecadava os dízimos eclesiásticos, deveria construir e prover as igrejas, com todo o necessário para o culto, nomear os párocos por concursos e propor nomes de bispos, sendo estes depois formalmente confirmados pelo Papa.

8 Poder do Estado, mediante maior independência com relação a Santa Sé. Na Península Ibérica as práticas regalistas encontraram até mesmo amparo nos direitos de Padroado conferidos pela Santa Sé aos reis de Espanha e Portugal (AZZI, 1991: 137-138). Brasil Gerson faz referência ao Monsenhor Camargo (História Eclesiástica do Brasil: 263) com o seguinte esclarecimento: “o que disciplinava os poderes do regalismo era a multiplicação de pretendidos direitos dos príncipes”, pelo que poderíamos ver no regalismo como que um padroado, no qual o poder do Estado, nos países católicos, se sobrepõe ao da Igreja, ou do papa (GERSON, 1978: 16).

9 Tribunal da Bula da Cruzada - Também chamada de Tribunal da Junta da Bula da Cruzada, foi instalada no Brasil pelo decreto de 29 de junho de 1808, com a nomeação do comissário geral frei José de Moraes, esmoler-mor do rei. Criado em Portugal em 1591, sua competência, segundo o regimento de 10 de maio de 1634, era “tomar conhecimento de todas as causas e negócios, que diretamente, ou por qualquer modo tocassem à expedição da bula, à cobrança do rendimento dela, às dívidas, contratos e convenções feitas por sua causa”. A bula da cruzada concedia indulgências aos fiéis mediante compra e existia desde o período da reconquista cristã. Sua aquisição implicava a dispensa de certos rituais católicos, como jejuns e abstinências. Durante o período da expansão marítima, os papas continuaram a concedê-la, com o objetivo de financiar a luta contra os infiéis na

Mesa do Desembargo do Paço e da Mesa da Consciência e Ordens¹⁰. Também restringiu a contribuição financeira destinada à Sé romana e pôs sob a alçada da justiça comum as questões canônicas e eclesiásticas.

Dentre os autores dessas medidas estavam três padres deputados, figurando entre eles o Pe. Diogo Antônio Feijó, que no Primeiro Reinado e período Regencial centrou forças contra pontos sensíveis da estrutura disciplinar católica romana, como o celibato clerical. (VIEIRA, 2007: 58-60; BRASIL, 1978: 55).

Havia pressões intensas dos portugueses residentes desejosos de ver restaurados a importância e os privilégios perdidos, mesmo que pela recolonização.

África e a construção da basílica de São Pedro em Roma. Do montante arrecadado, a Coroa portuguesa enviava uma parte aos pontífices e apropriava-se do restante. A Junta, dessa forma, integrava o sistema de arrecadação do Reino português. As bulas da cruzada eram publicadas anualmente no Reino e apresentadas em uma procissão solene na qual se divulgavam as indulgências e graças que lucravam aqueles que as obtinham. As concessões papais para que os monarcas portugueses pudessem distribuir as bulas eram renovadas a cada seis anos. Nos domínios ultramarinos, exigia-se igual solenidade, sendo escolhidos pelo tesoureiro-mor os melhores pregadores, capazes de persuadir o maior número de pessoas possível. No Brasil, não houve qualquer disposição legislativa sobre a competência do órgão, mas a decisão n. 1, de 16 de janeiro de 1810, estabeleceu que sua jurisdição não abrangeria Portugal, Algarves e as ilhas de Açores e Madeira, que continuariam na esfera do tribunal de Lisboa. Uma das poucas determinações sobre a Junta da Bula da Cruzada no Brasil foi a decisão n. 90, de 1823, que reforçou a validade das graças, prorrogadas por seis anos, lembrando que os rendimentos seriam destinados à civilização e cristianização dos índios. Em 20 de setembro de 1828, a Junta da Bula da Cruzada foi extinta, e seus processos findos e pendentes foram remetidos ao Juízo dos Feitos da Fazenda. (Brasil. Ministério da Justiça. Arquivo Nacional. Memória da Administração Pública Brasileira: Junta da Bula da Cruzada.)

10 Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Mesa da Consciência e Ordens – Apesar de constituírem-se como um único tribunal, o Desembargo do Paço e a Mesa da Consciência e Ordens tiveram, na prática, funcionamento separados, conforme disposto em seu alvará de criação. Criada no Brasil pelo alvará de 22 de abril de 1808, a Mesa do Desembargo do Paço era parte da estrutura do Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens, órgão superior da administração judiciária que se instalou no Brasil com a vinda da corte portuguesa. Pelo decreto de 17 de janeiro de 1809, o Desembargo do Paço passou também a ter a responsabilidade de confirmar os provimentos das cadeiras de ensino público no Brasil efetuados pelos governadores das capitanias e pelos bispos. Outra atribuição do tribunal remete à reforma de ensino realizada pelo marquês de Pombal a partir de 1759, suprimindo as escolas jesuíticas, estabelecendo as aulas régias e criando a Direção-Geral dos Estudos, responsável pela administração e inspeção da educação até 1771, quando tal competência passou para a Real Mesa Censória. No Brasil, coube aos chanceleres das relações e aos ouvidores-gerais desempenharem esta função, que, com o fim da Mesa Censória, passou a ser dos governadores e bispos, até o estabelecimento do Desembargo do Paço em 1808. A partir de então, um desembargador passou a incumbir-se dessa atividade. Com a criação do novo tribunal na Corte, foi extinta a Mesa do Desembargo do Paço que havia na Relação do Rio de Janeiro desde o alvará de 13 de outubro de 1751, mantendo a jurisdição privativa dos negócios de sua competência. Com a Independência, a Constituição de 1824 estruturou sob novas bases o Judiciário brasileiro. A lei de 18 de setembro de 1828 criou o Supremo Tribunal de Justiça, e a lei de 22 de setembro de 1828 extinguiu a Casa de Suplicação e o Tribunal da Mesa do Desembargo do Paço e da Consciência e Ordens, regulando igualmente a expedição dos negócios de competência desses órgãos. Segundo esse documento, os diversos assuntos que pertenciam aos dois seriam pulverizados e passariam a ser expedidos pelos juizes de primeira instância, juizes criminais, juizes de órfãos, relações provinciais, Tesouro e juntas de Fazenda, Supremo Tribunal de Justiça e secretarias de Estado. Brasil. Ministério da Justiça. Arquivo Nacional. Memória da Administração Pública Brasileira: Mesa do Desembargo do Paço.

Em outra frente, tentava-se cooptar o apoio das elites agrárias nacionais. D. Pedro foi aos poucos desagradando os vários grupos de força que o cercavam, autóctones e lusitanos, despertando contra seu governo a insatisfação e a resistência popular, que o levou a renunciar ao trono brasileiro, em 1831, abrindo caminho para um período de transição em que regentes estiveram à frente do governo Imperial, já que o príncipe herdeiro não contava ainda com idade suficiente para assumir o trono.

Por todo o período Regencial as divergências entre liberais e conservadores, ou reformistas e restauradores, dominaram a cena na disputa por poder, dentre as quais, por sua significação, destacamos as discussões relacionadas ao Ato Adicional de 1834 que encerrou uma longa disputa envolvendo temas de grande relevo como a descentralização administrativa e maior autonomia às províncias, e, ao final da década, o processo que culminou com a coroação e imediata ascensão de Pedro II ao trono com quinze anos incompletos, disputa percebida na análise que Ilmar Mattos faz do episódio, que resultou na antecipação da maioria para alguns ou no golpe da maioria para outros

Recordemos, por fim, que no momento em que o jovem imperador respondeu afirmativamente à consulta se desejava assumir imediatamente o comando do Império, pondo fim ao Período Regencial, os Liberais exultaram. Voltavam ao Governo, isto é, ao Poder Executivo, e foram às ruas comemorar a Aclamação do Imperador, acendendo luminárias. Os Saquaremas não se decepcionaram completamente: perdiam o Governo, ganhavam a Monarquia. Quando, oito meses depois, retornaram ao governo pelas mãos do próprio Soberano, promoveram também uma comemoração: a Coroação e a Sagração do Imperador [...] (MATTOS, 2004: 201-203).

Os desdobramentos destes acontecimentos fortaleceram o partido conservador, os denominados saquaremas¹¹, grupo que serviu de sustentação

11 Saquaremas – Ilmar Rohloff de Mattos relaciona a origem da utilização do termo como identificador de adeptos e pessoas ligadas ao Partido Conservador aos acontecimentos na Vila de Saquarema, na então Província do Rio de Janeiro, por volta de 1845. Segundo o relato, por ocasião das eleições, o subdelegado local, Padre José de Cêa e Almeida, com o intuito de favorecer os liberais à época no poder, estabeleceu regras drásticas que incluíam o assassinato dos que discordassem de suas indicações. Dois chefes políticos conservadores, Joaquim José Rodrigues Torres e Paulino José Soares de Souza, que possuíam parentes e propriedades na localidade interferiram na situação a fim de livrar seus protegidos dos desmandos daquela autoridade, firmando a ideia de que os *saquaremas* seriam protegidos do Partido Conservador, denominação que rapidamente foi estendida a todos os adeptos deste partido por todo o Império. O termo foi também aceito e difundido de forma

política ao governo até 1860, estabelecendo um modo de pensar e agir, de governar, comprometido com a restauração de valores coloniais e a manutenção no poder das elites lá formadas.

As transformações iniciadas sob a influência pombalina deram origem, a partir do exemplo das autoridades civis, a um “modo político” de tratar os eclesiásticos, intensificado pela percepção de que eles eram simples funcionários a serviço do Estado, pensamento que lançou profundas raízes e sobreviveu ao período colonial, estando presente no Império.

As pessoas de certa categoria, ou ignoravam as coisas da religião, ou assumiam um ar de superior complacência ante o que lhe dizia respeito. Aqueles que tinham sido investidos da autoridade leiga concebiam a Igreja como sua e os padres como subalternos seus, não titubeando em submeter sacerdotes e até bispos a constrangimentos e humilhações (VIEIRA, 2007: 32-34).

Do ponto de vista dos estrangeiros, o processo de “descolonização, do rompimento com a metrópole e da formação do Estado Nacional, suscita uma espécie de redescoberta e revisitação do Brasil pelos viajantes”, situação que se acentua já no início do século XIX. Vale ressaltar o aspecto qualitativo das observações dos viajantes produzidas neste período, que contrastam com a visão paradisíaca dos séculos anteriores. Barreiro nos diz que uma “espécie de racionalidade que leva às últimas consequências a dominação cega do homem sobre a natureza e sobre os outros homens” se faz notar, evidenciando que “a referência cultural dos estrangeiros passa a ser a de um tempo que se convencionou chamar de modernidade, envolvendo amplas transformações no plano da sociedade e da cultura” (BARREIRO, 2002: 09,10).

Todo este estado de coisas serviu de incubadora aos propósitos e projetos de ampliação e reconhecimento das liberdades individuais que, sob a denominação de liberdade de consciência, estabeleciam os fundamentos que visavam restringir ainda mais a esfera de ação da religião oficial, com desdobramentos então imprevisíveis, como veremos adiante.

depreciativa pelos liberais, os *luzias*, como revide à denominação que lhes fora atribuída pelos conservadores fazendo referência à derrota dos liberais mineiros na Batalha de Santa Luzia nas disputas ocorridas em 1842. (MATTOS, 2004: 115-121).

2.4 A Consolidação e a Transição para o Fim: O Segundo Reinado.

Em menos de duas décadas foram concluídos a súbita transformação da condição brasileira em relação a Portugal – Colônia, Corte, Reino Unido e Nação Independente – e os ajustes iniciais com o intuito de dotar os governantes de meios para governar. Foram elaborados e passaram a vigorar os elementos centrais do arcabouço legal nacional - abertura dos portos e os Tratados de 1810, a Constituição, o Código Criminal e a edição de outras medidas legais – possibilitando a condução dos interesses nacionais e suprimindo as demandas locais em sua capilaridade. Em meio a isso, consolida-se o império na pessoa de D. Pedro II, que também verá a decadência e a queda do regime monárquico. Da aclamação à deposição e proclamação da República, aproximadamente cinquenta anos.

É este o período mais conturbado no que diz respeito à articulação da religião do Império com o Estado, ocorrendo diversos enfrentamentos e não poucas disputas entre os interesses temporais e espirituais, sendo necessários ajustes, redirecionamentos e redefinições de papéis e limites de atuação. É digno de nota que naquele contexto as relações da Igreja Católica com a Sociedade Civil eram mediadas pelo Estado, tendo o “padroado constitucional” como orientação. De fato, tratava-se de um regalismo.

Ainda que uma variedade de aspectos pudesse ser selecionada para compor este painel, nossa escolha recaiu sobre o ambiente político de forma geral e as questões relacionadas às liberdades individuais, compreendendo a intensificação da presença protestante no Brasil, a discussão sobre os direitos civis e cidadania, a mudança de orientação na Igreja Católica ao adotar postura ultramontana, passando pelos posicionamentos do governo diante das questões religiosas.

Ao analisarmos este período, é necessário estar ciente de que o componente religioso teve ação problematizadora sobre práticas políticas e vivências sociais, em especial aquelas que diziam respeito aos direitos civis, promovendo novas percepções e exigindo atualização das posturas e o reconhecimento de direitos.

Este é também um tempo de transição em relação à influência política daqueles que haviam recebido em Coimbra sua formação. A começar da Constituição, alcançando os demais códigos de leis do Império, todos os diplomas

legais foram redigidos sob a influência daquela instituição, situação que só perdeu força no início da segunda metade do oitocentos, período em que predominam os formados no Brasil, havendo, contudo, casos de políticos que estenderam sua atividade no senado até depois de 1870. O mesmo não pode ser dito quanto ao episcopado que chega ao Segundo Reinado, havendo apenas dois bispos com formação ou influência de Coimbra, sendo que só um chegou à segunda metade do século XIX (SANTIROCCHI, 2015: 95). Isto nos remete à divergência de opinião existente quando a relação entre o Estado e a religião era considerada por cada um dos grupos acima identificados.

Para analisar adequadamente a segunda metade do século XIX, sob o enfoque dado nesta pesquisa, é preciso considerar o conflito entre o projeto ultramontano e os princípios liberais, embates que refletiram a dinâmica internacional da questão e embasaram disputas internas ao Brasil, situações que de alguma forma estavam latentes e encontraram nesta ocasião o espaço e oportunidade para sua deflagração.

O envolvimento do clero com o ambiente político e governativo, que nas primeiras etapas de nossa história independente foi significativo, decaiu progressivamente até apresentar níveis ínfimos no último quartel do século XIX. Uma das razões da grande representatividade política no clero até a Regência, segundo Santirocchi, foi o fato, de juntamente com os juízes de paz, os párocos atuarem como agentes locais do Império, situação que começa a ser revertida na década de 1840 com as reformas eleitorais, completada com a reforma judiciária de 1871, entendida como uma tentativa de dar ares profissionais a esses cargos. Essa situação de dupla lealdade era fonte potencial e permanente de conflitos entre as duas instâncias (Ibid.: 96, 103).

Na mesma direção, visando ao fortalecimento da autoridade imperial, buscou-se o aprimoramento da estrutura burocrática, o que ocasionou o progressivo afastamento do clero dessas funções, “mas sem renunciar à sua política regalista, com o intuito de manter um ‘controle sobre as consciências’ de seus súditos, aumentar a sua autoridade e manter sua legitimidade”. Para combater o clero politizado e partidarizado, adotou-se a prática de

nomear bispos de tendência ultramontana, avessos à política partidária e defensores da ordem constituída [...] Ou seja, o governo passou a buscar junto à própria Igreja afastar o clero da política partidária e dos movimentos revolucionários, ao mesmo tempo em que “secularizava” a burocracia eleitoral e apoiava a reforma eclesiástica colocada em prática pelos bispos de tendência ultramontana, que passaram a assumir as dioceses brasileiras a partir de 1844 (Ibidib.: 95-97).

Augustin Wernet situa tal iniciativa governamental no contexto do desfecho da Revolução Liberal de 1842¹², quando, acalmados os ânimos,

D. Pedro II e os seus principais conselheiros procuravam estabelecer fundamentos sólidos para a Monarquia brasileira, e para tal finalidade, entre outras medidas, nomearam, de preferência, bispos que correspondiam às tendências conservadoras e monarquistas, para contrabalançar movimentos e correntes que se inspiravam em ideias liberais e radicais, e até republicanas (WERNET, 1987: 52).

A opção imperial explica-se, segundo Wernet, por seu alinhamento ao pensamento conservador católico, oferecendo “melhor fundamentação e justificação para a ordem vigente” e os princípios monárquicos e de centralização, pedras de toque no projeto de manutenção do regime. Vieira corrobora a percepção de Wernet, destacando o aspecto pessoal da decisão de Pedro II, como fruto da “profunda mágoa que me causou a rebelião”, conforme a Fala do Trono de 01/01/1843 (WERNET, 1987: 87-89; VIEIRA, 2007: 115-116).

A alternativa que predominou até então, católica de cunho liberal, propugnadora do ideal republicano e federalista, vai aos poucos perdendo força e espaço no episcopado e no clero em geral.

Ainda que pareça ter escapado aos estrategistas imperiais a possibilidade desse apoio vir a ser fonte de intensa crise, como ocorreu na Questão dos Bispos, no dizer de Vieira, “ciente ou não das consequências”, deve-se considerar que a necessidade de medidas urgentes para a estabilização os tenha levado a optar pela

12 Movimento que eclodiu nas províncias de São Paulo e Minas Gerais, com consequências diretas para a Igreja Católica brasileira, devido ao significativo envolvimento do clero identificado com o partido liberal, inconformados com a queda do regente padre Diogo Feijó e a política do Regresso conservador. O conflito contou também com religiosos que se posicionaram em defesa do Regresso, da ordem e da autoridade constituída.

resposta mais imediata, acreditando ser possível encontrar saídas conciliadoras em caso de futuros desdobramentos. Concordamos, contudo, que a radicalização das posturas episcopais e imperiais, apesar de latentes e já esboçadas em algumas situações, não foi considerada (SANTIROCCHI, 2015: 105-107; VIEIRA, 2007: 116).

Com o progressivo afastamento do clero das lides político-partidárias e sua renovação, ocorreu, simultaneamente, o distanciamento ideológico em relação ao liberalismo, exigindo a redefinição de papéis, estando no cerne das disputas as articulações e os limites de atuação entre o Estado, assumidamente regalista, e a religião oficial, em franco processo de romanização.

Emblemática foi a secularização das ordens militares católicas, em 1843, pelo decreto 321, confirmando a continuidade da política regalista de ingerência em questões eclesásticas, desconsiderando, inclusive, as tradições lusas que reconheciam as concessões papais. Por entender que tal direito era inerente ao seu poder e soberania, mesmo diante de questionamentos e críticas, a situação se consumou, chegando a condecoração da Ordem de Cristo, segundo um representante de Roma, a ser considerada coisa ínfima no Brasil, uma vez que concedida até a protestantes (SANTIROCCHI, 2015: 100-102).

Estabeleceu-se, então, um espectro de posicionamentos políticos e religiosos, que compreendia, desde a total aderência ao liberalismo, até a plena defesa da romanização ultramontana, não sendo raros os que buscavam identificar e posicionar-se em possíveis áreas neutras ou de equilíbrio entre essas opções. É exemplar a observação de Santirocchi sobre a condição de Pedro II, tida por contraditória, uma vez que foi aclamado “Imperador pela graça de Deus e unânime aclamação dos povos, fórmula dualista, que afirmava ao mesmo tempo o princípio moderno da soberania popular e o da sanção divina” (Ibid.: 99). Ao analisar os possíveis reflexos dessa contradição no governo de Pedro II, o autor chega à conclusão que

foi esse dualismo que se fez sentir por todo o Segundo Reinado e atualizou a tradição do regalismo dos Bragança, mantendo a Igreja Católica brasileira sob uma dupla jurisdição: a do Imperador “sagrado” e a do Papa, chefe visível da Igreja (Ibid.: 100).

O apoio político às propostas romanizadoras provinha tanto de fontes conservadoras como de liberais, aquelas, mais perenes e consistentes, estas, mais episódicas. Invertia-se a lógica quando o objetivo era refutá-las. Todavia, mesmo entre os representantes do Estado, não havia completa polarização política em relação ao tema.

Aliás, o mesmo pode ser dito sobre diversos outros assuntos que ocuparam as pautas do governo e do parlamento, provocaram debates na imprensa e exigiram posicionamento político.

Ao analisar a atuação política de Nabuco de Araújo, Penedo e Paranhos, Gislene Neder encontrou indícios de profundas ambivalências nas práticas dos citados políticos, “resultantes das contradições entre os pensamentos, os sentimentos políticos e a ação política” (2016: 104), o que, certamente, não se aplica apenas a eles. Ampliando a questão, a autora afirma que

o encaminhamento de projetos de modernização esbarrava em ambivalências que muitas vezes embaralhava as afiliações e as votações dos diferentes projetos, pois, em muitas circunstâncias a modernização era defendida pelos dois campos políticos adversários (Ibidem: 104).

Os liberais, ao defenderem a modernização do país, reivindicavam também a aprovação de projetos de temática religiosa que suscitaram intensos debates no Parlamento brasileiro. Aspiravam eliminar o amplo poder da Igreja Católica em assuntos como a liberdade de culto, o casamento civil, e temas a eles afeitos como registro de filhos e o sepultamento.

Tais projetos, com o objetivo de reduzir as contradições ora existentes e modernizar aspectos das relações sociais, incluíam propostas que visavam reduzir os influxos da moral cristã católica romana.

Se o projeto católico aprovado pelos participantes do Concílio Vaticano I (1869-1870) era o de reprimir o liberalismo, de fato ele não se incorporaria à proposta defendida pelos políticos que desejavam implantar no país o progresso, ainda que se declarassem católicos. De modo geral, a Igreja Católica, ao condenar tudo que se associasse ao liberalismo, optou pela implantação do catolicismo ultramontano de “inspiração romana, eclesial e sacramental”. Assim,

a história da “Igreja é neste período fundamentalmente ‘conservadora’. Toda uma atitude de reação contra o liberalismo, que culmina no *Syllabus* e no *Vaticano I*, [foi] transferida para o Brasil”. A Igreja Católica brasileira, ao adotar a linha de romanização ultramontana, numa perspectiva marcada pelo centralismo institucional em Roma, estaria optando por um projeto em que os seus representantes frontalmente iriam debater-se com os protagonistas do liberalismo no país, seja em âmbito nacional e/ou regional (SILVA, 2003: 2).

Da mesma forma se expressa David Gueiros Vieira ao afirmar que o

ultramontanismo do século XIX colocou-se não apenas numa posição a favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papado, mas também contra uma série de coisas que eram consideradas erradas e perigosas para a Igreja (VIEIRA, 1980: 32).

Dentre os erros e perigos citados na *Quanta Cura* e no *Syllabus* destacavam-se o liberalismo, o protestantismo e a separação entre a Igreja e o Estado (VIEIRA, 1980: 33; VIEIRA, 2007: 216).

Havia, no entender de Ivan Aparecido Manoel, um projeto civilizador católico, ou mesmo um projeto de modernidade, objetivo maior que mera reação religiosa ao pensamento da época. O projeto de “romanização ultramontana” foi

muito mais do que um conjunto de teorias e ações, ele foi uma intenção, uma vontade da instituição católica de intervir no governo da *polis* para transformá-la efetivamente na *Civitas Dei*, e essa vontade de intervenção estava em consonância com as funções que a Igreja sempre se atribuiu e em harmonia com sua filosofia da história. Se a história humana é a história da sua salvação, cabe à Igreja, na qualidade de *Mater et Magistra*, e a mais ninguém, a tarefa de estabelecer os parâmetros do ordenamento social, de modo a não permitir que o Mal provoque a perdição definitiva do homem. (MANOEL, 2004: 21).

Se os princípios liberais encontraram eco entre sacerdotes católicos, situação percebida claramente até o final do período regencial, sempre houve nos altos postos da hierarquia católica, um contingente adepto da política pontifícia (FRAGOSO, 1992: 144).

Seguindo a mesma linha interpretativa, Maria Aparecida Gaêta destaca que a ação do episcopado ultramontano pode ser compreendida como reação aos ataques sofridos pela Igreja Católica.

Os excessos do regalismo e do liberalismo, as medidas arbitrárias às liberdades da Igreja fizeram com que os homens ligados ao ultramontanismo se engajassem num movimento que visava salvar a Igreja das críticas e das práticas liberais, bem como apresentar um programa político fundado na doutrina e na hierarquia eclesiástica (1991: 46).

Além do desafio de resistir aos excessos regalistas e ao liberalismo, a presença de outro “perigo” tornou-se mais ostensiva e consistente no período: o protestantismo.

E com essa autoconsciência, exacerbada pela contestação dos liberais e dos protestantes que paulatinamente iam se inserindo no contexto nacional, o episcopado brasileiro sustentou que só a verdade (católica) e não o erro (liberal e/ou protestante) tinha direito de existência e de divulgação (GAÊTA, 1991: 47).

Na concepção dos liberais, o vínculo do poder estatal com a Igreja Católica, concebido sob o “padroado constitucional”, deveria ser suprimido para propiciar a implementação das propostas modernizadoras. O horizonte que buscavam era a completa separação entre Estado e religião.

Outro componente importante da questão foi a Maçonaria em sua ação catalisadora de personalidades do período, destacando-se os políticos, profissionais do Direito e da Justiça, e os ligados aos órgãos da imprensa. Para Vieira, “sabedora como era de que a aproximação da Igreja do Brasil com Roma fatalmente implicava em assumir as diretrizes que de lá provinham”, não poupou esforços para combater o “plano tenebroso de Roma para estabelecer nesta terra o domínio teocrático”, denunciando as iniciativas clericalistas, e qualquer medida entendida como contrária às liberdades individuais e os demais pontos do ideário liberal, sempre em defesa do progresso (VIEIRA, 2007: 218-219; TAVARES BASTOS, 1863: 93-94).

O protestantismo, inicialmente, não contava com significativa base de apoio no meio político local. Seu capital simbólico era ainda limitado ao pensamento muito

difundido de sua íntima relação com a modernidade e o sucesso das nações de maioria protestante em termos de civilização e progresso. A considerável influência intelectual francesa, aliada ao pensamento político inglês, dispôs parte da intelectualidade nacional a reconhecer nos princípios protestantes profundas semelhanças com o liberalismo político e econômico, e com a modernidade que desejavam ver implantada.

O protestantismo em sua identificação com a modernidade contrastava com o modelo católico, principalmente por sua valorização do indivíduo, que se manifestava inclusive em suas relações com o sagrado, cabendo-lhe o decidir-se e definir-se por uma ética religiosa que se refletiria nos aspectos sociais, políticos e econômicos. Enquanto o catolicismo almeja a manutenção da “cristandade” nacional, tendo a catolicidade como peculiaridade, característica intrínseca do povo brasileiro, um projeto público e uma cultura eclesiástica, o protestantismo apresentava-se como a opção para o cidadão que começa a reconhecer-se e afirmar-se moderno, aquele que busca libertar-se das amarras das imposições e determinações coletivas que não são fruto de um concerto social.

A identificação do protestantismo com a modernidade e o progresso recebeu inestimável suporte do contingente de estrangeiros que circulou e fixou-se no Brasil no período Imperial, destacando-se os ingleses desde 1808, com a chegada da Corte portuguesa. Exceto por alguns grupos específicos, não há como precisar quantos desses imigrantes e viajantes trouxeram alguma forma de prática protestante. Porém, diante das críticas e questionamentos da hierarquia católica sobre a condução do processo de imigração e a existência de expressiva massa de relatos de divergências religiosas envolvendo estrangeiros, é seguro pensar que se tratava de parcela majoritária.

A condição de religião oficial era entendida como monopólio do sagrado assegurando-lhe o direito de intervir nas diversas esferas da vida, do indivíduo e da sociedade. O modelo protestante se estabelece sob a ótica do mercado aberto onde a adesão de fiéis se dá por opção pessoal, individualizada, na esfera privada. Ao significativo interesse pelo aspecto moderno do protestantismo não correspondeu grande adesão à sua forma de fé e prática.

Como o protestantismo não contava com uma base de sustentação política que fosse além da identificação com os postulados que lhe conferiam alinhamento com a modernidade, a maçonaria, com sua vasta representação política, e sua luta contra o clericalismo e a favor das liberdades individuais, inclusive a liberdade de crença e organização religiosa, encampou o projeto protestante de liberdade religiosa. A outra possibilidade é que o protestantismo, cômico de seu limitado apoio público e poder de pressão, aderiu e apoiou o projeto liberal, nos temas de seu interesse. As contribuições de Robert Kalley ao debate foram significativas, fornecendo inclusive argumentos aos discursos na Câmara. Entretanto, havia da parte do missionário escocês elevado grau de desconfiança em relação à maçonaria e aos políticos em geral. O presbiteriano Blackford entendia que a defesa da liberdade de consciência e de cultos, era, de fato, uma luta maçônica em causa própria. Do ponto de vista doutrinário e teológico, eram vistos como “instrumentos na mão de Deus” ainda que “inimigos da verdade”: “Deus está preparando maravilhosamente o caminho por meios indiretos, fazendo que os próprios inimigos da verdade ajudem sua causa”. Parceria que forneceu munição à hierarquia católica para renovar seus ataques, agora pela insólita associação, o que gerou desconfortos e constrangimentos às lideranças protestantes, uma vez que ainda hoje existem ressalvas e resistências à maçonaria no protestantismo brasileiro VIEIRA, 1980: 278-280)

Foi em torno da Maçonaria que se desenvolveu a Questão dos Bispos na década de 1870, arrastando a governação imperial para um confronto aberto com o episcopado. Na ocasião, os compromissos de apoio e fidelidade aos projetos ultramontano e regalista foram medidas e tornadas públicas.

Do conflito, não se pode dizer que houve vencedores, ainda que tenha ficado evidente a decisão governamental de não transigir quando desafiado em sua autoridade soberana. Daí deriva, segundo entendemos, a forma como a queda do regime monárquico foi recebida pelo episcopado como algo que não lhes dizia respeito e a libertação da Igreja Católica de seu cárcere de ouro.

Se houve, de início, princípios e posturas que distinguiam conservadores e liberais em suas atuações políticas e parlamentares, no decorrer dos anos percebeu-se acentuada fluidez.

Liberais e conservadores [...] à medida que se sucediam no poder, à medida que passavam à oposição, vincavam mais os traços do conformismo [...] Nos últimos tempos [...] os tradicionais partidos cindiam-se, dividiam-se, espraivavam-se no remanso de todas as campanhas, confundiam os princípios que eram a razão de ser de suas existências e das suas condutas. Conservadores realizavam, no poder, medidas e reformas que liberais haviam levantado e defendido. Nada mais, a não ser a gratidão e o preconceito da uniformidade de proceder, os prendia [...] (SODRÉ, 1998: 316-317).

À medida que se aproxima o fim do regime monárquico, as peculiaridades partidárias são diluídas e menos defendidas ou questionadas, dominando os debates a disputa entre defensores dos modelos monárquicos e republicanos de governo.

Esta alienação dos elementos políticos distintivos refletia a disseminada percepção de que faltava sustentação ao prolongamento do regime por meio de um sucessor de Pedro II, fazendo com que a opção pela forma republicana de governo fosse considerada consequência natural dos acontecimentos.

Chegado o dia 15 de novembro de 1889, estabelecido o novo regime, e isto sem qualquer esboço de reação dos antigos mandatários, finda a instituição quase secular que conduziu os destinos do Brasil desde a independência.

Assume o poder “uma minoria vaga, imprecisa, sem ideologia nítida, sem bandeira, sem princípios, sem tradição, sem força, sem poderes, sem nada [...]”, iniciando de imediato, sob a bandeira republicana, profundas transformações no arcabouço legal que determinava a forma de estruturar-se e organizar-se a nação (Sodré, 1998: 312).

Neste contexto, sobressai, considerando os interesses deste estudo, o Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, que estabeleceu a separação entre o Estado e a Igreja Católica, pôs fim ao padroado e definiu o Estado como laico. A sustentação legal à liberdade religiosa é então definida. Pouco adiante se tornará plena, em seu aspecto jurídico, ao receber cobertura constitucional na primeira Constituição da República, promulgada em 1891.

3 A CONCEPÇÃO DE PROGRESSO DE TAVARES BASTOS

Tavares Bastos tem sido estudado em pesquisas de diversas áreas do conhecimento: educação, política, direito, economia, sociologia e história. O maior desafio é não se contentar em arranhar o verniz das muitas referências elogiosas que lhe são dirigidas e deter-se em conhecê-lo em sua singularidade, na complexidade de sua rede de relacionamentos e sociabilidades e das condições de possibilidades de seu tempo.

A única biografia disponível até hoje é a do, também alagoano, Carlos Pontes, escrita, em 1939, em homenagem ao centenário de nascimento de Tavares Bastos que foi apresentado de forma simples e sugestiva:

Sobre Tavares Bastos muito se escreverá ainda; muito e melhor, o que não é difícil. Este livro, sem maiores pretensões, representa a primeira pedra trazida para o monumento do grande brasileiro. E, como toda pedra fundamental, tem apenas um valor simbólico (PONTES, 1975: 7).

Mesmo reconhecendo seu esforço de pesquisa, a obra de Carlos Pontes é carregada de encômios e triunfalismos, além de lacunar em diversos aspectos, como as questões relacionadas às liberdades individuais e coletivas que abrangem a liberdade de expressão e a liberdade religiosa. São precárias também as informações sobre os tempos que antecederam a matrícula de Tavares Bastos na Faculdade de Direito.

O jurista, sociólogo e acadêmico Evaristo de Moraes Filho publicou, mais recentemente, “As Ideias Fundamentais de Tavares Bastos” (2001), apresentadas em forma de antologia, onde seu pensamento sobre os diversos temas presentes em seus livros e discursos foram reunidos em categorias. Tal escrito fornece uma cronologia pouco detalhada da vida de Tavares Bastos e um consistente ensaio sobre sua atuação social. Nas considerações iniciais, Evaristo de Moraes nos oferece apontamentos sobre os momentos que julgou mais importantes na trajetória de Tavares Bastos, refletindo sobre as motivações que o moviam. Entretanto, o autor também excede em referências elogiosas, sendo escassas as posturas críticas.

No intervalo entre os dois textos citados, diversos outros vieram a lume, em sua maioria fruto de homenagens de alagoanos e de instituições públicas. Em 1977, para marcar o centenário de morte de Tavares Bastos¹, duas obras foram publicadas simultaneamente: seus “Discursos Parlamentares”, e o levantamento documental “Correspondência e Catálogo de Documentos da Coleção da Biblioteca Nacional”, ambas por iniciativa do Senado Federal².

Apesar da notoriedade, poucos trabalhos acadêmicos exclusivamente sobre seu pensamento foram produzidos e publicados. A temática liberal e a descentralização político-administrativa têm sido mais frequentes em estudos que de alguma forma analisam a atuação de Tavares Bastos, na maioria das vezes sem um olhar que considere seu tempo naquilo que havia de peculiar social, política e economicamente, partindo-se de classificações e categorias pré-definidas buscando apenas encontrar onde enquadrá-lo, ou destacar sua possível filiação a determinada escola de pensamento, muitas das vezes apenas para ilustrar ou corroborar pontos de vista dos autores.

Uma exceção é a iniciativa de Lupércio Pereira (2000)³ que buscou ampliar a visão sobre Tavares Bastos, ainda que se restringindo a apenas um aspecto de seu liberalismo, o livre-cambismo. Seu trabalho dedica um capítulo às críticas de diversos autores sobre a atuação política e outro à releitura da atuação de Tavares Bastos à luz de seu tempo, sem propor enquadramentos fáceis ou emitir juízo de valor, analisando sua atuação a partir das suas condições de produção e horizontes de expectativas.

O pensamento e a atuação de Tavares Bastos em relação à religião e à liberdade religiosa, aspecto significativo de sua cruzada pelo progresso, não mereceu atenção específica, sendo quase completamente desconsiderados, salvo duas exceções, ainda que parciais: Evaristo de Moraes (2001) que coletou todas as referências ao tema sem discuti-las; e o clássico trabalho de David Gueiros Vieira

¹ Sobre Tavares Bastos: Um titã das Alagoas, de Paulo de Castro Silveira, 1976; Tavares Bastos Visto por Alagoanos, edição organizada por Moacir Medeiros Sant’Ana para a Assembleia Legislativa Alagoana, 1975; Aureliano Cândido Tavares Bastos “O Apóstolo do Progresso” do Brasil in: O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil, David Gueiros Vieira, 1980.

² Sobre Tavares Bastos: Um titã das Alagoas, de Paulo de Castro Silveira, 1976; Tavares Bastos Visto por Alagoanos, edição organizada por Moacir Medeiros Sant’Ana para a Assembleia Legislativa Alagoana, 1975; Aureliano Cândido Tavares Bastos “O Apóstolo do Progresso” do Brasil in: O Protestantismo, A Maçonaria e A Questão Religiosa no Brasil, David Gueiros Vieira, 1980.

³ PEREIRA, Lupércio Antônio. Para Além do Pão de Açúcar. Uma interpretação histórica do livre-cambismo em Tavares Bastos. Doutorado em História Social da Universidade de São Paulo. Tese. 2000.

(1980) que lhe dedicou um capítulo, relacionando-o com acontecimentos políticos e religiosos no terceiro quarto do século XIX, tendo como preocupação estabelecer suas relações com os protestantes. Apenas uma dissertação produzida no Mestrado em História da Unesp/Assis-SP, sob o título de “Do Monopólio à Livre Concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)”⁴ debruçou-se sobre a temática.

Mesmo sendo conhecido e lembrado como o “Apóstolo do Progresso”, este aspecto ainda não foi abordado em seus múltiplos enfoques e desdobramentos, ou sob a ótica da relação entre progresso e a modernidade então almejada, ou ainda, qual a concepção de progresso de Tavares Bastos e como imaginava alcançá-lo. É o que se pretende alcançar neste capítulo.

3.1 Resumo Biográfico

Escapa completamente aos propósitos deste trabalho a (re)escrita da biografia de Tavares Bastos. Todavia, tornou-se inevitável a apresentação de sua trajetória pessoal, ainda que muito resumidamente. A opção baseia-se na tentativa de evitar rememorações frequentes no decorrer do texto. Ofereceremos alguns apontamentos sobre fatos e detalhes que podem contribuir para a melhor compreensão do processo de construção de valores, princípios e visão de mundo que o nortearam e foram explicitados em sua breve existência (1839-1875). Para as informações que passamos a apresentar nos servimos da biografia elaborada por Carlos Pontes (1975). Comentários e observações de outras fontes serão adequadamente identificados.⁵

Tendo em consideração que sua produção será detalhada quando tratarmos dos aspectos que nos possibilitam perceber sua concepção de progresso e modernidade, tema central deste capítulo, nestes apontamentos nos limitaremos aos seus dados essenciais. Ao abordar os acontecimentos e reações em torno de sua

⁴ CHAVANTE, Esdras Cordeiro. Do Monopólio à Livre Concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875). Mestrado em História da Unesp/Assis-SP. Dissertação. 2013.

⁵ Ainda que significativamente adaptado, reestruturado e ampliado, elementos do tópico 3.1 Resumo Biográfico aparecem em CHAVANTE, Esdras Cordeiro. Do Monopólio à Livre Concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875). Mestrado em História da Unesp/Assis-SP. Dissertação. 2013.

morte e sepultamento e os desdobramentos políticos deles advindos, recorreremos aos periódicos para sanar a exiguidade de informações disponibilizadas nos livros.

3.1.1 Reminiscências familiares

No ano de 1839, a agitação tomou conta da Província das Alagoas por conta da transferência, por determinação da Coroa, de sua capital da cidade de Alagoas para a vila de Maceió.

O presidente da província, ao acatar a decisão imperial atraiu para si todas as insatisfações da população que tomou as ruas. Os protestos e revoltas se avolumaram com o surgimento de um líder de ocasião, que habilmente direcionou a fúria popular contra o presidente da província que, em seu entender, deveria resistir e lutar pelo interesse local e não se resignar diante da ordem superior. Houve invasões e saques no quartel da polícia e seu almoxarifado, não demorando até que o presidente da província renunciasse. Sendo o quinto vice-presidente da província, na ausência dos que o antecederam na linha de substituição do presidente, o jovem agitador assumiu a presidência, tendo que resolver a situação que ajudara a criar. O nome do jovem líder: José Tavares Bastos, destacado ex-aluno do curso de Direito em Olinda, onde lecionava Filosofia Racional e Moral.

O ocorrido chamou à cena José Lins Vieira Cansanção de Sinimbu, primeiro vice-presidente da província que, estando em Maceió e informado da rebelião, também decidiu assumir a presidência da província. Após muitas discussões, debates, acusações e trocas de correspondências, com o apoio de tropas das províncias vizinhas, Sinimbu coordenou a retomada da cidade de Alagoas, não havendo resistência.

Os líderes civil e militar do movimento, José Tavares Bastos e o major Manuel Mendes da Fonseca, pai do futuro marechal Deodoro da Fonseca, fugiram e outras lideranças foram presas. Fonseca apresentou-se ao presidente da província de Sergipe, seu companheiro de armas, sendo preso e conduzido ao Rio de Janeiro para ser julgado pelo Conselho de Guerra, obtendo a absolvição. José Tavares Bastos respondeu pelo crime de responsabilidade, sob a jurisdição do Supremo

Tribunal, na Corte. O processo arrastou-se até que, ao ser sorteado o juiz do caso, o mesmo já havia sido alvo de decreto de anistia de agosto de 1840.

Ainda em 1839, em 14 de novembro, o antigo presidente reassumiu e lançou um programa de mudanças em que a transferência da capital foi efetivada em 16 de dezembro. A atuação de Sinimbu rendeu destaque nacional e prestígio junto à Coroa, que o nomeou para a presidência da província, assumindo em 11 de janeiro de 1840.

José Tavares Bastos e José Lins Vieira Cansanção de Sinimbu enfrentar-se-iam ainda muitas vezes em nível provincial, em nome dos interesses políticos dos grupos que representavam. Cada um deles, de modos e formas diferentes, participaria ativamente do futuro de Aureliano Cândido Tavares Bastos. É carregada de sentimentos a forma com que Carlos Pontes conclui a questão:

E os dois antigos adversários, separados inda mais, pelo tempo e pela distância, um dia, sobre as cinzas das velhas paixões, estendem-se as mãos cordiais, para festejar o aparecimento de um jovem, nos fulgores de cuja inteligência – um sente o orgulho da sua raça – o outro a glória da sua terra [...] (PONTES, 1975: 50).

José Tavares Bastos casou-se com Rosa Cândida de Araújo quando ainda estudante. Da união nasceram Aureliano (1839), Américo (1840), Edmeia (1842), Teonila (1843), Cassiano (1844) e Maria (1847). Encerrada a carreira política, José Tavares Bastos prosseguiu na lide jurídica, exercendo a magistratura, devendo-se a isto sua transferência para São Paulo como juiz de direito, província que presidiu em 1866, alçando na carreira o cargo de ministro do Supremo Tribunal, vindo a falecer em 1893 aos 80 anos⁶.

⁶ José Tavares Bastos também exerceu o cargo de juiz de direito nas cidades de Penedo e Maceió, na então província de Alagoas, que por duas vezes o elegeu deputado geral. Em São Paulo ocupou interinamente o cargo de Chefe de Polícia. Há também uma referência à sua passagem pela presidência do Rio de Janeiro. Em 1864 foi nomeado Desembargador da Corte de apelação (ARAÚJO In: SANT'ANA, 1975: 151). Em Tavares Bastos: Um titã das Alagoas, Paulo de Castro Silveira elenca as atividades exercidas por José Tavares Bastos, citando como fonte levantamento realizado pelo professor Moreno Brandão (SILVEIRA, 1976: 50-53).

3.1.2 Alagoas, Pernambuco, São Paulo e Rio de Janeiro: formação e início da vida profissional.

Aureliano Cândido Tavares Bastos nasceu e foi criado em meio às tensões, paixões e disputas políticas. Com seu pai iniciou-se nos estudos elementares e nas humanidades, seguindo para Olinda com o fito de concluir os estudos preparatórios à Academia⁷. Pouco se sabe sobre sua infância e adolescência. Povina Cavalcante reclama a ausência de tais referências em seu principal biógrafo: “nem o admirável e oportuno Carlos Pontes se insinuou pela sua vida mais à dentro, revelando seus hábitos, acentuando o seu corte humano, o seu hábito doméstico, as versões do seu temperamento”. (CAVALCANTI In: SANT’ANA, 1975: 208-209; TAVARES BASTOS, 1977a: 30-31).

Em 1854, aos 14 anos, foi admitido, com autorização especial, na Academia de Direito de Olinda⁸, curso que logo foi transferido para a capital pernambucana. No ano seguinte, em razão da transferência de seu pai para São Paulo, como juiz de direito, matriculou-se na Academia paulistana e lá encontra ambiente favorável ao seu desenvolvimento, pois

um grupo de moços já orientava as atividades intelectuais no rumo de estudos mais sérios: Ferreira Viana empenha-se em polêmicas filosóficas, Lafayette disserta sobre Direito Público e [...] a legitimidade das revoluções; Antônio Carlos, o segundo, [...] discute o comunismo e a propriedade; Andrade Figueira aborda problemas constitucionais e [...] o sistema bicameral; Macedo Soares e Couto de Magalhães discutem Rousseau e Voltaire; Homem de Melo faz História; Silveira Martins... exercita já [...] os primeiros assomos agressivos [como crítico literário] (PONTES, 1975: 55-56)

Foi “um estudante sóbrio e recolhido, um caráter precoce, projetado na madureza” (CAVALCANTI In: SANT’ANA, 1975: 208). O único relato de “excesso”

⁷ Segundo Orlando Araújo, em discurso de posse na Academia Alagoana de Letras, tendo Tavares Bastos como patrono, ocasião em que se comemorava também o quinquagésimo aniversário de seu falecimento, tratando do desenvolvimento dos estudos do homenageado, cita que: “Aos oito anos – 1847 – cursava as aulas de instrução secundária, revelando sua assombrosa inteligência.” (ARAÚJO In: SANT’ANA, 1975: 151).

⁸ A respeito da precocidade de Tavares Bastos ao ingressar no Curso de Direito, e da licença especial que recebeu, Orlando Araújo faz a seguinte observação: “O alvitre de aumentar a idade fora repellido por ele e seu pai...”, sugerindo a possibilidade de ser esta uma prática da época ou uma sugestão recebida (ARAÚJO In: SANT’ANA, 1975: 151).

praticado por Tavares Bastos encontra-se no perfil que Macedo Soares publicou na revista paulistana o *Caleidoscópio*, onde há referência de que em seu gabinete de estudo os debates eram realizados “entre copos de cerveja e um prato de fios de ovos” (PONTES, 1975: 57), que só merece destaque pela idade que tinha à época, 16 anos. Em geral, o que prevalece é a imagem de que sempre orbitava em torno de assuntos graves: “deu-se àquele hábito de sobriedade, envelhecendo aos primeiros sinais da mocidade” (CAVALCANTI In: SANT’ANA, 1975: 208).

Mais que a precocidade, seu porte físico atraía a atenção:

Minúsculo e franzino parecia mais uma criança convalescente, do que um rapazinho de dezesseis anos. No todo insignificante de menino frágil, havia algo de revelador: naquela máscara de doente, que uma suave palidez espiritualizava, sentia-se a vida na intensidade dos olhos profundos. Naqueles traços carregados de reflexão denunciavam-se as longas vigílias do pensamento (PONTES, 1975: 56).

Tendo ao redor tantos nomes que o tempo consagraria, Tavares Bastos envolveu-se com o clima reinante. Logo participou das atividades que complementavam os estudos, ora através de publicações em periódicos e órgãos literários, ora nas solenidades onde exercitava a oratória e a eloquência. Encontrava ainda tempo para compor um pequeno curso de estética e de literatura destinado ao uso das irmãs, a quem orientava intelectualmente. Ainda estudante colaborava com jornais da Corte, como o *Correio Mercantil* e prefaciou a obra didática de um professor, contribuições que nos permitem antever ideias que mais tarde defenderá de forma mais elaborada em seus escritos, em especial em sua primeira publicação “Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro” (1861).

Aos dezenove anos, em 1858, Tavares Bastos se torna bacharel em Direito, permanecendo na instituição até o doutoramento, concluído com a tese: “Sobre quem recaem os impostos lançados sobre os gêneros produzidos no país? Sobre o produtor ou sobre o consumidor? O que sucede quanto aos gêneros importados e exportados?”. Seguiu, então, para o Rio de Janeiro, onde assumiu o cargo de oficial da Secretaria da Marinha.

Já como deputado geral, em 1861, às vésperas do encerramento de seu primeiro ano de atividade parlamentar, comunicando-se por carta com o Conselheiro

Saraiva, declarou que “não se pode estar melhor. Não há um cantinho neste grande império mais apropriado para estudar, como pretendo” e que aproveitaria para “estudar como um menino de colégio”, sugerindo que da infância e adolescência lhe ficara a impressão dos “severos deveres colegiais” (CAVALCANTI In: SANT’ANA, 1975: 208-209; TAVARES BASTOS, 1977a: 30-31).

3.1.3 A tribuna, a imprensa, os livros – a palavra como forma de ação.

Em outubro de 1860, lança-se candidato a deputado geral⁹ por Alagoas¹⁰, apelando à tradição de sua família em seu manifesto:

Meus caros comprovincianos. É com extrema satisfação que venho dirigir-vos estas poucas palavras. Apoiado pelo concurso valioso de amigos, cuja magnanimidade parece tanto maior quanto é mais elevada acima de mim a sua posição e a sua influência, eu venho hoje solicitar perante vós a honra de representar no parlamento a nossa heroica província das Alagoas, pelo seu primeiro distrito eleitoral. O nome que ante vós comparece, o meu nome de família, vós o conheceis bastante. Desvanece-me saber que todos ledes escrito nele, em caracteres significativos, porém, modestos, tão inteira probidade e amor às sagradas instituições do Brasil, quanta resistência legítima e sincera às ordens, ou do poder, ou do povo. Se eu ponho por diante o nome que trago é que não saberei nunca, nem poderei renegá-lo. Senhores, ser-me-á conferida a honra que procuro? Não há de o meu reconhecimento ser menor que a minha glória. Se me não for lícito, porém, tanta fortuna, ficarei contente vendo que a outros mais dignos confiastes o solene mandato. Vosso amigo devoto. Dr. Aureliano Cândido Tavares Bastos (PONTES, 1975: 65).

Realizado o pleito, Tavares Bastos recebe cerca de 700 votos dos 800 possíveis, felicidade compartilhada com aquele que o encaminhava politicamente, o

⁹ Forma antiga que designava os atuais deputados federais.

¹⁰ Processo eleitoral realizado sob a vigência da Lei dos Círculos - Decreto nº 842, de 19 de setembro de 1855, que alterou a Lei de 19 de agosto de 1846. O sistema de “círculos” ou eleição de um só deputado em cada distrito já era usado nos Estados Unidos, Inglaterra e França. Mas a lei de 19 de setembro de 1855, que instituiu no país os “círculos”, foi inspirada diretamente na Lei Eleitoral francesa de 22 de dezembro de 1789, cujo art. 25 estabelecia três escrutínios, exigindo maioria absoluta no primeiro, no segundo e, caso em nenhum houvesse algum candidato obtido maioria absoluta no terceiro escrutínio, somente poderiam ser candidatos os dois mais votados na segunda eleição anterior. Consultar Francisco Iglésias - Vida Política, 1848/1868 – (HOLANDA, 2004: 51-54).

Conselheiro Saraiva¹¹, como está registrado na carta que lhe enviou em dois de fevereiro de 1861, de Maceió, onde acompanhou as eleições: “Sr. Saraiva, Dê-me um abraço: sou o mais votado deste 1º círculo, com perto de 700 votos...” . O novo deputado alagoano reconhece que esta conquista foi conseguida com o apoio do antigo opositor de seu pai, Sininbu, ainda que Tavares Bastos tenha preferido não seguir a orientação do Conselheiro Saraiva quanto a buscar seu apoio:

Agora, o remédio que me indicas, Exmo., a saber a mão do Sininbú, virá de si mesmo. Se ele julga proveitosa a minha eleição, que faça-o valer perante o Veloso. Eu lhe não posso pedir nada, e, sem que esteja ele convencido, fora inútil fazê-lo. (Carta a José Antônio Saraiva, seis de novembro de 1860. TAVARES BASTOS, 1977a: 18).

No ano seguinte, 1861, Tavares Bastos, o mais novo dentre seus companheiros, faz sua estreia na Câmara em meio às figuras que lá haviam registrado seus nomes. A influência dos primeiros dias foi tamanha que em ressonância ao discurso de José Bonifácio, o moço, imagina Pontes, não se sentindo, seguro para lançar sua voz no plenário, sob o pseudônimo de “O Excêntrico” escreve “Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro”. Completam-se assim as três formas pelas quais ele expressou seu pensamento: a imprensa, a tribuna e o livro.

Sua atuação na Câmara, ao acompanhar e discutir os temas relacionados à Marinha desagradou o oficial general da Armada, Joaquim José Inácio, futuro Visconde de Inhaúma, a quem estava vinculado por sua função na Secretaria da Marinha. O agravo não foi esquecido. No dia seguinte ao fim do período legislativo,

¹¹ José Antônio Saraiva (1823 - 1895). Nascido em Bom Jardim, município de Santo Amaro, BA, conselheiro do Império notabilizado pela lei que tomou seu nome, destinada a aprimorar o sistema eleitoral vigente em sua época. Formado pela faculdade de direito de São Paulo (1846), elegeu-se membro da assembleia em sua província (1849) e foi nomeado (1850) presidente da província do Piauí, onde ganhou notoriedade por transferir, contra forte oposição, a capital provincial da cidade de Oeiras para Teresina. Eleito para a Câmara dos Deputados pelo Partido Liberal (1852), foi seguidamente nomeado presidente da província de Alagoas e da província de São Paulo, Ministro da Marinha, presidente da província de Pernambuco (1858) e ministro de várias pastas no império (1861) como a de Negócios Estrangeiros, da Fazenda e da Guerra e presidente do Conselho de Ministros (1881/1885) quando fez aprovar o projeto de lei que instituiu as eleições diretas, a Lei Saraiva ou lei do censo (1885), e o projeto de sua autoria que declarava livres todos os escravos de mais de 65 anos. Passou então o governo ao líder do Partido Conservador, barão de Cotegipe, em cujo governo a referida lei foi sancionada, em 28 de setembro (1885) e, assim, ficou conhecida como Lei Saraiva-Cotegipe. Homem de confiança de D. Pedro II, com a proclamação da república (1889) retirou-se para a Bahia. Ainda foi eleito senador para o congresso constituinte (1890-1891), mas doente e frustrado com os rumos políticos da nação, renunciou em seguida e permaneceu em Salvador, BA, até morrer.

em 15 de setembro de 1861, sob a alegação de incompetência, Tavares Bastos foi exonerado de sua função na Armada.

A reação veio de forma inesperada e por algum tempo não se conheceu sua intenção. No dia 19 do mesmo mês, com o pseudônimo de O Solitário, protegido sob o sigilo de Francisco Otaviano e Muniz Barreto, respectivamente proprietário e editor do Correio Mercantil, inicia-se a série de cartas ao editor, que as publicava. Além destes, apenas o Conselheiro Saraiva sabia da artimanha¹². Por conta dos temas e a forma com que foram tratados logo chamaram a atenção do público em geral e da classe política em especial, que se perguntava: Quem é o Solitário?

A partir de apontamentos do “Diário do Imperador”, Vieira (1980) concluiu que o Imperador ficara impressionado, até certo ponto, por algumas das ideias do Solitário: “tenho lido com atenção os artigos do Solitário, publicados pelo Mercantil, que parecem ser do Jequitinhonha [...] as ideias de liberdade que o Solitário advoga agradam-se; porém, não creio na conveniência dum sistema baseado sobre elas [...]”, para mais tarde, ao descobrir a autoria das cartas, fazer algumas anotações depreciativas, por considera-lo jovem demais para ser levado a sério (VIEIRA, 1980: 104).

Após muitas tentativas de identificação, ao final da primeira série de cartas, em três de abril de 1862, O Correio Mercantil desvenda o mistério:

O Solitário significa um desforço nobre, uma luta de honra, um apelo para o tribunal da nação, feito por um deputado alagoano, ofendido brutalmente pelo governo. O Solitário é o Sr. Dr. Aureliano Cândido Tavares Bastos (PONTES, 1975: 85).

Se, de um lado, a revelação da autoria das Cartas trouxe imediata notoriedade, de outro, possibilitou a réplica, que não veio no mesmo nível. Tavares Bastos e Joaquim José Inácio envolveram-se em ácido debate pela imprensa, com acusações e insinuações, pois até os fatos menos nobres da carreira militar do ex-ministro e a aparência e o porte físico do deputado alagoano serviram de mote, inclusive com referências à vida privada e familiar de ambos. Baseado em

¹² Paulo de Castro Silveira vê na cumplicidade de Saraiva com Tavares Bastos um vínculo de amor filial, explicado pelo fato do Conselheiro não ter filhos (SILVEIRA, 1976: 108).

apontamentos de Tavares Bastos encontrados na Biblioteca Nacional, Carlos Pontes afirma que a série de agressões só cessou por interferência do Imperador.

A paz se fez na sessão legislativa de 1862. Ao responder questionamentos do deputado alagoano sobre os negócios da Marinha e sua demissão, José Maria Paranhos, futuro Visconde do Rio Branco, oferece aquela que é considerada a retratação e pedido de desculpas do governo:

Sinto muito que o nosso dever nos impusesse o ato de exoneração do nobre deputado; julgamos, porém que as conveniências do serviço e a dignidade do governo exigiam esse ato. Se fomos injustos, não o fomos por espírito de vingança, nem de qualquer outro sentimento menos justificável; Com esse ato creia o nobre deputado, não quisemos desairá-lo, nem pôr em dúvida o seu merecimento e caráter (Ibid.: 91).

Em setembro, diante da indicação de Tavares Bastos para editor da Gazeta Oficial, Pedro II objetou que o deputado “ainda tinha pouco senso de prudência”. Havia também contra ele a suspeita de que era financiado pelos Estados Unidos para escrever em defesa de seus interesses no Brasil, suspeita nunca comprovada (VIEIRA, 1980: 105).

Dissolvida a Câmara no início de 1863, Tavares Bastos retorna na legislatura seguinte mais seguro por conta da experiência anterior. Sua posição liberal está mais consolidada. Demonstra maior moderação, evitando excessos. No espectro político entre conservadores e liberais, recusa as tentativas de ser definido nas categorias em voga: progressistas, históricos, etc.

Prossegue defendendo temas discutidos também pela imprensa, merecendo destaque o projeto de criação do serviço telegráfico submarino, que logo recebeu apoio do Barão de Mauá, a quem, na maioria das vezes, são consignados os créditos da aprovação da iniciativa.

Ainda em 1864, Tavares Bastos volta ao centro de debates na Câmara por conta da licença solicitada para que pudesse compor a Missão Saraiva¹³ na

¹³ Missão Saraiva – O Brasil e a Argentina, no início de 1864, enviam a Montevideu a Missão Saraiva, com a cobertura da esquadra comandada por Tamandaré, para exigir do novo presidente uruguaio, Atanásio Aguirre, a revogação das leis que restringiam a presença de estancieiros gaúchos no país, além da revisão das fronteiras. A missão, chefiada por José Antônio Saraiva e integrada pelo chanceler argentino Rufino Elizalde e pelo ministro britânico em Buenos Aires, Edward Thornton, não obtém êxito nas negociações e o Brasil dá, em agosto, o ultimato à Aguirre: ou cede às exigências ou terá seu país invadido militarmente.

condição de secretário, convite que só aceitou porque “fizera valer motivos que me coagiram perante um amigo a quem devia muita gratidão” (PONTES, 1975: 114). Na interpretação de alguns deputados a função desmerecia o parlamento e punha em descrédito o corpo diplomático brasileiro. Vencidas as questões oposicionistas, o deputado alagoano acompanhou seu padrinho político.

A legislatura de 1865 foi adiada por decreto de oito de julho, sendo retomada apenas em março do ano seguinte. Aproveitando o recesso, Tavares Bastos empreendeu viagem de pesquisa à Região Amazônica, obtendo subsídios tanto para seus projetos parlamentares quanto para o livro que preparava sobre aquela região. Lá, encontra-se com Luis Agassiz em sua conhecida expedição exploratória.

O ano de 1866 traria conquistas pessoais e profissionais. Logo no dia 27 de janeiro casa-se com Maria Teodora Alves Barbosa¹⁴, na intimidade familiar chamada de Mariquinhas, filha de abastado casal, que lhes transfere alguns escravos que foram alforriados por iniciativa de Tavares Bastos. O casal teve apenas uma filha, Elisa Tavares Bastos, que se casou com seu primo Ubaldo Tavares Bastos, filho de Américo Aureliano, irmão de Tavares Bastos.

Na política, com o retorno do Gabinete Olinda, que contava com Nabuco de Araújo, o Conselheiro Saraiva e Araújo Lima, pelos quais nutria grande admiração, assumiu postura de apoio ao Gabinete conservador.

Mesmo com dúvidas sobre a participação brasileira na Guerra do Paraguai, Tavares Bastos encontrou neste ano de atividades parlamentares espaço e ambiente favoráveis à defesa de suas ideias. Foram aprovadas a liberdade de cabotagem para navios estrangeiros entre os portos alfandegados, e sua mais celebrada conquista política, a abertura do Rio Amazonas à livre navegação, proposta apresentada em seu segundo ano de atividade parlamentar (1862), consolidada através de decreto publicado em sete de dezembro daquele ano.

Sua bibliografia é aumentada com a publicação de “O Vale do Amazonas”, obra em que refutou as oposições e fundamentou seus projetos amazônicos. Sob o pseudônimo de Melasporos, vem à lume a “Exposição dos Verdadeiros Princípios

¹⁴ Orlando Araújo em seu já citado discurso de posse na Academia Alagoana de Letras (1925) dá a esposa de Tavares Bastos o nome de Maria Alice Barbosa (ARAUJO In: SANT’ANA, 1975: 159). Craveiro Costa cita um terceiro nome para a esposa de Tavares Bastos, Maria Alice Alves Barbosa (COSTA In SANT’ANA, 1975: 120). Evaristo de Moraes Filho e Cassiano Tavares Bastos, este sobrinho de Aureliano, ratificam o nome informado por Carlos Pontes, diferindo apenas que este último grafa “Theodora”, no lugar de “Teodora” (FILHO, 2001: 13; BASTOS In SANT’ANA, 1975: 60).

sobre que se baseia a Liberdade Religiosa demonstrando ser a Separação entre a Igreja e o Estado uma medida de Direito Absoluto e de Suma Utilidade”¹⁵, obra atribuída ao alagoano, havendo, ainda hoje, sérias dúvidas sobre sua autoria.

Ampliando sua atuação na questão que envolvia tanto a abolição da escravidão quanto o desenvolvimento técnico e moral do país, participa da fundação da Sociedade Internacional de Imigração, que apesar das altivas intenções teve vida efêmera.

Sobre o tema da abolição, em meio aos comentários da atitude dos beneditinos de libertar os filhos de seus escravos e do questionamento da razão da coroa não fazer o mesmo, encontramos, em Pedro Calmon, uma passagem que expressa e reconhece a importância do trabalho de Tavares Bastos pela causa abolicionista. Aquele autor narra o pedido de Pedro II, feito através de Muniz Barreto, sogro de Francisco Otaviano e proprietário do Correio Mercantil, para que Tavares Bastos “interpelasse na Câmara o governo, que está tratando do assunto, e que neste sentido responderia àquele digno deputado”, uma vez que o Imperador não possuía escravos e os que o serviam pertenciam à nação e “com prazer daria o Imperador liberdade aos que restam se para isso fosse autorizado”. Conclui pedindo que se “diga ao ilustrado Sr. Tavares Bastos que pode escrever a este respeito sem o menor escrúpulo”, não tardando o deputado alagoano em apresentar o projeto que redimia os escravos da nação (CALMON, II: 760-761).

Tavares Bastos conclui o ano com a certeza da continuação de sua missão na Câmara, já que fora reeleito por Alagoas para a legislatura de 1867-1870, a última da qual participará.

A bonança do ano anterior não se renovou no início da nova legislatura. Com a formação do Gabinete Zacarias, de orientação liberal, logo as divergências entre o político alagoano e o chefe do governo tomaram a tribuna e o rompimento foi inevitável. Comentava-se, à boca pequena, ser impossível a concordância entre

¹⁵ Exposição dos Verdadeiros Princípios sobre que se baseia a Liberdade Religiosa demonstrando ser a Separação entre a Igreja e o Estado uma medida de Direito Absoluto e de Suma Utilidade, 1866. Tipografia Universal Laemmert. Evaristo de Moraes Filho nos informa que não utilizou esta obra em sua antologia por conta das disputas sobre sua autoria e por não alterar em nada o pensamento de Tavares Bastos sobre o tema. Ainda que o texto não tenha sido utilizado nesta pesquisa, sua leitura nos levou a duvidar da autoria do mesmo por Tavares Bastos, considerando o conjunto de sua obra, por conta da acentuada divergência de estilos, estruturação e forma de argumentação, com demasiadas divagações, além de fazer referência elogiosa explícita a si mesmo e às Cartas do Solitário, já na apresentação, o que seria a única ocorrência do tipo em sua produção.

Zacarias e Tavares Bastos a ponto de trilharem jornada em comum. Suspeitava-se, à época, que a razão de tanto descontentamento e impetuosidade de Tavares Bastos seria a decepção por não ter sido contemplado com uma pasta no ministério. Aos mais íntimos, o alagoano tentou desfazer tal impressão, sem esconder suas aspirações ao poder, como pode ser encontrado em carta dirigida ao Conselheiro Saraiva: “estou fazendo com estranha habilidade o meu caminho para o ministério! E dizem que me zanguei por não ter sido ministro. Fortes Tolos!”.

Estando a Guerra do Paraguai dominando os debates na Câmara não houve espaço para prosperarem outras de suas propostas, sendo esta sessão legislativa politicamente desgastante e arauto de tempos ainda mais difíceis. De sua pena nascem as Reflexões sobre a Imigração, como de costume, buscando gerar debates e reflexões sobre o tema, que não encontrou a mesma receptividade dos escritos anteriores. Encerrada a atividade parlamentar, viaja com a esposa para a Europa, onde ambos adoecem gravemente acometidos de tifo, chegando a preocupar seu anfitrião Francisco Otaviano, como transparece em carta deste ao Barão de Penedo.

Na correspondência que Tavares Bastos manteve neste período está evidente sua desilusão, mesmo continuando a servir-se da tribuna para marcar posição e apresentar propostas e questionamentos. Apesar de manter seus atributos de oratória, encantando seus ouvintes a cada aparição, já se esvaíra o brilho dos primeiros anos

Ali vou para o matadouro da Câmara, não com esperança de êxito satisfatório, mas firme e resoluto no meu propósito de não aturar os imbecis que nos governam e que nos hão de governar. É uma luta inglória, e que não me deixará muitos anos de vida, mas como é por gostos, pouco importa. Confesso a V. Ex. que regresso ao Brasil triste e pesaroso. Detesto aquela vida política do nosso país, mas... não posso abandoná-la (PONTES, 1975: 162)

Por decisão imperial, ocorre o que se convencionou chamar o Golpe de Estado de 68, com a demissão do Gabinete Zacarias sem que houvesse uma justificativa para tal decisão, esmaecendo as últimas ilusões de um sistema representativo. É o fim da vida parlamentar do Solitário. Ao defender a abstenção dos liberais das eleições provinciais e das gerais em janeiro de 1869, não havia possibilidade de retorno na próxima legislatura.

3.1.4 Atividade política pela imprensa

Afastado da atividade parlamentar, não se desliga, porém, da vida política, e retoma mais ativamente sua atuação na imprensa aliando-se a Lafayette Rodrigues Pereira, seu contemporâneo da Faculdade de Direito de São Paulo, na direção do *Diário do Povo*¹⁶, veículo que se tornou a trincheira da oposição ao governo e à Coroa. Tavares Bastos adquire o periódico e, por razões desconhecidas, o transfere a um testa de ferro, que, não sabe por qual motivação, criou tantos embaraços que provocou o abandono do jornal ao seu falso proprietário, Honório Francisco Caldas, apesar da vultosa quantia investida. Despojado de seus ilustres articulistas, não teve vida longa o noticioso.

Sem a arma que ainda lhes restava os liberais buscaram alternativas, surgindo a ideia do Clube da Reforma com seu próprio órgão de imprensa, projeto que se realizou em sete de abril de 1869 (VIEIRA, 1980: 250-251), como registrou Tavares Bastos em suas memórias

Em minha casa no Largo do Rocio, nº 77, a convite de Otaviano, compareceram vários liberais históricos e progressistas, em número de 27, e assentou-se fundar o Clube da Reforma. Adiou-se, por impugnação do Zacarias (progressista) a fundação que pretendíamos de uma folha com o mesmo título (PONTES, 1975: 171).

Em 12 de maio do mesmo ano, funda-se A Reforma, fruto da iniciativa de Otaviano e outros signatários, folha que forneceu aos liberais novas oportunidades de expor suas ideias e manter a oposição ao grupo que detinha o poder.

Por seu histórico político, Zacarias exercia grande influência sobre os liberais, interferindo em diversas questões como na discussão do programa do Clube, ocasião em que provocou intensos debates por não desejar que constasse no documento qualquer referência à religião, sendo vitorioso em parte, pois nele figurava uma cláusula que defendia “garantias efetivas da liberdade religiosa”¹⁷.

¹⁶ *Diário do Povo: Político, Litterario, Noticioso e Commercial* (RJ, 1867-1869). Impresso na Typographia Progresso, localizado à Rua de Gonçalves Dias, 60.

¹⁷ Em meio ao debate no Club Popular sobre a proposta de “não mais reconhecer como um dos chefes do partido liberal do Império o Exmo. Sr. Conselheiro Zacharias de Góes e Vasconcelos”, foi apresentada como justificativa o fato de ser ele um “[...] sectário da encyclica [*Pastor Aeternus*] e do syllabus de Pio IX, condemnadores de todas as liberdades [...]”. *Jornal de Recife* (PE), edição 113/1874, página 3, 6ª coluna. A constituição dogmática *Pastor Aeternus*, que trata sobre o primado e infalibilidade do Papa, foi promulgada na Quarta Sessão do Concílio Vaticano I, em 18 de julho de

Vieira corrobora estas informações e vai mais longe ao defender que Zacarias era de fato aliado dos ultramontanos, tendo inclusive assumido compromisso com o Internúncio, Domenico Sanguigni, de impedir a votação de qualquer projeto que mudasse o status quo da religião oficial (1980: 241-255). Outras tantas situações foram se avolumando, provocando atritos até entre Tavares Bastos e Francisco Otaviano, que irritado com os questionamentos do antigo pupilo ameaçou demitir-se da função de Editor. O ponto final veio como resultado da defesa do Imperador feita por Zacarias no Senado, provocando rompimentos em série, dentre os quais Tavares Bastos.

Em meio a tanta turbulência, é publicada em julho aquela que é considerada a obra mais madura do publicista alagoano, *A Província*, que receberia comentários elogiosos até das folhas comprometidas com os conservadores e a Coroa, merecendo destaque até nossos dias entre os estudiosos da centralização e descentralização da administração política.

Em seu “Panorama do Segundo Império”, Nelson Werneck Sodré, no capítulo sobre a Centralização e a Unidade, serve-se fartamente de *A Província*. É dele a interessante comparação entre Joaquim Nabuco e Tavares Bastos:

Nabuco era o brilho da palavra, o esplendor físico e moral de uma individualidade que nascera para os triunfos espetaculares, para as grandes cenas, para os quadros coloridos. Tavares Bastos era apagado e vulgar. Era o Solitário (SODRÉ, 1998: 252).

Prosseguindo, Sodré analisa o impacto da produção dos personagens citados, particularmente sobre a temática que dá nome ao capítulo referido, chegando à seguinte conclusão:

O passar dos anos, na sua filtragem impiedosa, diria, entretanto, quem ferira mais fundo a questão política e administrativa do império. ... a obra de Tavares Bastos cresce em significação e se firma como uma das mais nítidas que foi dado a um brasileiro construir. E o seu papel, na luta pela federação, passa para o primeiro plano, sensivelmente (Ibid.: 253).

Reunindo dissidentes das hostes liberais, progressistas e políticos de diversas nuances, é criado em três de novembro 1870 o Clube Republicano e, um mês após,

1870, pelo papa Pio IX.

seu órgão de imprensa, A República, trazendo o celebre manifesto que ficou conhecido como O Manifesto de 70 que apresentava ao país um projeto político comprometido com mudanças e transformações em todos os níveis. Percebe-se claramente em sua redação o lastro das ideias esposadas por Tavares Bastos em “A Província”, como verificaram inúmeros analistas dos dois documentos. Ainda que muitos de seus companheiros mais destacados tenham aderido ao programa do Clube Republicano, o Solitário manteve-se afastado.¹⁸

Inicia e finda o ano de 1871 sem grandes mudanças no cenário político nacional. As poucas informações sobre as atividades nele realizadas dão conta de estudos e escrita. Em relação à saúde, há muito debilitada, o próprio Aureliano desculpa-se com o Barão de Cotegipe por não estar presente em sua despedida, pois “a bronquite que há dias padeço, impediu-me de ir receber as ordens de V. Ex. no ato de seu embarque [...]” (TAVARES BASTOS, 1977a: 117).

No ano seguinte, retornam as inquietações eleitorais e, mais uma vez, a maioria liberal propugna pela abstenção, decisão defendida e seguida por Tavares Bastos, que explica assim sua posição ao Barão de Cotegipe que lhe oferecera apoio à candidatura: “Opinei pela abstenção, única decisão que reputo digna para o partido liberal, diante da imutável resolução do imperador de governar por si e com sua gente [...] Acompanho os que se abstêm [...]”. Nesta mesma disposição, em resposta a uma carta de seu amigo e conselheiro, escreve a conhecida Carta ao Conselheiro Saraiva, publicada posteriormente sob o título de A Situação e o Partido Liberal (1872). Nela o alagoano focaliza as questões políticas do momento, buscando identificar as razões daquele conjunto de coisas, para em seguida sugerir medidas saneadoras.

Em relação à saúde, antigas enfermidades do baço e do fígado voltam a incomodar, comprometendo e debilitando sua condição física, ao ponto de refugiar-se em Caxambu, estação de águas muito frequentada por aqueles que buscam recuperar a saúde, de onde escreve o prefácio do livro em que reuniu as Cartas do Solitário.

Aos desgostos políticos e às preocupações com a saúde somara-se a queda no padrão de vida, por conta de prejuízos em negócios envolvendo familiares,

¹⁸ Cassiano Tavares Bastos afirma que seu tio Aureliano “só não assinou o Manifesto de 70 devido aos insistentes pedidos do seu pai [José Tavares Bastos], amigo do imperador e honra da magistratura brasileira” (BASTOS In SANT’ANA, 1975: 62).

obrigando-o a deixar a chácara São Clemente, ponto de encontro na nata da sociedade política e intelectual de então, mudando-se para a Rua do Rocio, nascedouro do Clube da Reforma, e depois para Santa Teresa, tornando-se, por ironia, vizinho de Zacarias de Góis, que de forma chistosa se referia à casa do opositor como “o estojo de Tavares Bastos”.

A “Reforma Eleitoral e Parlamentar” e a “Constituição da Magistratura” marcam o ano 1873, tanto pelos debates que levanta, quanto pelas tentativas de enquadrar o autor em algum grupo político, visto como muito avançado pelos liberais, monarquista demais pelos republicanos, e liberal e reformador em demasia para um monarquista convicto. Neste ano, em meio às extremas dificuldades em sua saúde, Tavares Bastos recebe o pedido de apoio e um convite para integrar um possível ministério encabeçado por Sousa Franco: “Chamado ao Ministério, um daqueles com quem conto, é você: prepare-se.”. É certo que mesmo não se concretizando o projeto, o convite trouxe a alegria do reconhecimento ao tão abatido coração do Solitário.

Vale ressaltar que em suas diversas frentes de atuação, desde o início de sua vida pública, Tavares Bastos envolveu-se com os protestantes e seus projetos, apoiando e orientando-os em diversas situações e defendendo-os em outras tantas, mesmo declarando publicamente sua fé católica. Assim o define Vieira: “[...] tornou-se um grande paladino do protestantismo, um dos mais ardorosos defensores das causas protestantes e sempre leal amigo dos missionários [...]” (1980: 95).

Um ponto controverso é sua ligação com a Maçonaria. É inegável a proximidade de suas relações com integrantes e líderes de lojas maçônicas. Vieira (1980), mesmo não oferecendo qualquer comprovação, afirma categoricamente que Tavares Bastos era maçom¹⁹, ainda que ele mesmo nunca o tenha assumido. Em nossa pesquisa, localizamos um documento que desfaz qualquer dúvida. Trata-se do Boletim do Grande Oriente do Brasil. Ao registrar a homenagem da Loja Saldanha Marinho (Grande Oriente do Vale dos Beneditinos) por ocasião de seu falecimento, ele declara que o finado deputado era “nosso irmão, cingias, como nós, o avental maçônico”, acrescentando que fora ele “um dos instaladores” da citada

¹⁹ Ver VIEIRA (1980) páginas 287 e 288.

entidade.²⁰ Consultando pesquisadores do tema, somos levados a dar crédito a tal declaração.

3.1.5 “Parto cheio de apreensões”

Com o intuito de minorar o peso das enfermidades, abatido e desanimado, Tavares Bastos acompanhado de Mariquinhas e Elisa, parte para a Europa em 23 de abril de 1874, chegando a Londres, 21 dias depois: “Parto cheio de apreensões quanto ao meu estado de saúde, nem espero regressar este ano”. Lá consulta os mais renomados especialistas, seguindo para Paris com a mesma finalidade, recebendo dos médicos orientações para fugir dos climas quentes e úmidos, além de indicações de tratamentos e temporadas em estações de repouso e recuperação, que inicialmente lhe encham de ânimo por estar sentindo-se bem. Circula por vários países do velho mundo, aproveitando sempre para estudar e pesquisar.

Está em Paris ao completar seus 36 anos, 20 de abril de 1875, data registrada de forma carinhosa em carta ao pai: “Meu pai, fiz hoje meus 36 anos, e longe de V. Mercês!”. Preparando-se para mais uma temporada de tratamento, a conselho de Sininbú, visita escolas em Leipzig. Ao fim do tratamento, apesar do organismo ainda fraco, anima-se e excursiona pela Suíça e sul da França, indo recolher-se em Nice, para a temporada de inverno.

Comemoram o aniversário de Elisa em um passeio em família. À noite, sente-se mal, recolhe-se. Uma semana depois, no dia 3 de dezembro, é vitimado pela pneumonia.

Em clima de comoção a notícia se espalha e chega ao Brasil, provocando uma avalanche de homenagens e elogios²¹. Seu pai, o Conselheiro e desembargador José Tavares Bastos, em nome da família, fez realizar na Igreja São Francisco de Paula a Missa de 7º dia²². Diversas missas foram realizadas,

²⁰ Maiores detalhes sobre o documento citado serão apresentados na parte do texto que tratará do sepultamento de Tavares Bastos e das homenagens conexas.

²¹ Algumas manifestações: Gazeta de Notícia, n. 121, capa, 02/05/1876; Diário do Rio de Janeiro, n. 117, p. 2, 03/05/1876; A Reforma, n. 96, capa, 02/05/1876; A Reforma, n. 97, capa, 03/05/1876; O Globo, n. 332, capa, 05/12/1875.

²² Diário do Rio de Janeiro, n. 338, p. 4, 09/12/1875; Jornal do Commercio, n. 341, p. 5, 09/12/1875.

promovidas por outras tantas pessoas e associações, muitas delas convocadas através da imprensa.²³

Joaquim Manuel de Macedo registrou, no terceiro volume de seu *Ano Biográfico Brasileiro*²⁴, suas impressões sobre o falecimento de Tavares Bastos e as homenagens que se seguiram:

A oito de Dezembro celabrou-se na igreja de S. Francisco de Paula, na cidade do Rio de Janeiro, a missa do septimo dia por alma do grande pensador e illustre brasileiro finado Aurelianno Cândido Tavares Rastos, e se pudesse haver consolação para a dôr profunda do pae, que acabava de perder tão amado, e glorioso filho, o Sr. Desembargador José Tavares Bastos a teria achado na manifestação geral do mais pezaroso sentimento de toda a imprensa, e de toda a população.

Nacionaes, e estrangeiros, os homens políticos dos diversos partidos, todos emfim pagarão publico tributo de dôr e de saudade ao benemérito que tão precocemente desapparecêra d'entre os vivos. (MACEDO, 1876: 518-519).

Sobre o sepultamento, Macedo (1876) assim se expressou:

Poucos mezes depois os restos mortaes de Aurelianno Tavares Bastos vierão descansar para sempre na terra da pátria, e receberão na capital do império todas as honras, todas as solemnes provas de amor e de veneração de além túmulo que os amigos fieis, e o povo agradecido podião dar á memória do preclaro cidadão. (Ibid.: 519).

A Reforma diz: “A morte não colheu um soldado do exército liberal em campanha, esmagou-lhe uma legião!”²⁵. O *Diário da Bahia*, que tinha, à época, a participação de Rui Barbosa, declarou que “diante dos trabalhos numerosos e eruditos, afigurava-se ao país um ancião – e tinha apenas 35 anos de idade!”²⁶.

²³ A Pátria: Folha da Província do Rio de Janeiro, n. 141, p. 3, 11/12/1875; *Diário do Rio de Janeiro*, n. 336, p. 1, 07/12/1875.

²⁴ Obra em 3 volumes, que foi apresentada pelo autor como “Escripta à convite da illustrada commissão superior da Exposição Nacional de 1875 com o fim de apparecer na Exposição de Philadelphia, esta obra é de propriedade da mesma illustrada commissão, e ao seu humilde autor cabe somente a responsabilidade dos erros e das imperfeições que sem duvida a amesquinhão.” (MACEDO, 1876: VII).

²⁵ A Reforma, n. 273, capa, 05/12/1875.

²⁶ Citado por O Globo, n. 340, capa, 13/12/1875.

Nenhuma outra homenagem, porém, superou em emoção a de Ferreira de Meneses, em seu folhetim A Semana, do Jornal do Comércio²⁷

Aí está a chegar o cadáver de Tavares Bastos [...] Vem esfriada a cabeça que nunca descansou de pensar e de calcular o futuro de seu país! Vem parado aquele coração que a cada bater marcava um pensamento de amor por sua terra! Por que foi que a morte, implacável e perversa, escolheu um orador como tu e um pensador da tua grandeza, quando tão poucos possuímos? Por que logo te escolheu o ceifador [...]? Em ter produzido rápido e muito, como que adivinhava que curta marcara-lhe Deus a vida. (PONTES, 1975: 203-204)

A bordo do navio francês Henri IV, chega ao Rio de Janeiro em 30 de abril de 1876²⁸, o corpo de Tavares Bastos, para ser velado na capela do Arsenal da Marinha, de onde saiu em dois de maio, à pé, o cortejo fúnebre, em direção ao cemitério de S. João Batista, lá chegando somente à noite, carregado pela multidão²⁹. No trajeto são percebidas diversas manifestações de consternação diante da perda

muitas casas içam a bandeira nacional à meia haste, em demonstração de pesar, assim como os consulados estrangeiros e os navios surtos no porto. Ao passar o cortejo em frente à estação central da Companhia Botanical Gardem Rail Road formam diante do estabelecimento numerosos empregados e por três vezes a bandeira americana é arriada em cumprimento ao préstito (Ibid.: 206).

Entre tantos oradores que fazem uso da palavra, falaram, pela província das Alagoas, o Conselheiro Teixeira da Rocha, futuro barão de Maceió, e em nome dos amigos, Afonso Celso, futuro Visconde de Ouro Preto.³⁰ Tomado por forte emoção, Francisco Otaviano não consegue falar. No dia seguinte, através de nota em diversos jornais³¹, presta sua homenagem ao finado companheiro:

²⁷ A Semana. Folhetim do Jornal do Commercio. O Jornal do Commercio, n. 120, p. 3, 30/04/1876.

²⁸ O Jornal do Commercio, n. 120, capa, 30/04/1876, nos comunicados sobre o “Movimento do Porto”, informa que a chegada de Maria Tavares Bastos e Elysa Tavares Bastos, esposa e filha de Tavares Bastos, se deu no dia 29 de abril, no paquete inglês Galícia.

²⁹ Jornal do Commercio, edição nº 122, p. 3, 05/05/1876.

³⁰ Gazeta de Notícias, n. 122, capa, 03/05/1876.

³¹ Diário do Rio de Janeiro, n. 118, p. 3, 04/12/1876.

[...] Mas [...] não é esta a ocasião propria de estudar-se a influencia que exerceu Tavares Bastos sobre a sociedade brasileira e seus destinos. Não venho, como politico, evocar aquella sombra ilustre. Venho, como amigo, dizer-lhe o eterno adeus e depositar uma saudade sobre o seu tumulo.

Felizes os que morrem moços! Só conheceram da vida a primavera. Tiveram a luz e o calor, a admiração do bello e a crença no justo. Dormiram serenos, quando a suas aspirações nobres ainda sorria a esperança! O inverno da vida é triste, e uma das suas maiores tristezas é o isolamento em que nos deixa; vão cahindo no meio da jornada os nossos melhores, os nossos mais queridos companheiros e às vezes a morte nos despoja da mais doce consolação da velhice, como succede hoje a esse miserando pae, que não póde ter consolo humano, e como succedeu hontem a muitos de entre nós... Felizes os que morrem moços! São chorados e não choram. [...]

Não localizamos registros quanto à presença e homenagens dos familiares, exceto a referência ao pai do falecido no discurso de Francisco Otaviano, nem de cerimônias religiosas para o sepultamento, tendo o mesmo caráter eminentemente civil, fugindo ao padrão da época que valorizava a pompa e os símbolos religiosos, o que, segundo Cláudia Rodrigues (2005), despertou interesse e debates, pelo inusitado do fato.³²

Dentre as manifestações dos órgãos de imprensa, merecem ser destacadas: O Mequetrefe³³ (Figura 01) e O Mosquito³⁴ (Figura 02) que reservaram suas capas para retratarem Tavares Bastos, as únicas imagens conhecidas dele, além de informações sobre o ocorrido na 2ª página.

Outra significativa manifestação vem de O Apostolo³⁵, noticioso oficial da hierarquia católica na Corte, local de muitos dos debates e questionamentos protagonizados por Tavares Bastos (Figura 03). Sua conclusão é digna de observação, considerando a pecha de protestante que lhe havia sido impingida por sua defesa da liberdade religiosa.

Como brasileiros lamentamos profundamente sua morte; como catholico elevamos a Deos uma prece por sua alma, e desejamos

³² Cláudia Rodrigues aborda diversos aspectos da questão dos funerais com características “civis” no quarto capítulo – Em torno do enterramento civil, pp. 199-256 - do livro *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*, onde analisa o caso específico do cortejo fúnebre e sepultamento de Tavares Bastos.

³³ O Mequetrefe (RJ, 1875 a 1892), n. 50, capa e p. 2, 13/12/1875.

³⁴ O Mosquito, n. 363, capa e p. 2, 03/05/1876.

³⁵ O Apostolo (RJ, 1866-1901), n. 180, p. 3, 08/12/1875.

ardentemente que, conseguindo entrar no purgatório, saia dali purificado para gozar a presença de Deos.

Ao noticiar a morte de um padre, a Gazeta de Campinas ridicularizou a encomendação da alma de Tavares Bastos aos “deuses romanos” por O Apostolo, destacando a expressão “conseguindo entrar no Purgatório” como prova de desmerecimento do ilustre finado³⁶. Por ocasião do sepultamento, O Apóstolo³⁷ voltou a registrar o ocorrido, escolhendo palavras que expressavam méritos espirituais:

Neste sentido fazemos câro com toda a imprensa brasileira, e rogamos ao Todo Poderoso se digne conceder ao Dr. Aureliano Cândido Tavares Bastos a participação dos gozos celestes reservado aos seus escolhidos.

Por motivo oposto, sobressai o silêncio da Imprensa Evangélica (1864-1892), do Rio de Janeiro, órgão protestante ligado à Igreja Presbiteriana, que por diversas ocasiões publicou textos e ações de Tavares Bastos em sua luta pela liberdade religiosa e o progresso do país, além da postura em defesa dos acatólicos e seus interesses.

O Boletim do Grande Oriente do Brasil (1871 a 1899), com publicação mensal no Rio de Janeiro, dedicou capa e mais duas páginas da edição de maio de 1876 à memória de Tavares Bastos³⁸, curiosamente, as únicas referências feitas a ele nos quase trinta anos de existência do jornal oficial da Maçonaria Brasileira, desfazendo, ao menos da parte da instituição maçônica, uma dúvida sobre Tavares Bastos ter sido um dos seus iniciados, fato nunca por ele assumido.

Eras nosso irmão, cingias, como nós, o avental maçônico, e propagavas nossas ideias de liberdade, igualdade e fraternidade [...] Recebei, pois, nosso ultimo adeus, e a Aug. E Resp. Loj. Cap. Saldanha Marinho, de que fostes um dos instaladores, receba nossos sentidos pêsames por teu infausto falecimento.

³⁶ O Apóstolo, n. 27, p. 4, 10/03/1876.

³⁷ O Apóstolo, n. 49, p. 3, 03/05/1876.

³⁸ Boletim do Grande Oriente do Brasil: Jornal Oficial da Maçonaria Brasileira (RJ, 1871-1899), n. 5, capa e pp. 152-153, 05/1876.

Houve, também, ações promovidas por Câmaras Municipais, atribuindo nomes de ruas e praças em homenagem ao ilustre finado.³⁹

³⁹ A Gazeta de Notícias, n. 114, p. 2, 25/04/1876, nos informa que a Câmara Municipal de Niterói decidiu homenagear Tavares Bastos ao dar seu nome à antiga Rua do Ingá, onde, segundo o mesmo jornal, ele teria residido e escrito as Cartas do Solitário. A Reforma, n. 91, p. 2, 26/04/1876, destaca tal iniciativa, divergindo, contudo, com o nome antigo do logradouro, Rua da Magnificência.

Figura 01 – Capa de O Mequetrefe, edição 50, de 13 de dezembro de 1875.

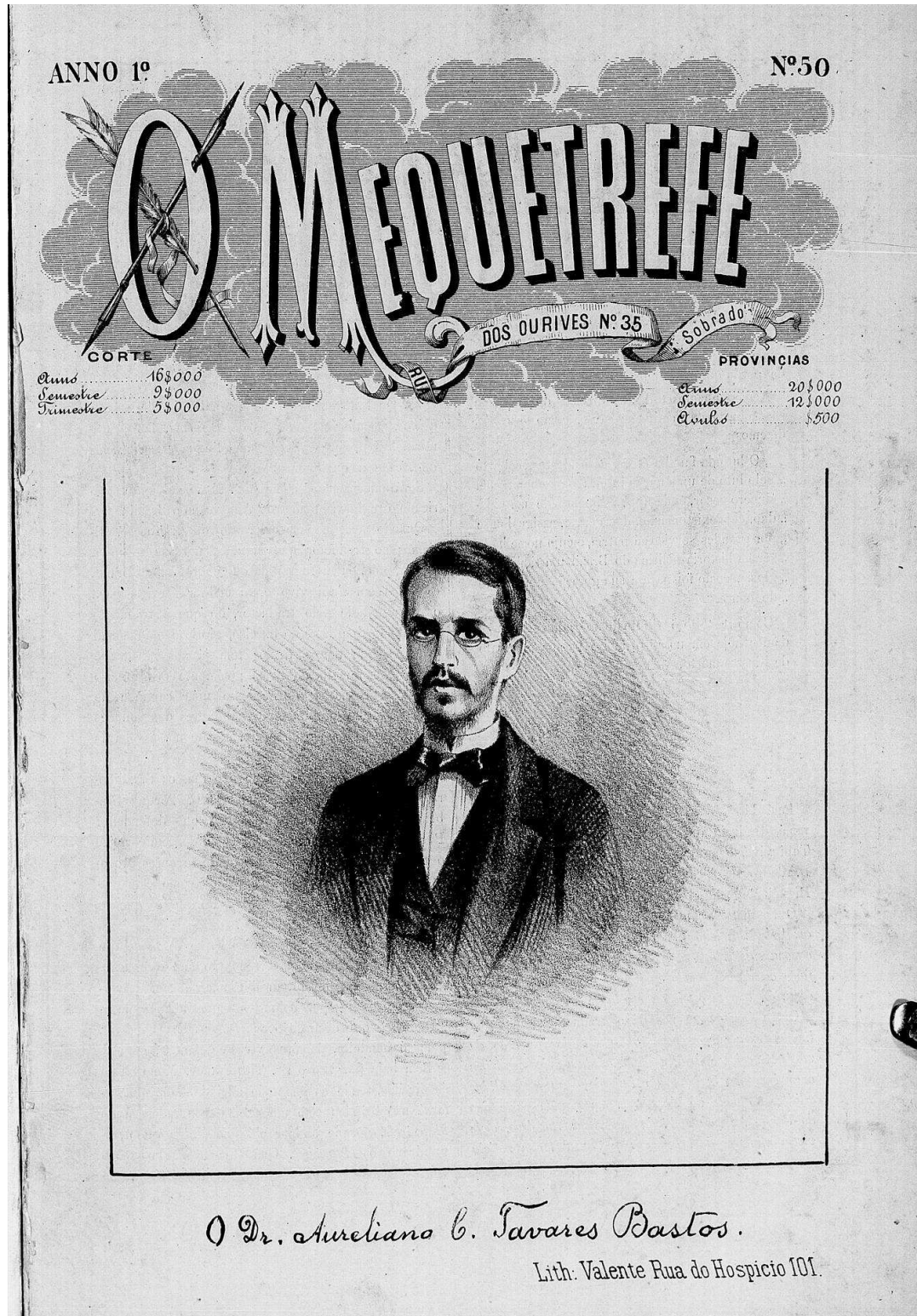


Figura 02 – Capa de O Mosquito, edição 363, de 03/05/1876.

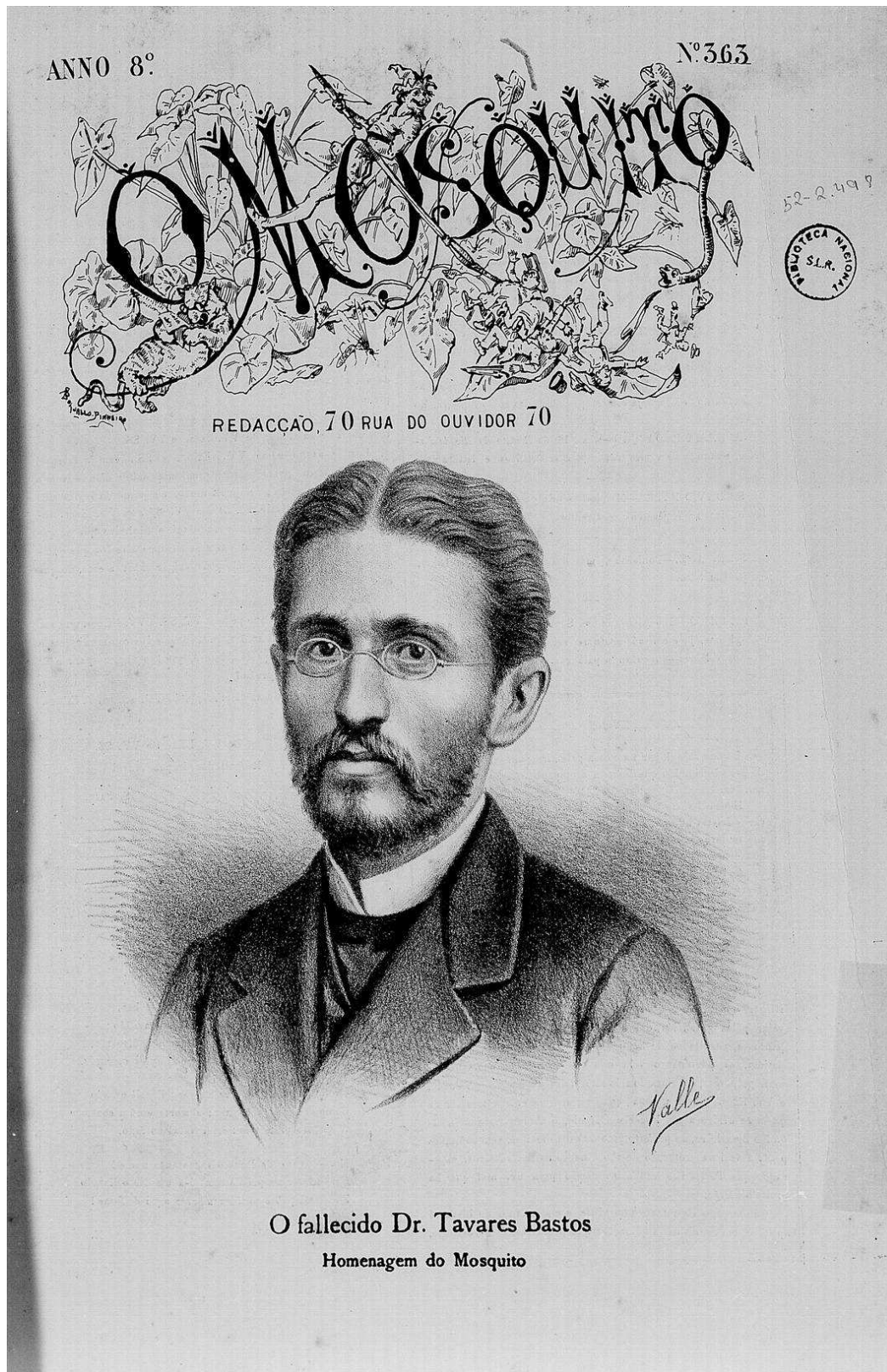


Figura 03 – O Apóstolo, n. 180, p. 3, 08/12/1875.

O Dr. Aureliano Candido Tavares Bastos.— O Brazil perdeu na pessoa do Dr. Aureliano Candido Tavares Bastos, um de seus filhos mais prestimosos ; um talento elevado, que amadurecido pelo estudo e pela experiencia, muito promettia á patria que elle soube honrar com a sua palavra e a sua penna.

Comquanto divergentes em principios, vimos sempre no Sr. Dr. Aureliano Candido Tavares Bastos, personificado o amor ao trabalho, a dedicação á sua patria, e o desejo ardente de vê-la avançar nas conquistas da civilisação.

Adepto da escola liberal, não era amigo da Igreja, mas felizmente não era blasphemador e nem fazia ostentação de impiedade : adoptando certos principios heterodoxos, sem duvida com a mais pura intenção, o Sr. Dr. Tavares Bastos não ridicularisava a Igreja como por ali costumam fazer os que della se affastam com as suas extravagantes theorias.

Como escriptor deixou o illustrado alagoano provas authenticas de sua habilitade, de seu estudo e do seu patriotismo.—*As Cartas do Solitario—O Valle do Amazonas—A Provincia* e a *Reforma eleitoral*, são documentos que ficaram de seu brilhante talento ; como parlamentarahi está nos *Annaes* o valor de sua palavra ; mas era partidario politico e dahi vinha sujeitar-se demasiado aos principios da escola a que pertencia, e dahi essa inclinação contraria á Igreja e tendencia para o livre pensamento.

Como brasileiro lamentamos profundamente a sua morte ; como catholico elevamos a Deos uma prece por sua alma, e desejamos ardentemente que, conseguindo entrar no purgatorio, saia dalli purificado para gozar a presença de Deos.

3.2 O Apóstolo do Progresso

No ideário de Tavares Bastos sobre o progresso, encontramos infindas referências ao tempo, caracterizadas pelas relações passado-presente-futuro. Na maioria das vezes, aponta o passado como aquilo que deve ser superado, no presente, possibilitando a construção do futuro, que se imagina melhor, superior, avançando a níveis mais altos de civilização, como se pode depreender das afirmações aqui elencadas:

O passado instalou-se no presente, acompanha-o, excede-o, esconde-o, cobre-o, ele, uma sombra!

O passado é a ideia inata dos governos e o critério da população. Aquele não ousa feri-lo de frente. Esta afere tudo pela medida das máximas consagradas.

Eis aí a teoria, ou por outra, a aspiração do futuro. Mas as circunstâncias do presente restringem os limites do ideal, e nisso consiste o aperfeiçoamento humano, a lei do progresso, do andamento gradual.

Ocupemo-nos dos interesses permanentes do país. Cuidemos do futuro, alongando os olhos através do presente.

Creio no futuro, e ninguém resistirá às exigências do futuro. Não me desqualifiquem de visionário, nem chamem às minhas ideias utopia. (TAVARES BASTOS, 1975: 20-21, 107, 120,190)

Todos sentem a conveniências de romper com o passado e abrir a porta do futuro. (Ib., 1977b: 19)

Não procuro saber se temos, desejo que o tenhamos, faço votos para que nos debates do próximo orçamento o governo reconheça claramente os erros do passado e corresponda às exigências do futuro. (Ibid.: 416)

Mas, contentar-se-á o futuro com a conquista destes princípios? (Ib., 1937a: 188)

Em sua obra de estreia, justamente a mais visceral, *Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro*, são visíveis suas percepções de um presente que rompe e distancia-se do passado, quadro que deve ser acompanhado por ações práticas, intencionais, pois, mais que destacar a urgência e “necessidade de analisar os vícios do presente”, pretende propor “o remédio verdadeiro para males que se afiguram tão graves” entendendo-os “como o caminho mais direto para descobrir os horizontes do futuro” (Ib., 1976c: 27-28).

Não tendo como orgulhar-se do passado e das heranças recebidas, restava ao país aproveitar-se da lição para, a partir das condições do presente, construir um futuro melhor. E a isso se lançou.

[...] nunca lhe faltou a capacidade de sonhar e manter viva a esperança no futuro da sua pátria, crendo numa utopia factível, que o sustentasse e o fizesse possível.

Eis aí outra característica do pensamento de Tavares Bastos: viveu sempre debruçado sobre o futuro do Brasil, numa ânsia incontida de perscrutar na escuridão sinais de coisa nova. (FILHO, 2001: 20-21)

Sua visão é de um futuro inexorável, irresistível, que se instalaria a qualquer custo e a todos alcançaria com sua influência. Estabelecia comparações entre o desenvolvimento de outras nações e o estágio civilizacional experimentado no país com o intuito de não perdermos o “trem da história” que cruzava nosso caminho naquele momento, oportunidade para se superar as mazelas remanescentes do Período Colonial, dando seguimento ao projeto iniciado na independência.

Tavares Bastos partilhava do discurso de progresso que o antecedeu e sobreviveu. Singularizava-o sentir-se imbuído da missão inadiável de promovê-lo e buscá-lo de todas as formas e modos, na tribuna, na imprensa, nos livros, nas relações sociais e redes de sociabilidades.

Sua estratégia consistia em apresentar estudos sobre os temas de interesse, como passo inicial, para em seguida promover e motivar debates nas diversas esferas possíveis. Havendo despertado o interesse da “opinião”, do parlamento e do governo, entabulava consistentes discussões do assunto, para então apresentar propostas saneadoras ou que possibilitariam as condições de produção das reformas julgadas necessárias.

Como filho de seu tempo, aspecto marcante em sua atuação, viu na imprensa o meio capaz de disseminar e popularizar as questões em debate, demonstrando crer na sua eficácia para a formação de uma opinião pública.

É preciso que a imprensa desenvolva, complete, retifique, corrija as ideais que expus [...]. Agite a imprensa a opinião, e as ideias de liberdade prática conquistarão uma popularidade mais e mais brilhante. (TAVARES BASTOS, 1975: 15)

Quando expira o último eco da tribuna, à imprensa cabe continuar a sua tarefa comum de combater e apontar-nos as reformas.

[...] pôr diante do país, estudar, discutir, cada um dos problemas da atualidade, é agora o importante dever da imprensa.

[...] é para despertar o povo, convocar a sua atenção e reclamar os seus esforços contra o inimigo comum, que deliberei levantar, das alturas da imprensa, de espaço em espaço, um grito de observação, um sinal de reconhecimento, uma voz de combate, um hino de guerra (Ibid.: 12).

Sua meta era uma só: promover o progresso do país. Seu campo de atuação: a arena política. Seus principais instrumentos: discursos, artigos e livros. Seus objetivos: ampliar o alcance de suas ideias e consolidar-se como interlocutor reconhecido para tratar das questões que julgava relevantes e fundamentais para o progresso do Brasil.

As duas primeiras incursões de caráter político, em forma de escritos, vieram a público sob a proteção de pseudônimos, recurso amplamente utilizado à época. Identificava-se como O Excêntrico, nos “Males do Presente e as Esperanças do Futuro”, e como O Solitário, nas “Cartas”. Ao justificar tal prática, afirma que “Superior ao nome desconhecido, que por isso escondemos, a tarefa é muito difícil” (Ib., 1976c: 27; VIEIRA, 1980: 96-99). Nas Cartas, ainda que não fosse mais “um desconhecido nas letras, não era, de outra parte, um ignorado nos meios políticos”, serviu-se do mesmo artifício para responder “da forma mais alta, à injustiça de sua demissão de funcionário da Secretaria da Marinha”, sob a alegação de incompetência, adiando por sete meses as possibilidades de revide (Ib., 1975: cartas XI e XII; VIEIRA, 1980:99-100).

Esta iniciativa agregou considerável capital político ao então desconhecido autor e poupou-lhe dos desgastes dos confrontos diretos. Revelada a autoria das Cartas, tendo já alcançado significativa distinção e reconhecimento entre seus pares, por sua atuação parlamentar, junto à opinião pública e as instâncias governamentais, sentiu-se em condições de debater, questionar e propor medidas assumindo publicamente seus posicionamentos e os efeitos de uma oposição implacável.

David Gueiros Vieira (1980:96-103) e Evaristo de Moraes Filho (2001) concordam que a coleção dos temas a que Tavares Bastos irá dedicar-se “está

presente desde o seu primeiro ensaio”, de 1861, perpassando toda sua produção, onde podem ser encontrados questionamentos e proposições sobre

eleição direta; sistema representativo verdadeiro; Câmaras fortes e independentes; descentralização administrativa e política; reforma de toda a instrução (superior, secundária e elementar); organização da magistratura; independência da política judiciária; redução dos orçamentos da marinha e do exército, com redução ou extinção da guarda nacional; incremento da exportação e fomento da livre empresa; consolidação do meio circulante; livre cabotagem; abertura do Amazonas ao comércio e a imigração estrangeira; emancipação gradual da escravatura, reconstituindo sobre bases naturais a organização do trabalho; a imigração; a liberdade religiosa; contra a burocracia e a empregocracia (2001: 24-25).

O mesmo autor destaca que

o seu método é o admitido por muitos cientistas sociais contemporâneos, o método reiterativo, no qual se empregam, ao mesmo tempo, a análise sincrônica e a análise diacrônica. Como no circunlóquio didático, vai e volta sobre o mesmo ponto, aprofundando-o cada vez mais e o considerando sob ângulos diversos até esgotá-lo. É uma repetição necessária, esclarecedora. O fato a ser exposto é analisado em sua formação histórica (diacronia), para logo depois ser estruturalmente analisado na sua contemporaneidade (sincronia). O velho e o novo se cruzam e se chocam, na contemporaneidade dos não coetâneos, daí a presença constante do *ainda*, do *aqui* e do *agora* na sua análise (Ibid.: 23).

Tal perspectiva resulta de sua compreensão de que os fenômenos sociais são interdependentes, produzidos dentro de uma dinâmica de intensa e extensa interatividade, de ações e reações mútuas, sem qualquer marca de univocidade e proporcionalidade em suas relações de força, a partir de fatores que se condicionam e determinam reciprocamente em seus (inter)cursos. Ao abordar seus temas, Tavares Bastos o faz na certeza de que não há explicação única e simples para os fatos sociais, que não possuem existência isolada ou estanque aos demais aspectos da vida em sociedade.

Perspectiva que pode ser observada em muitas passagens de suas obras, reafirmando o ponto de vista que compreende “a sociedade como um todo

complexo”, que exige abordagem global, holística, das proposituras que visam futuras reformas, que devem possuir as mesmas qualidades.

Expressões tais como: “cadeia de elementos”, “tudo se prende nesta longa série de ideias”, “a solidariedade que prende certas questões sociais”, “uma lei da divina harmonia que preside o mundo prende as grandes questões sociais”, “o problema político dos nossos dias não reside em uma questão única”, encontram-se por toda a parte em seus livros [e discursos], de diferentes épocas (Ibid.: 24-25).

O liame que une os pontos de interesse de Tavares Bastos é expresso por meio da palavra-conceito progresso, polissêmico por natureza, exigindo sempre a companhia de expressões que o qualifique e explicita.

Ele o entendia como abandono do arcaico e da rotina, como combate às velhas instituições e preconceitos que fossem ou pudessem ser empecilhos à chegada do futuro. Todas as questões a que se dedicou, da educação à abertura do Amazonas, da descentralização administrativa e política ao processo eleitoral, da imigração à liberdade religiosa, foram estudadas, apresentadas e defendidas sob o viés do progresso do país.

Partia do pressuposto de que havia uma modernidade, um modo de vida qualitativamente superior ao experimentado até então, uma forma moderna de ser, viver e produzir, ainda não instaurada entre nós, mas vivenciada nos centros mais sintonizados com as luzes do século. E acreditava que tal modernidade estava disponível ao país. O processo que abriria as portas, que daria acesso, que permitiria alcançar essa condição é a modernização. A modernização realizaria o progresso. Ao mesmo tempo, a modernização já assinalava a presença do progresso (VIEIRA, 1980: 102-104). É assim que Filho resume o programa do alagoano: “A modernização do Brasil em tudo e por tudo era a sua meta, capaz de colocá-lo à altura das luzes do século” (2001: 25).

Cabe, ainda, antes de analisarmos o multifacetado projeto de progresso de Tavares Bastos, destacar outra marca desse alagoano. O faremos a partir de uma das declarações feitas a seu respeito no contexto das homenagens fúnebres. Nas palavras de Ferreira de Meneses: “Em ter produzido rápido e muito, como que adivinhava que curta marcara-lhe Deus a vida” (A Semana. Jornal do Comércio, n. 120, p. 3, 30/04/1876; PONTES, 1975: 203-204).

Entendemos que este texto expressa, à perfeição, algo que o caracterizava, sendo perceptível em todas as frentes em que atuou. Transparece em seus escritos um senso de urgência que o compelia a fugir das abstrações e orientar-se pela busca de resultados práticos. É dele a seguinte declaração: “Desejo ser, não parecer, útil” (TAVARES BASTOS, 1975: 148).

A tendência para os interesses materiais e o desgosto das abstrações políticas, que esterilizam e até desacreditam o parlamento, constituem a meu ver o sinal mais saliente da nova ordem das ideias; porque revelam distintamente que desejamos libertar-nos do passado e protestar contra sua esterilidade, penetrando no mundo dos interesses reais, dos grandes melhoramentos, das liberdades práticas, da administração verdadeira.

Quando falei do desgosto das abstrações políticas e da tendência dos espíritos para os interesses reais, [...] eu enunciava, Sr. Presidente, uma de minhas mais íntimas convicções (Ib., 1977b: 20,33).

Palavras como fecundo, fértil, útil, prático, realizar, resultados são encontradiças na produção de Tavares Bastos e denotam sua visão pragmática, como quem faz da utilidade o critério maior de todas as coisas. Batia-se contra tudo que sugerisse imobilidade e rotina. Seu pragmatismo o levava a cultivar a ação, a vontade, a atividade, o trabalho, com acentuado voluntarismo. Percebe-se, também, em seus posicionamentos, um pluralismo que o levava a refutar e combater medidas que buscassem construir artificialmente formas de simetria ou uniformidades rígidas, que sufocavam e impediam as livres manifestações da sociedade. Parecia-lhe melhor “deixar que a liberdade arranje os seus próprios negócios” permitindo que “as artes úteis cresçam e prosperem” segundo a maior utilidade daqueles que “as cultivam e dos que consomem seus produtos” (Ib., 1975: 264).

Vamos encontrá-lo questionando a formação “bastarda” e “abstrata” da parcela da sociedade de onde “se recrutam a magistratura, os estadistas, os administradores”, pela “falta de ideias práticas, de estudos positivos sobre o país” (Ibid.: 414). Em outro momento, afirma que a “salvação da sociedade” prende-se à tendência às coisas úteis, às “reformas necessárias, irresistível corrente a que se não pode pôr de frente ninguém, ninguém, que cinja a coroa dos louros civis, ou cingisse embora o diadema real” (Ib., 1937b: 414), pois considerava que “o país que

a discussão de assuntos positivos, em que se possa ver o fundo e medir a extensão” (Ib., 1975: 185).

Em nome dos resultados, frente à oposição aos seus projetos, mais de uma vez teve de “ceder alguma coisa das teorias consagradas” (Ibid.: 191) e transigir em busca do que pudesse ser “adaptável” nas propostas, para conseguir aprová-las ainda que parcialmente. Em 1863, com a idade de 24 anos, especificamente nos debates sobre a navegação de cabotagem, recuou e aceitou algumas condições e limitações propostas pela Coroa, para, assim obter a aprovação de seu projeto, reconhecendo em seu discurso que era uma

reforma modesta, não parece uma graça espantosa; mas é sem dúvida muito importante, sobretudo para algumas províncias [...] Uma medida parcial decretada hoje é prefácio, tenho disto toda a certeza, para uma reforma satisfatória e completa num futuro muito próximo (Ib., 1977b: 233, 236).

Não tendo conseguido ainda aprovação do projeto acima, já em 1865, volta a afirmar sua disposição à negociação. Mesmo sabendo da importância da aprovação do mesmo *in totum*, aceitaria uma medida mais circunscrita por entender que dessa forma haveria

toda probabilidade de ser ela votada, de alguma coisa conseguirem pouco tempo [...] O resultado do triunfo que obtivermos dentro deste limite animar-nos-á bem depressa [à aprovação dos demais pontos do projeto]. Assim damos um passo depois do outro com segurança, argumentando com uma conquista em favor de outra conquista (Ibid.: 400).

Em outra ocasião, em meio aos debates sobre o fim da escravidão, defendeu a libertação gradual dos escravizados com a prévia e adequada preparação dos mesmos à sua nova condição, possibilitando, também, aos antigos senhores, a paulatina substituição da força de trabalho. Dessa forma, viu-se diante de profundo dilema: optar entre a “emancipação imediata de todos (impossibilidade financeira) e a liberdade imediata das futuras gerações”. Segundo Filho nos informa, recorrendo aos manuscritos sob a guarda da Biblioteca Nacional, Tavares Bastos concluiu que

como ideal preferia a primeira opção, mas, “as circunstâncias do Brasil” o obrigavam à segunda (FILHO, 2001: 81).

Pragmático, sem ser dogmático, manteve-se fiel às convicções e princípios que esposava até o limite do razoável, acedendo aos argumentos e condicionamentos do real e do possível, fazendo das aparentes derrotas e contradições, meios de permanecer no debate.

3.3 As Múltiplas Faces do Progresso no Pensamento de Tavares Bastos.

Para melhor compreendermos sua multifacetada concepção de progresso e a forma com que nelas se operaria a modernização, consultamos sua produção bibliográfica, notadamente livros e discursos, reunindo e compilando seu pensamento sobre alguns dos temas que mereceram sua atenção. Iniciaremos enfocando aquela que foi sua declarada motivação.

Tavares Bastos tinha como objetivo de todo seu trabalho superar o atraso do país. Ao longo de seus escritos irá desenvolver tal programa, pautando-se principalmente em dois temas gerais: progresso material e progresso moral do Brasil. O progresso material passava pela descentralização política e administrativa.

O primeiro passo seria “civilizar” as relações do povo com o governo, libertando-o de seu poder arbitrário. Pela Lei de Interpretação do Ato Adicional de 1834, lei nº 105, de 12/05/1840, e pela reforma do Código do Processo Criminal, lei nº 261, de 03/12/1841, as províncias viviam sob tutela, e a população em uma relação de dependência que não estimulava o pleno exercício das liberdades individuais e dos direitos civis.

O passo seguinte seria empreender uma reforma moral, a partir de três linhas de ação interligadas: instrução pública, abolição do trabalho escravo e defesa da imigração estrangeira.

Dessa forma, ao apresentarmos os elementos que configuram sua concepção de progresso pelo viés da modernização, o faremos a partir das categorias acima descritas: progresso material e progresso moral. Antes, porém, lançaremos luz sobre aquela que foi sua declarada motivação e ponto de interseção entre o progresso moral e o material.

3.3.1 “Um Culto: Melhorar a Sorte do Povo”

Sua concepção de progresso estava atrelada aos diversos aspectos da vida do povo brasileiro. Era a partir das condições de vida do povo e para elas que se voltavam suas propostas de modernizar o país, como podemos ver já no prefácio de suas Cartas reunidas em livro:

[...] nós, os filhos da grande revolução moral do século XIX, assentamos as tendas de viagem sobre a montanha que domina a planície estreita ocupada pelos prejuízos. Para nós, só há uma política possível, um dever, um culto: melhorar a sorte do povo. Mas como? Observando a lei da natureza, isto é, fecundando as fontes vivas do trabalho, instrumento divino do progresso humano; isto é, restituindo à indústria a sua liberdade, a liberdade, sim! porque ela quer dizer a concorrência universal, a multiplicidade das transações, a barateza dos serviços, a facilidade dos transportes, a comodidade da vida. Falemos hoje da baixa dos impostos, do limite nas despesas, do comércio livre, da navegação desimpedida, a questão de vida e de morte que já foram outrora o processo público, o julgamento pelo júri, o direito eletivo, as liberdades políticas. Tudo se prende nessa longa série de ideias. Sua fórmula geral, a liberdade. Seu resultado final, o bem do povo. (TAVARES BASTOS, 1975: 5)

Não se pode deixar de perceber seu alinhamento com o liberalismo econômico e a crença em seus princípios, como o único caminho possível às transformações desejadas que, em última análise, visavam “libertar o homem brasileiro das peias que o impedem de produzir mais e barato, de desenvolver-se e ser feliz, de ter livre acesso aos meios de produção e consumo. Em uma palavra, o consumidor era sempre o seu objeto último” (FILHO, 2001: 27). O mesmo mote aparece em seus discursos e falas na Câmara, em anos e contextos políticos distintos, como se pode ver nos dois trechos abaixo, referentes aos anos de 1863 e 1865, respectivamente:

[...] eu acreditava, Sr. Presidente, que nas atuais circunstâncias, em dia de calma, durante o armistício entre os partidos, no abandono da eterna questão ministerial, era oportuno dirigir o espírito do parlamento para o estudo de tão grave assunto, como de todos quanto se prendem ao desenvolvimento material do país; quero

dizer, à barateza e abundância dos recursos, à comodidade da vida para as diversas classes do povo brasileiro. (TAVARES BASTOS, 1977b: 231)

Pergunto: esta carestia não é um objeto que deve inspirar cuidados? Não é dever do parlamento removê-la? Não está nisso empenhado o desenvolvimento moral do país, que só pode crescer com a modicidade dos artigos de geral consumo em favor das classes necessitadas? (Ibid.: 368)

A percepção de que vivia em um tempo e momento novos, que exigiam e possibilitavam aspirar melhores condições de vida, é evidenciada pelo uso recorrente de expressões como “ideias novas” e similares. À ela somavam-se sua devoção aos princípios liberais, e um ardor quase apostólico, um senso de missão. Assim fundamentado, declarava abertamente seus propósitos, como nessa correspondência com o editor do Correio Mercantil:

Com efeito, meu amigo, o que distingue o grande século democrata em que vivemos, é essa tendência de todos os espíritos para acharem a pedra filosofal do bem-estar. Produzir muito, comprar barato, eis a economia das sociedades contemporâneas, [...] eis o fim de toda a atividade. Hoje não se quer saber das glórias fantasmagóricas de outras eras, de pompas custosas, de cortes brilhantes, de grandes monopólios, de um poder fictício, de uma ostentação inútil. Hoje, é preciso trabalhar para viver, e vive-se trabalhando. Todos os homens de todas as raças, de todos os continentes, são chamados pelo gênio cosmopolita, que é o distintivo do gênero humano, a partilharem e a concorrerem fraternalmente para a produção do mundo, isto é, para a riqueza, para a iluminação, para o progresso, para a moralidade, para o bem-estar dos povos. Este é o Evangelho, não humildemente beato, mas o Evangelho nobre, solene, caritativo, fraternal, o Evangelho como Cristo o pregou. (Ib., 1975: 206-207)

Aos olhos dos privilegiados pelo conhecimento dos desdobramentos dos pontos defendidos por Tavares Bastos, suas declarações beiram à ingenuidade. É fato que, na medida de seu amadurecimento, conhecendo com maior amplitude as contradições e complexidades da sociedade e do jogo político, passou a ser mais comedido em seus objetivos e projetos, aceitando que as pequenas reformas são melhores que nenhuma.

Vale também citar que as análises que fundamentaram suas propostas, por mais que tenham sido fruto de pesquisas e observações da “condição de vida” e almejassem “melhorar a sorte do povo” e apresentar como “seu resultado final, o bem do povo”, foram pensadas e elaboradas a partir de seu lugar naquela sociedade, uma posição externa a tudo aquilo que desejava mudar, na maioria das vezes, refletindo a influência do “espírito do tempo” que o levava a desejar reproduzir aqui o salto civilizacional experimentado nas nações europeias.

De qualquer forma, a crítica ao descaso com as classes menos favorecidas e sua condição de vida, que combinava “miséria moral” com a “pobreza material”, e a intensa busca por reformas que superassem todo este estado de coisas, permeiam seus escritos e reflexões. Para alcançar seus intentos, tinha por inspiração a próspera nação do norte da América.

3.4 Progresso Material: Descentralização Política e Administrativa

Em que pese a profunda admiração que Tavares Bastos nutria pela organização social e política da Inglaterra e, posteriormente, dos Estados Unidos, sempre os tratou como inspiração e não como modelo a ser transplantado. O *self-government* era a meta a ser alcançada.

Alexis de Tocqueville, em sua obra “A Democracia na América”, referência constante nos textos de Tavares Bastos, nos apresenta em detalhes a sociedade e instituições norte-americanas, dando destaque à questão da centralização e descentralização político-administrativa, ideias que fundamentarão as propostas do deputado alagoano para os problemas da centralização administrativa e política do Império.

Seu foco é a relação entre o civismo e a liberdade política, como meio de despertar a responsabilidade individual pelos destinos do país.

(...) - o dever abstrato, o interesse bem entendido, - fortificados pelo indizível amor dos nossos lares, da nossa terra e da nossa gente, produzem a grande virtude cívica do patriotismo. Mas o que é que pode aquecê-lo senão o exercício constante da liberdade, o sentimento do poder individual, da responsabilidade pessoal, do mérito e demérito, da honra ou do aviltamento, que nos cabem na

gloria ou nas tristezas da pátria? Que é que pode, pelo contrario, amortecer o patriotismo, desfigura-lo mesmo, senão a melancólica certeza de que o bem ou mal da republica nos não importam nada? (Ib., 1937a: 19-20)

O meio para disseminar a virtude cívica seria a descentralização, que fortaleceria a província ao libertá-la da total subordinação ao governo central, o que traria benefícios imediatos aos municípios.

Descentralizai o governo; aproximai a forma provincial da forma federativa; a si próprias entregai as províncias; confiai à nação o que é seu; reanimai o enfermo que a centralização fizera cadáver; distribui a vida por toda a parte: só então a liberdade será salva. A liberdade pela descentralização, tal é o objeto do estudo que empreendemos sobre a Província no sistema político do Brasil [...] (Ibid.: 40).

Para a organização de uma nova sociedade era requerido um bom ordenamento político-institucional, cabendo ao Estado produzir tais leis. As bases democráticas de um governo descentralizado previstas no Ato Adicional serviriam de esboço, complementadas pelo autor quando julgava necessário. Tal documento era fruto das ideias descentralizadoras da revolução de 1831, tolhidas na sua aplicação pelo movimento que restabeleceu a concepção de monarquia unitária, por temor de uma dissolução da União. Para Tavares Bastos, essa alegação era exagerada e irreal, uma vez que:

percorremos os atos legislativos de algumas das maiores províncias no período de 1835 a 1840. Encontramos leis organizando as novas repartições, erigindo cadeias, fundando templos, abrindo escolas, construindo estradas e melhorando rios: ali palpitam solicitude pelos interesses locais e confiança na prosperidade futura. A autonomia das assembleias despertava-lhes o sentimento da responsabilidade, estímulo dos homens públicos. Tinham as províncias iniciativa para abrir caminho ao progresso; de si mesmas dependia o seu porvir; não ficariam a desfalecer aguardando o ilusório impulso do governo central.

Quando ressurgiram as preocupações monárquicas do poder forte pela centralização, a coragem que as assembleias ostentaram no período de 1831 a 1840 refluíu de repente, deixando-as inanimadas. Volveram as províncias à condição de pupillos: imenso prestígio tinha o tutor; os próprios liberais declaravam maior o jovem imperante.

Surge et impera, dizia-se então: ergueu-se com efeito, e tudo avassalou o princípio monárquico restaurado com aplauso quase universal (Ibid.: 94-95).

Ao limitar a autoridade das Assembleias Provinciais, a Lei de Interpretação (1840) permitiu a centralização da polícia, justiça e guarda nacional, logo seguida, em dezembro de 1841, pela reforma do Código de Processo Criminal de 1832 que, assim como o Ato Adicional (1834), conferia ao elemento local grandes prerrogativas. Essa lei “odiosa, inquietadora e humilhante” atou às mãos do ministro da justiça um séquito de funcionários hierárquicos, desde o presidente de província e o chefe de polícia até o inspetor de quartelão. Tavares Bastos produziu um quadro comparativo entre as duas versões do Código de Processo Criminal, de 1832 e de 1841, evidenciando a centralização deste, com efeitos deletérios para as instituições locais, como também ao cidadão.

O código do processo, em suma, instituíra uma policia local, delegada a uma autoridade eletiva local, e lhe dera por substitutos os seus imediatos em votos. A lei de três de dezembro organizou uma policia hierárquica com um exercito de suplentes igualmente nomeados fora da ação local.

O código do processo entregara a função de julgar ao magistrado perpetuo, com assistência do júri no crime, e ao juiz popular nas contravenções e delitos secundários. A lei de três de dezembro criou esse monstro de juizes comissários do governo, que prendem, processam, punem, executam as próprias sentenças, decidem de honra, da propriedade, da família, da sorte inteira do cidadão (Ibid.: 160-161).

Centrava sua crítica no vício de tratar com uniformidade, nossas instituições interiores.

Porque havemos sistematicamente sujeitar todas as províncias e localidades do Brasil a instituições administrativas idênticas? Não é a variedade a condição suprema de um governo livre? Não são as leis de policia nimiamente variáveis, leis algumas vezes de circunstância? Ouçamos a lição da história: se ela condena a violência praticada pelos conservadores de 1841 sob o delírio da reação centralizadora, também não deixa esquecer que o atentado teve pretexto na uniformidade com que applicou-se ao país inteiro sistema do código do processo (Ibid.: 164).

O Ato Adicional outorgava às Assembleias Provinciais o arbítrio de estabelecerem instituições acomodadas às suas peculiaridades, legislações administrativas particulares, inclusive reformas da justiça e da polícia, medidas nada prejudiciais ao país, segundo Tavares Bastos. Ele via na excessiva centralização a fonte da insatisfação da população com a polícia, consequência de sua dependência ao governo central. Permitir que as províncias decidissem sobre a melhor forma de organizar-se nos seus respectivos municípios, valorizaria a autonomia local enquanto, permitindo a estabilidade das instituições.

Vale destacar a referência utilizada por Tavares Bastos, da já citada obra de Tocqueville, em que aborda situações

em que o habitante se considera como uma espécie de colono indiferente ao destino do lugar que habita. As maiores mudanças sobrevêm em seu país sem o seu concurso; ele não sabe nem mesmo direito o que aconteceu; imagina; ouviu o acontecimento ser narrado por acaso. Muito mais, a fortuna da sua aldeia, a polícia da sua rua, a sorte da sua igreja e de seu presbitério não lhe dizem absolutamente respeito e pertencem a um estranho poderoso a quem chamam governo. Quanto a ele; desfruta desses bens como um usufrutuário, sem espírito de propriedade e sem ideias de qualquer melhora. Esse desinteresse por si mesmo vai tão longe que, se sua própria segurança ou a de seus filhos for enfim comprometida, em vez de procurar afastar o perigo, ele cruza os braços para esperar que a nação inteira corra em sua ajuda. Esse homem, de resto, embora tenha feito um sacrifício tão completo de seu livre-arbítrio, não gosta mais que outro da obediência. Ele se submete, é verdade, ao bel-prazer de um funcionário, mas se compraz em afrontar a lei como um inimigo vencido, mal a força se retira. Por isso nós o vemos oscilar entre a servidão e a licença. Quando as nações chegam a tal ponto, têm de modificar suas leis e seus costumes, ou perecem, porque a fonte das virtudes públicas fica como que seca: encontramos nelas súditos, mas não vemos mais cidadãos. (TOCQUEVILLE, 2005: 105)

Valendo-se do exemplo dos Estados Unidos, em que tribunais federais tratavam questões de caráter nacional ou internacional, e tribunais estaduais cuidavam dos demais processos, propôs uma reforma judiciária, advertindo que

não se trata de copiar o sistema dos Estados-Unidos. Se bem as interpretamos, quanto ao poder judicial, limitam-se nossas aspirações a dois pontos capitais: magistratura independente do poder executivo, garantias à liberdade individual (TAVARES BASTOS, 1937a: 187).

Para assegurar ao cidadão garantias contra os ataques aos seus direitos civis e políticos, seria necessário abandonar o modelo vigente de justiça, hierarquicamente organizado, e desfazer a submissão de toda a organização judiciária às decisões do ministro da justiça, e conseqüentemente do imperador, garantindo a independência desse poder em relação ao governo central.

Quais são, pois, as garantias individuais que uma lei uniforme deve firmar em todo o império? Elas resumem-se todas no nobre pensamento do século XVIII: proteger o cidadão contra o abuso do poder. O que é a liberdade no mundo moderno? É a efetividade da garantia pessoal e real do indivíduo. O fiador é o tribunal judiciário. Processo que premuna a liberdade contra a tirania, juiz independente que o observe: eis tudo” (Ibid.: 208).

A definição dos princípios de direito cível e criminal, a composição dos tribunais superiores e as garantias constitucionais da liberdade seriam competência da justiça central. Às províncias caberia organizar as instâncias inferiores, bem como a escolha e a remuneração dos servidores. Tinha por intenção a constituição de uma magistratura independente.

Não dependentes do poder executivo quanto a nomeações, remoções e acessos; perpétuos e inamovíveis, exceto à requerimento ou em virtude de processo; incompatíveis; bem remunerados – os juizes de ambas as instâncias, os provinciais e os nacionais, constituiriam a verdadeira muralha da liberdade (Ibid.: 202).

Instituída uma magistratura independente e forte, seriam consolidadas as garantias individuais do cidadão contra o poder coercitivo estatal: restrição da prisão preventiva no caso de flagrante delito, restabelecimento do júri de acusação, facilitação do processo da fiança, fixação e prazo fatal para a formação de culpa, a possibilidade de todos os juizes concederem *habeas corpus*, reprimir os abusos nas

situações de buscas, entre outros (Ibid.: 204-208). Às alegações de que tamanha liberdade deixaria a sociedade vulnerável, à mercê dos criminosos, sua resposta é a seguinte:

O crime previne-se, principalmente, elevando o nível moral do cidadão, fazendo-o amar a paz e a liberdade, facilitando-lhe o trabalho e a riqueza, ilustrando-o e educando-o por uma instrução primaria completa, largamente difundida pelo país inteiro. A penitenciaria, um progresso, aliás, que mal conhecemos de nome, seja dito de passagem, a penitenciaria não é o alvo social nestes assumptos: o ideal é a instrução, a moralidade, a liberdade (Ibid.: 202).

Quanto à Guarda Nacional, defende sua extinção e substituição por uma força municipal, instituição local e reserva nacional. Tavares Bastos entendia que a Lei nº 602, de 19 de setembro de 1850, que promoveu a reforma da Guarda Nacional, foi uma “segunda reação conservadora” contra os poderes provinciais, ao determinar que sua organização passasse à alçada do governo central. Na sua continuidade, entendia que competia ao governo central fixar sua organização e disciplina geral, restando às Assembleias Provinciais decidir sobre nomeação, suspensão e demissão, exceto do comandante superior, prerrogativa do Estado. Sua avaliação da referida guarda era no mínimo ácida:

Tornou-se a guarda nacional nova ordem honorifica com que alicia-se o parvo, com que se perverte o povo, e degrada-se o espirito publico; e, acima disto, suplicio do operário e do lavrador, ocasião e meio de vinganças politicas, arma, em suma, do despotismo. A tranquillidade do povo, a segurança individual, a regularidade do trabalho, os mais caros interesses exigem melhor organização dessa parte do nosso governo (Ibid.: 183-184).

A proposta de reforma político-administrativa tocava na questão da necessária eletividade do presidente de província, considerando que a Assembleia Provincial e o presidente de província eram poderes complementares, devendo ter a mesma origem:

Assembleia eleita pelo povo exige, como complemento, administração que se possa remover conforme o voto do povo ou dessa assembleia [...].

[...] A experiência das estéreis lutas entre as assembleias e os delegados do imperador tem de sobra patenteado o engano daqueles que reputaram feliz combinação de dois princípios antinômicos: uma legislação local executada por funcionário estranho à localidade (Ibid.: 124-125).

A Coroa, ao escolher o presidente de província, o subordinava a uma dupla autoridade. Por um lado, como delegado do governo central, administrava e inspecionava os negócios gerais nas províncias. De outro, na condição de executor das resoluções da Assembleia, submetia-se à suas determinações. Tais funções deveriam ser exercidas por pessoas distintas: ao presidente competiria cuidar exclusivamente dos negócios provinciais, e os negócios gerais nas províncias deveriam ser exercidos por funcionários gerais:

Assim, ao lado do presidente eletivo, primeira autoridade executiva da província, coexistiriam, independentes dele, o inspetor da fazenda nacional, o das alfandegas, e todos os agentes do tesouro, o comandante das armas e chefes militares, os comandantes das divisões navais, os diretores de arsenais, etc. Então, pela natureza das cousas, e consequência necessária da mudança de sistema, nenhum destes funcionários gerais (federais nos Estados-Unidos) estaria hierarquicamente subordinado ao presidente: dependeriam diretamente dos respectivos ministros de estado. Sua correspondência não far-se-ia mais, como hoje acontece, por intermédio do presidente. Não poderia este conhecer dos negócios gerais afetos aqueles funcionários, que por si os decidiriam, marchando então o serviço publico com a precisa celeridade, e sendo mais efetiva a responsabilidade de cada chefe de serviço especial (Ibid.: 130).

Dois outros benefícios imediatos resultariam da eletividade em questão: o presidente perderia o caráter de cabo eleitoral do governo central, e a redução da rotatividade com a consequente maior estabilidade da administração nas províncias.

O presidente [de província] é, no Brasil, um instrumento eleitoral. É por meio deles que se elege periodicamente a chancelaria do nosso absolutismo dissimulado. Montar, dirigir, aperfeiçoar a maquina eleitoral, eis a sua missão verdadeira, o seu cuidado diurno e

noturno. Interesses materiais, melhoramentos morais, finanças, justiça, polícia, as regras salutaras da administração em terra civilizada, o respeito ao direito, a homenagem à virtude, tudo se esquece ou conculca diante da suprema necessidade de uma maioria parlamentar ou de uma câmara unânime. Então, é o governo central nomeando quem pareça mais hábil ou mais desejado para fabricar-lhe nas vinte províncias uma assembleia que sustente a política preferida pelo imperador. Assim tem sido pela força das cousas; e desta sorte, si não conseguiu formar um pessoal administrativo idôneo, este regímen adestrou veteranos da corrupção das urnas (Ibid.: 136).

À alegação de que o povo não saberia escolher adequadamente o presidente da província, Tavares Bastos responde com ironia: “inábeis e fúteis são tantos dos presidentes nomeados pelo governo imperial, que sem hipérbole poder-se-ia dizer que o povo, inda que quisesse, não elegeria piores” (Ibid.: 133).

Ao propor a modernização da administração, objetivava fortalecer o poder executivo provincial, ocupado por um presidente eleito para um mandato de quatro anos, tendo ao lado um conselho composto pelo secretário do governo, o inspetor da fazenda, o chefe da polícia e justiça, o diretor das obras públicas, o da instrução, o comissário dos imigrantes, etc., tendo diferentes secretários para seu auxílio, cargos criados de acordo com a necessidade local.

No âmbito dos legislativos provinciais, propõe a criação dos senados provinciais, que dividiria a força legislativa, moderando o movimento das assembleias políticas, dando maior eficácia, prestígio e dignidade ao poder legislativo provincial. Sua proposta também incluía comissões permanentes, a quem caberia, nos intervalos das sessões legislativas, votar questões urgentes do governo, preparar os trabalhos da sessão legislativa anual, facilitar o despacho dos negócios secundários e julgar sobre a validade das eleições de juízes de paz e vereadores, então atribuição do governo central. Outra significativa mudança presente em seu projeto de modernizar a administração pública é atribuir às Assembleias Provinciais a função de nomear os senadores do Império, dois por província, com mandato de oito anos e renovação parcial a cada quatro anos (Ibid.: 133-141).

O projeto de restituir à Nação o direito de governar-se, em uma monarquia federativa, manifesto em seu minucioso programa de reformas sociais, econômicas

e políticas, tinha por meta promover o melhoramento material do Brasil, pela via da modernização, em direção ao progresso.

Propunha a descentralização por entender que ela possibilitaria a liberdade política, condição incontornável para o desenvolvimento de qualquer nação, restando ao Estado prover as balizas legais para o funcionamento balanceado das instituições, enquanto a sociedade direcionaria suas energias à produção da riqueza.

3.5 Progresso Moral: Instrução Pública, Emancipação e Imigração

3.5.1 A Instrução pública

A educação foi exaustivamente reiterada por Tavares Bastos. A difusão da instrução elementar e a reforma do ensino, segundo entendia, possibilitariam elevar o nível moral da população, preparando-a para o sistema de governo democrático e a transição do trabalho escravo ao trabalho livre. Não hesitava em buscar e citar exemplos na experiência norte-americana e europeia, sempre destacando as necessárias adequações e adaptações à nossa realidade e estágio civilizacional. O diagnóstico da situação educacional que fazia era o seguinte:

Tudo nos falta, de tudo carecemos neste ramo principal dos interesses sociais, a instrução do povo.

Ao invés das tendências do século, o que possuímos nós? Escolas de *abc*, estas mesmas raríssimas, sem edifícios próprios, sem mobília e utensílios, e, pior que tudo, sem mestres idôneos: e, fora disso, algumas aulas de latim espalhadas aqui e ali. (TAVARES BASTOS, 1937a: 232-235).

Nas Cartas do Solitário denunciou a precariedade da instrução elementar:

As escolas primárias, em verdade, não são confiadas a indivíduos de habilitação. Criam-se desses estabelecimentos para sinecuras de agentes eleitorais ou de suas mulheres. Para isso decretam-se anualmente outros, e cresce a despesa.

Como sinecura, os salários que geralmente se pagam ao magistério não são medíocres; mas, para atrair pessoas de mérito ao exercício desse cargo, parecem realmente irrisórios (Ib., 1975: 63).

Diante de tão terrível quadro, “sendo essa a realidade, que remédio lhe tem oposto os presidentes [das províncias]? Nenhum”. A solução que aponta é radical e profunda, compreendendo

reduzir o número de cadeiras, remunerar muito bem as que ficassem, destituir todos os mestres inábeis e contratar professores nacionais ou estrangeiros, da província ou fora dela, clérigos ou leigos, para reger as poucas escolas subsistentes (Ibid.: 64).

Sobre a estrutura física e a localização dessas escolas, seu parecer era no sentido de que deveriam ser

situadas nas cidades e vilas mais crescidas, dotadas de toda uma *school-house*, isto é, de um pequeno edifício circular, decente, acomodado às leis da acústica. Em anfiteatro, e com os repartimentos necessários (Ibid.: 65).

Com tais investimentos e direcionamentos, imaginava que uma transformação seria operada com o correr dos anos, rompendo com o modelo que “atualmente praticamos” que é, “como tudo entre nós, uma simples aparência para iludir os olhos do povo”.

essas escolas normais seriam a fonte abundante de onde sairiam meninos bem educados e ilustrados, que, dentro de pouco tempo, se derramariam pelos campos, e pelo interior, facilitando a seus habitantes a aquisição de bons professores (Ibid.: 66).

Dai ao menino da cidade e do campo a chave da ciência e da atividade, a instrução elementar completa; dai-lhe depois as noções das ciências físicas; livrai-o dos mestres pedantes de latim e retórica, e o jovem será um cidadão útil à pátria, um industrioso, um empresário, um maquinista, como é o inglês, como é o norte-americano, como é o alemão; será um homem livre e independente, e não um desprezível solicitador de empregos públicos, um vadio, um elemento de desordem (Ibid.: 67).

O currículo escolar também mereceu sua atenção, análise, críticas e propostas.

Mas a instrução primária obtida nas escolas não é ainda em si mesmo outra coisa mais que um instrumento: e a que se deve logo aplicar esse instrumento? à aquisição de conhecimentos úteis, às ciências positivas, à física, à química, à mecânica, às matemáticas, e depois à economia política. Estes são os alimentos substanciais do espírito do povo no grande século em que vivemos. Em vez disto, porém, as províncias subvencionam alguns mestres de latim, de retórica e poética, matérias cuja utilidade prática ainda não pude descobrir, e cujo resultado palpável é a perda para os moços dos quatro ou cinco anos mais preciosos da idade (Ibid.: 66).

Outro aspecto levantado e tratado por Tavares Bastos foi a valorização docente. No trecho abaixo podemos antever um arremedo de plano de carreira

Adquiri bons professores, convidai para isso o próprio estrangeiro, estabelecei graus de ensino e classes de cadeiras, abri canais legítimos às aspirações dos bons mestres da instrução primária à secundária e desta à superior, e tereis empreendido uma reforma radical.

Não acrediteis, porém, que na expedição de regulamentos, na criação de inspetores, na mesma existência de escolas normais, onde haverá tudo menos professores capazes, consiste o remédio. (Ibid.: 67).

Um capítulo é dedicado à instrução na terceira parte de “A Província”, onde delineia a reforma que pretende. Inicia com a análise dos dados educacionais atinentes ao reduzido número de alunos que frequentam as escolas no Império, “um aluno por 90 habitantes, no século que se reputa infeliz o povo que não contempla nas suas escolas um menino por 7 habitantes”. É dramática a conclusão a que chega:

Sob o ponto de vista da instrução elementar (e não falemos do estudo das ciências), nosso povo não entrou ainda na órbita do mundo civilizado. É o que atesta a frequência das escolas primárias (Ib., 1937a: 216).

E será hipérbole dizer que, neste ponto de honra dos povos modernos, acha-se nossa pátria fora do século XIX? Ajuntai a coexistência do trabalho escravo: não é o século XVI ou XVII,

quaisquer que sejam as aparências de algumas capitais marítimas?
(Ibid.: 238)

Tendo como referência John Stuart Mill, defensor das iniciativas particulares na educação, observa que, nas condições imperfeitas de nossa sociedade, a simples liberdade de ensino não seria suficiente, e reconhece a necessidade do desenvolvimento do ensino público:

Um escritor que tanto encarece os direitos do individuo e a extensão da liberdade, e que plenamente expos as vantagens do ensino particular, reconhece, entretanto, que nas sociedades atrasadas, onde não possa ou não queira o povo prover por si mesmo à criação de boas instituições de educação, deve o governo tomar a si essa tarefa, preferindo-se dos males o menor (Ibid.: 222).

Para o custeio do ensino público, propõe a criação de uma taxa escolar, cuja cobrança, ocorreria em dois níveis: localmente, consistiria em contribuição direta paga por habitante ou família. Na esfera provincial, na forma de porcentagem adicionada a qualquer dos impostos diretos. Os recursos auferidos “teriam o seguinte emprego exclusivo”:

- Salários dos professores e seus adjuntos;
- Aluguel de casas, onde ainda não houvesse prédios especialmente construídos para escola;
- Custeio e conservação destes estabelecimentos;
- Vestiaria e socorros dos meninos indigentes;
- Instrução primária dos adultos. (Ibid.: 231).

Sabedor das limitações orçamentárias do Estado e províncias, e da grave falta de recursos que assolava a massa da população, público primeiro da educação elementar, Tavares Bastos enfrentou os riscos de medida tão impopular, por entender que a situação exigia sacrifício, crendo que o melhoramento de condições sociais suavizaria seu peso.

Antes de tudo, se advirta que a nova imposição não repele o principio constitucional de que o ensino primário é gratuito; porquanto, por esse principio se deve rigorosamente entender – a proibição de qualquer tributo pago pelo aluno, sob a forma de matricula ou outra

semelhante. A taxa escolar, que propomos, assenta, não sobre o aluno ou o numero de alunos em idade escolar, mas na base comum das outras contribuições, a população inteira. Assim como cada habitante concorre para as despesas de iluminação, águas, esgotos, calçadas, estradas e todos os melhoramentos locais, assim contribua para o mais importante deles, a educação dos seus concidadãos, o primeiro dos interesses sociais em que todos somos solidários (Ibid.: 228).

Por fim, resumindo seu pensamento sobre a educação como base do progresso nacional, reafirma aqueles pontos que considera fundamentais em seu projeto de modernização da instrução pública:

Não são escolas elementares do *abc*, como as atuais, que recomendamos às províncias. O sistema que imaginamos é muito mais vasto. É o ensino primário completo, como nos Estados Unidos, único suficiente para dar aos filhos do povo uma educação que a todos permita abraçar qualquer profissão, e prepare para os altos estudos científicos aqueles que puderem frequentá-los.

Dispam-se dos prejuízos europeus os reformadores brasileiros: imitemos a América. A escola moderna, a escola sem espírito de seita, a escola comum, a escola mista, a escola livre, é a obra original da democracia do Novo Mundo.

Mas, pois que nos achamos em país eminentemente agrícola, não esqueçamos que ‘o ensino primário tem sido até hoje dado em sentido antiagrícola, e que é preciso ajuntar-lhe noções sumárias de lavoura e horticultura, elementos de nivelamento e agrimensura, princípios de química agrícola e de história natural, e, para as meninas, lições de economia doméstica’.

Das escolas profissionais são as agrícolas sem dúvida que mais precisamos.

Não menos úteis e urgentes parecem as escolas de minas, e, todavia, mais de uma província possui tesouros imensos que apenas aguardam uma indústria menos imperfeita e um trabalho mais inteligente.

Preferimos, em regra, a iniciativa do governo local à ação coletiva, a variedade à centralização, porque esta conduz quase sempre à inércia, e a variedade da iniciativa provincial fomenta incessantes aperfeiçoamentos, desperta o zelo e a emulação entre as províncias. Todavia, estamos de tal sorte convencidos de que não há salvação para o Brasil fora da instrução derramada na maior escala e com o maior vigor, que para certos fins aceitaríamos também o concurso do próprio governo geral, ao menos em favor das menores províncias e durante o período dos primeiros ensaios (Ibid.: 232-237).

Retornando àquele que foi o gérmen da exposição pública das ideias de Tavares Bastos, “Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro”, temos o resultado esperado após a aplicação do remédio indicado, naquela que considerava a “mãe do progresso”:

Reformada radicalmente a instrução pública superior, constituída a secundária sobre um programa de conhecimentos úteis, desenvolvida e difundida a elementar, ele extingiria essa peste de médicos sem clínica e de bacharéis sem emprego, verdadeiros apóstolos do ceticismo e germens da corrupção (Ib., 1976c: 46).

3.5.2 Escravidão, emancipação e trabalho livre

Entendendo a escravidão como uma permanência incômoda e algo que devia ser encarado com seriedade na busca de sua superação, Tavares Bastos tratou da questão frequentemente:

em todos os seus livros, jamais deixou o tema de ser tratado, sob todos os seus ângulos: pela efetiva extinção do tráfico, pela abolição imediata nas entidades governamentais, nas províncias fronteiriças, nos centros urbanos, em determinadas províncias, pela gradual extinção nos meios rurais de maior concentração escravista, pela fiel aplicação da lei de 71, protegendo-se o ingênuo, o liberto e os africanos livres em seus direitos. (FILHO, 2001: 34)

Repudiava “a fisionomia grosseira, materialista e brutal” daquele comércio, “cujo ramo mais lucrativo era o de uma especulação horrível sobre a sorte, a liberdade e a vida de muitos milhares de miseráveis”. Entendia ser impossível negar a “influência horrível da escravatura sobre os costumes” de nosso povo: “o tráfico era uma verdadeira peste; infelizmente ela não desapareceu sem deixar no espírito, nos hábitos e nas tradições do povo muitos sinais de sua passagem!” (TAVARES BASTOS, 1975: 163-164).

Como mencionado, não tratava das questões sociais sem que fossem articuladas com as demais áreas conexas. Defendia que a extinção, imediata ou gradual, deveria ser precedida pela oferta da instrução elementar obrigatória, gratuita e para todos, crianças e adultos, livres ou escravos, acompanhadas de

ações para o incremento da imigração, até a completa erradicação do trabalho escravo. Particularmente em relação à educação, via nela o caminho para a reabilitação e integração do africano após sua libertação.

A escola para todos, para o filho do negro, para o próprio negro adulto, eis tudo! Emancipar e instruir são duas operações intimamente ligadas. Onde quer que, proclamada a liberdade o poder viu com indiferença vegetarem os emancipados na ignorância anterior, a abolição, como nas colônias francesas, não mais que o contentamento de vaidades filantrópicas, não foi a reabilitação de uma raça. A abolição da escravidão e o estabelecimento da liberdade não são uma e a mesma cousa. (Ib., 1937a: 256)

Contudo, entendia a urgência de ações deliberadas e coordenadas nesse sentido, considerando que não seria “lícito cruzar os braços e pedir ao tempo” a solução da questão: “ao contrário, é preciso antecipar o seu exame, e ser providente” (Ib., 1975: 458-460).

Mesmo desejada e estimulada, quando da efetiva proibição do tráfico em 1850, Tavares Bastos reconheceu que ela gerou dificuldades por falta de alternativas ao braço africano

Se o tráfico de negros era um comércio horrível perante a moral, e pernicioso em vez de útil, como se compreende que muitos lamentassem a sua extinção? Além da cessação de lucros rápidos, havia para essa queixa um motivo sério. O tráfico tinha impedido e matado a imigração; estava dissimulado e quase permitido, ao ponto de tornar-se o meio único de fornecer braços à agricultura (Ibid.: 178).

Também não deixou de criticar e questionar o “bárbaro e infame comércio interior de escravatura” que ganhou força após a proibição de entrada de escravizados, atividade em que se empregavam vultosos recursos, “comércio que nos pode ser exprobadado pelo estrangeiro como uma das mais evidentes provas da imoralidade e irreligiosidade” que aqui grassava (Ibid.: 461).

Vale citar, pelo perfil insólito do caso, que constava na pauta de negociações com a Bolívia, entre outros temas, a devolução de escravizados para lá fugidos, proposta “dignamente negada”. Tavares Bastos repudiou tal iniciativa que além de ter “manchado as mãos da nossa diplomacia”, gastou e amesquinhou “a nossa

influência e nosso poder em negociações francamente indecentes”, fazendo com que o governo fizesse “no estrangeiro o ignóbil papel de capitão-do-mato”. Finaliza com lastimável alerta: “bastem-nos as vergonhas domésticas da escravidão; não as prolonguemos até o exterior”. (Ib., 1937b: 80-81).

Em outra frente de atuação, ainda que em sintonia com a questão da abolição e o trabalho livre, participou da criação da Sociedade Internacional de Imigração, para a qual escreveu uma memória com a indicação de medidas práticas para o bom êxito dos seus propósitos. Sua troca de correspondências com a Anti-Slavery Society, de Londres, informava sobre os passos dados em direção à abolição e os projetos em andamento.

Joaquim Nabuco nos informa que de 1866 a 1871, houve consistentes ações no sentido de "vencer o poder da escravidão", sendo destacada a atuação de Tavares Bastos. (NABUCO, 1883: 72,73). Em outro momento, ao citar o papel dos envolvidos na reforma de 1871, Tavares Bastos aparece entre os seus "precursores, preparadores do caminho, semeadores da ideia", como "liberal, economista, pregando as vantagens do trabalho livre". (Ib., 1936: 157).

Na condição de deputado, seguindo seu estilo comprometido com medidas factíveis e pragmáticas, defendeu e apresentou projetos de lei a favor da emancipação.

Em 1862 era pela proibição da venda pública de escravos, pela proibição da separação dos membros da mesma família escrava, pela proibição às corporações de mão-morta de possuírem escravos e pela emancipação dos escravos da Nação. Em 1866, apresenta um aditivo à lei do orçamento, libertando os escravos da Nação e vedando a associações ou corporações civis ou religiosas possuírem escravos. (FILHO, 2001: 36)

Em diferentes momentos e oportunidades, na imprensa, nos livros e na tribuna, criticou os liberais e companheiros de partido por entregarem a bandeira da emancipação aos conservadores, que acabavam realizando ideias alheias. Em “A Situação e o Partido Liberal”, de 1872, dizia ao Conselheiro Saraiva:

Quanto ao elemento servil, limitar-nos-emos a corrigir os defeitos da lei votada, e a decretar mais robusto fundo de emancipação? Não é

essa lei apenas o primeiro degrau de uma escada progressiva de medidas? (TAVARES BASTOS, 1876a: 123)

Finalizando suas alegações a favor da total emancipação e da substituição do trabalho servil pelo livre, deixa uma questão no ar:

Eis os complementos lógicos da política abolicionista iniciada este ano. Serão, porventura, utopias de um *milênio* social, medidas cuja execução requer apenas um pouco de perseverança e tato? (Ibid.: 124).

Deste modo, para ele, a emancipação do trabalho escravo importava toda uma reforma social e econômica, que iria desde o regime de terras, passando pela imigração, pela instrução, pela regulamentação e proteção do trabalho livre, chegando até à reforma eleitoral, política e mesmo religiosa. Nenhum setor ou dimensão da sociedade deixaria de ser atingida e como tal deveria preparar-se para a abolição.

Propunha uma reforma agrária que, sob o novo regime de terras, promoveria a extinção do latifúndio e o incremento da pequena propriedade, devendo o governo distribuir as suas terras ou vendê-las a preço barato a quem delas quisesse fazer bom uso, imigrante, liberto ou africano livre. Caberia ainda aos governos central e provincial envidar esforços para conseguir assentar o elemento imigrante. Para ele,

mais importante do que geralmente parece é o papel das províncias no movimento abolicionista. São os poderes locais que hão de completar a obra iniciada pelo Estado, pondo em contribuição, para o fim comum, a estatística, o imposto, a polícia, a justiça e a escola (Ib., 1937a: 250).

Ciente da evidente contradição entre os princípios liberais e a defesa da intervenção estatal nestes temas, uma vez mais optou pelo real, entendendo que “cumpre hoje reconhecer que o régimen servil exige este sacrifício dos princípios da ciência” (Ib., 1976b: 69).

Em discurso de 19 de junho de 1865, expressava assim seu ponto de vista sobre como tais reformas deveriam ser implementadas:

Senhores, na política como na administração uma lógica inflexível preside ao desenvolvimento dos sucessos. Tudo tem aí o seu prefácio e a sua conclusão; uma conquista é anunciada por outras, e por seu turno ela arrasta novas. Pedem que caminhemos por saltos: é o mesmo que fazer votos para que não triunfe coisa alguma. (Ib., 1977b: 406)

Sua visão sobre a profunda interdependência entre a abolição e a questão de terras foi posteriormente reconhecida, bastando aqui um depoimento:

Como Rui Barbosa, os abolicionistas mais esclarecidos compreendiam e proclamavam que o problema da escravidão e o problema do latifúndio estavam intimamente ligados entre si, não sendo possível dar completa solução a um sem resolver no mesmo passo o outro. Mais ainda: se alguma prioridade, em grau de importância, se devesse estabelecer entre ambos o problema da terra seria colocado em primeiro lugar. Esse, aliás, sempre foi o pensamento das melhores cabeças de estadistas e publicistas que tivemos, desde antes da Independência. Baste-nos recordar um José Bonifácio, um Tavares Bastos, um André Rebouças — para caracterizar três momentos culminantes (PEREIRA, 1945: XXXVI).

No contexto da luta abolicionista e o estímulo à imigração, prevendo a necessidade de medidas que ordenassem as atuais e futuras relações de trabalho, tratou em diversas situações de temas como duração do trabalho, proteção do trabalho do menor, descanso semanal, regulação do contrato de parceria e da locação de serviços, nacionalização do trabalho e outros (FILHO, 1978: 35-48).

Por fim, não podemos deixar de tocar em um ponto controvertido. Em uma das primeiras Cartas, encontramos em Tavares Bastos, vestígios de um “preconceito racial” comum “entre as famílias ‘aristocráticas’ do nordeste brasileiro”, ao classificar “a mistura de raças” como o pior aspecto de nossa condição. Também fez comentários e comparações entre a capacidade produtiva e a inteligência dos brancos e negros

O homem livre, o homem branco, sobretudo, além de ser muito mais inteligente que o negro, que o africano boçal, tem o incentivo do salário que percebe, do proveito que tira do serviço, da fortuna enfim que pode acumular a bem da sua família (TAVARES BASTOS, 1975: 158).

Creio, pois, que não me afasto da verdade dizendo que um terço de emigrantes europeus é igual, quanto à produção, a um número dado de africanos (Ibid.: 161).

O mesmo assunto não voltou a aparecer. Vieira analisa que a “insistência nesse ponto poderia ter ofendido [alguns dos] seus maiores defensores e amigos, que eram mulatos” dentre os quais citamos Francisco Otaviano e Saldanha Marinho (VIEIRA, 1980: 103). Com o passar do tempo, nos parece que adotou uma posição mais sensata, reconhecendo o absurdo da escravidão e seus desdobramentos, sem imputar ao africano qualquer culpa pela degradação que ela produziu entre nós. Alguns anos mais tarde, ao casar-se, em 1866, alforriou todos os escravos recebidos pelo matrimônio. Já em 1870, vamos encontrá-lo em defesa dos escravizados nos seguintes termos:

Ei-lo, portanto, assaz indicado o alvo dos nossos esforços: emancipemos e eduquemos. A despesa que com isso fizermos, civilizando infelizes compatriotas, é muito mais eficaz para nosso progresso do que a difícil importação de alguns milhares de imigrantes (TAVARES BASTOS, 1937a: 259).

Em outro ponto faz ver aos proprietários de terras e escravos que investir em sua capacitação seria um ótimo investimento

Queixa-se á grande lavoura de falta de braços? Singular queixa sob o império da escravidão, que permite a cada canto os mercados de cativos! Queixe-se de si, da sua rotina, da sua resistência a qualquer melhoramento. Pode-se ouvir sem impaciência lastimar a falta de braços o proprietário que ainda lava a terra a enxada? Quanto aos capazes de progresso, tenham eles ânimo, e avante! Renovem o seu material, mudem os seus processos, abandonem a rotina; e, quando soar a hora da emancipação, aí têm à mão o melhor trabalhador dos países tropicais, o negro indígena e aclimado (Ibid.: 277-278).

3.5.3 Imigração

A emigração deixou de ser, como o êxodo dos hebreus, o exílio forçado para se tornar o mais eficaz instrumento da civilização do globo.

Como a multiplicação da espécie humana, ela é um fato providencial. Promovê-la, facilitá-la, protegê-la, é servir aos desígnios da Providência, que multiplica os filhos de Abraão como as areias do mar e as estrelas do céu, *sicut stellas coeli, et velut arenam quae est in littore maris*.

Os governos cristãos bem compreendem este dever sagrado: o governo do Brasil tem sido dos mais solícitos em corresponder à sua obrigação.

Entretanto, há ainda alguma coisa que fazer neste país. (Ib., 1976b: 51)

É dessa forma que Tavares Bastos apresenta suas “Reflexões sobre a Imigração”, informando-nos que aquela “memória” era um comentário do manifesto da Sociedade Internacional de Imigração, elaborado por deliberação de sua diretoria. Seu objetivo era “assinalar a suma dos debates, indicar soluções, coligir esclarecimentos e expô-los com brevidade” para cumprir o “compromisso que a nossa sociedade assumiu [...] para vulgarizar-se o estudo dos negócios da imigração” (Ibid.: 51).

A imigração completava a tríade de estratégias de Tavares Bastos para a modernização do Brasil e o estabelecimento do progresso moral. Ele a analisava sob variados prismas, que compreendiam: a transmissão de conhecimentos técnicos, a melhor ocupação do território, o aumento da produção, a possibilidade de superar a dependência do braço escravo, a transformação da “alma” brasileira que se encontrava degenerada pela malignidade da escravidão, e, até, alguma forma de “melhoramento da raça”.

Sem os emigrantes da Alemanha e da Grã-Bretanha, nunca o Brasil progredirá; é preciso que o sangue puro das raças do Norte venha desenvolver e remoçar a nossa raça degenerada. Mas, entretanto, quantas vezes encontrais na mor parte das províncias uma família de estrangeiros? Eles desembarcam, observam e passam. Não há fixá-los em uma terra sem costumes e sem luzes (Ib., 1975: 91).

Vedes bem, meu amigo, o lado por que encaro esta questão. Para mim, o emigrante europeu devia e deve ser o alvo de nossas ambições [...] (Ibid.: 165).

Outro aspecto da imigração que era valorizado e entendido como um remédio para um dos males que nos acometiam é sua relação com a terra

Além de tudo, eu descobro ainda no desenvolvimento de emigração um grande resultado, que porventura poderia fixar ou mudar a face política deste país. O emigrante é, cedo ou tarde, o pequeno proprietário; e na pequena propriedade está o espírito de conservação e liberdade, que caracteriza os habitantes dos campos em todos os países. (Ibid.: 166)

Um dos pontos nevrálgicos da imigração dizia respeito à forma de participação do governo. Tavares Bastos reconhecia que, no período de transição do trabalho escravo para o livre, a atuação estatal deveria ser no sentido de suprir a demanda de mão de obra livre, promovendo uma imigração “corrente como compensação dos escravos que gradualmente se forem emancipando”, na expectativa de que logo “os imigrantes, aumentando a soma dos produtores, dos consumidores, dos contribuintes, atenuarão os efeitos da crise”. Cria que “transposto esse período, a missão do governo simplificar-se-á; a imigração ficará dependente das causas naturais [...]”. (Ib., 1976b: 68).

Liberal que era, avesso à intervenção estatal, preocupava-se em definir até onde ela deveria chegar. Sua opinião era no sentido de que “a missão do governo limitar-se-ia, no exterior, a engajar alguns excelentes emigrantes agricultores ou operários agrícolas e, no interior, a desenvolver os seus núcleos coloniais.” (Ibid.: 69).

Defendia, sob regras expressas, as iniciativas particulares de buscar imigrantes e assentá-los, dando-lhes liberdade para que “importem eles os que quiserem, observando as leis de polícia, à sua custa e por sua iniciativa”. Nestes casos,

o favor eficaz que o governo devia fazer aos particulares seria, em vez de tornar-se o intermediário dos seus contratos, alargar esses núcleos coloniais, centros de atração para a Europa e de expansão para o Brasil [...] (Ibid.: 68-69)

Uma questão o incomodava. Reconhecendo que desde o início do século, “desde o régimen da metrópole”, houve diversas iniciativas nesse sentido, questionava, então: “Que falta para que estabeleça aqui uma poderosa corrente de imigração espontânea?”. A resposta que oferece nos permite ver os diversos pontos que embaraçavam a imigração: “Faltam certas vantagens materiais e condições morais do mais elevado alcance” (Ibid: 53).

A questão do acesso à terra, por venda ou doação, sempre é lembrada no contexto da imigração e emancipação como fator preponderante na equalização da atração e fixação daqueles que possuíam vocação agrícola. Tavares Bastos propôs ao Estado, o barateamento dos preços e a concessão gratuita da terra a imigrantes que se propusessem a cultivá-la, considerando que o maior proveito do Estado consistia na reprodução de riqueza pública pela exploração de extensas áreas devolutas (Ib., 1976c: 74). Contudo, alertava que

pretender que por si só o sistema de venda das terras nacionais bastasse para atrair [...] os emigrantes do Velho Mundo, seria uma apreciação incompleta e inexata sem se computar a influência das liberdades individuais, das franquezas locais, da descentralização, do ensino popular, de todas essas molas que constituem o mecanismo da democracia moderna (Ib., 1976b: 53).

Em discurso proferido em janeiro de 1864, já afirmava que aquele que pensa em emigrar

procura os países que lhe fornecem leis verdadeiramente executadas, liberdade prática, comunicações desenvolvidas, liberdade de cultos. São estas as vantagens que convidam o estrangeiro a deixar a sua pátria e a arrostar os males associados à emigração (Ib., 1977b: 260).

O alagoano entendia que a legislação nacional consagrava os princípios das “grandes conquistas da civilização”, afirmando que nossa “lei fundamental é um dos mais respeitáveis monumentos da sabedoria humana”. Entretanto, analisando o real e o ideal, reconhecia que “do princípio ao fato, da lei à prática, há uma distância considerável. Não raras vezes a lei é boa, mas os costumes do povo maus”. Ele propõe uma situação hipotética em que, estando

a nossa organização social transformada: a escravidão abolida, a administração local desembaraçada da dupla centralização provincial e geral, a justiça bem remunerada e confiada a mãos hábeis, muitas vias de comunicação, completa discriminação do domínio público, subdivisão da grande propriedade, igualdade dos cultos, governo ativo e prestigioso, confiança do país nos seus destinos; suponha-se isso possível, e não se duvidará crer que desde então faria o Brasil

concorrência aos focos atuais de imigração no mundo (Ib., 1976b: 54).

Com claro pesar, ele conclui seu pensamento demonstrando crer que “há de chegar o seu dia”, mesmo reconhecendo que “esse futuro não está próximo infelizmente” (Ibid.: 55).

Em “A Província”, a questão da imigração é tratada do ponto de vista da relação entre o governo central e as províncias. Por entender que a centralização administrativa impõe grande embaraço para uma política eficaz de imigração, assevera que “uma das mais poderosas causas do naufrágio de tantas tentativas de imigração tem sido a louca pretensão de se dirigir do Rio de Janeiro as complexas operações de um serviço disseminado por tão vasto país.” (Ib., 1937a: 272). O autor segue descrevendo o impacto da centralização administrativa e sua burocracia no encaminhamento das questões

Mas, diz-se, a colonização oficial tem-se celebrizado aqui por estrondosas decepções somente. Sem dúvida: quanto a nós, porém, seus desastres, sua impotência, sua desconsideração se explicam pela centralização. Este péssimo método administrativo não podia deixar de exercer nesta matéria a perniciosa influencia, que o acompanha em tudo o mais. Com efeito, basta considerar a sorte de um núcleo de colonos estabelecido em província longínqua e dependente, não das autoridades dessa província, mas do ministro das obras publicas na corte. A menor questão assume logo o caráter de gravidade. As distâncias, a falta de comunicações regulares, aumentam os inconvenientes de pequenos negócios tratados por via de correspondência. É mister construir uma capela ou abrir um caminho? começa a papelada, repetem-se informações, vão e vem os documentos, enchem-se as pastas, passam os anos, e os colonos desesperam, e o núcleo, criado sob os melhores auspícios, para, ou definha, ou dissolve-se. Quantas vezes foi retardado por meses, por anos, o pagamento de contas insignificantes, até de salários dos trabalhadores, ou a autorização de despesa urgente! (Ibid.: 272-273).

Tavares Bastos retoma em “A Província” alguns pontos levantados no relatório sobre a imigração de 1867, reclamando a necessidade de uma legislação que contemple e desfaça os principais pontos de tensão em torno da imigração: o casamento civil, a garantia da liberdade religiosa, a naturalização facilitada, a reforma da lei de locação de serviços, a redução dos preços das terras e sua

concessão gratuita em certos casos, portos franqueados ao comércio direto, livre navegação costeira, abertura de vias terrestres e fluviais, emancipação da escravidão, redução dos impostos sobre o consumo e outros.

Mesmo passível de críticas e certos exageros, deve-se reconhecer que perseguiu com coerência e dedicação aquele que considerava o mais nobre dos objetivos: o progresso e desenvolvimento moral e material do país.

4 PROTESTANTISMO E PROGRESSO

4.1 Inserção Protestante: Condições e Possibilidades

Alguém já disse que o protestantismo só sobrevive em sociedades que ajudou a construir. Thomas Ewbank, viajante no Brasil oitocentista, diz coisa semelhante em seu livro *A Vida no Brasil*

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 jamais florescer nos trópicos. O comércio do país, interno e externo, é contrário à queda do romanismo. As relações sociais e civis seriam rompidas, e milhares e milhares de indivíduos perderiam os meios de subsistência (EWBANK, 1976: 224-225).

Entre as muitas dificuldades enfrentadas pelos pioneiros protestantes quando de sua inserção no cenário nacional, o aspecto cultural teve, com certeza, um peso maior. Porém, a inserção do protestantismo foi facilitada por um conjunto de fatores.

Na maior parte de nossa experiência monárquica, a Igreja Católica enfrentou dificuldades que podem ser classificados sob três aspectos: espiritual, político e econômico. Do ponto de vista espiritual, havia numerosas críticas e reclamações contra os sacerdotes, tidos como negligentes com seus deveres, inclusive quanto às regras do celibato. Politicamente, estando submetida ao regalismo do Estado, viu enfraquecer sua independência e aumentar a ingerência estatal. A fraca condição econômica está diretamente ligada à anterior. O clero todo, do Arcebispo da Bahia, Primaz do Brasil, ao padre da mais pobre paróquia, era pago pela Coroa. As cômputas tendiam a ser mesquinhas e a permanecerem as mesmas por décadas, desencorajando a procura pela vida religiosa (VIEIRA, 1980: 27).

Outras questões também conturbaram o ambiente religioso católico à época. Diversos elementos confrontavam-se, não exclusivamente no Brasil, ocasionando tensões e profundas transformações. Vieira defende a tese de que havia uma

“coligação” composta pelo galicanismo¹, jansenismo², liberalismo³, maçonaria, deísmo⁴, racionalismo⁵ e protestantismo, que se opunham ao conservadorismo e ultramontanismo⁶ da Igreja Católica do século XIX (Ibid.: 27-28).

A necessidade de liberdade religiosa, fundamental à presença de outras expressões de fé e crença, motivou muitos debates em todo o período. Já na Constituinte de 1823, que era composta por muitos parlamentares com ideais liberais, o tema foi defendido pelos que entendiam a inevitabilidade do contato cada

1 Galicanismo – É um termo que descreve várias teorias desenvolvidas na França concernentes às relações da Igreja Católica francesa, assim como do Estado Francês, com o papado. Do ponto de vista religioso, o galicanismo significava que a Igreja e o clero franceses se outorgavam direitos próprios, independentes de Roma. Do ponto de vista do Estado, os reis franceses afirmavam ter recebido seus poderes diretamente de Deus, e que seus poderes temporais estavam fora da jurisdição papal.

2 Jansenismo - Nome dado à tentativa de reforma e reavivamento dentro da Igreja Católica, no século XVII, baseada nos preceitos religiosos de Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), Bispo de Ypres. Jansen tentara fazer sua reforma sugerindo a mudança da teologia católica pelo abandono do tomismo e retomada do augustinismo. O jansenismo chegou a Portugal durante o século XVII, revelando-se no período pombalino, que utilizou seus princípios para combater os jesuítas, e aportou no Brasil por meio de padres educados na Universidade de Coimbra. Influenciaram o protestantismo e prepararam o caminho para uma recepção amigável aos missionários protestantes, ao defenderem uma austera piedade, amor e apego à Bíblia e independência de Roma.

3 Liberalismo – O termo “liberalismo” cobre um sem-número de conceitos. Sob essa expressão genérica apareceram vários grupos defensores do livre-arbítrio em todas as esferas, unidos ao redor de um conceito de progresso e da emancipação do homem. Em geral significava uma crença no valor do indivíduo, e na convicção de que a base de todo progresso era a liberdade individual, sendo aceita a utilização dos poderes do Estado com o propósito de criar condições através das quais o indivíduo pudesse, livremente, crescer e expressar-se. No escopo desta pesquisa, entende-se como liberais aqueles que lutaram em favor da imigração, da completa liberdade religiosa, do casamento civil e, eventualmente, da separação entre Igreja e Estado.

4 Deísmo – Palavra que deriva do vocábulo latino “deus”, veio a ser aplicada a um movimento dos séculos XVII e XVIII, que enfatizava que o conhecimento sobre questões religiosas e espirituais vem através da razão, e não através da revelação, que sempre aparece como suspeita e como instrumento de fanáticos. Na filosofia o termo é usado para afirmar que houve um deus ou força cósmica de algum tipo que deu origem à criação, mas que a abandonou, deixando-a entregue ao controle das leis naturais.

5 Racionalismo – Vem do termo latino “ratio”, razão, indicando, de modo geral, o princípio de que à razão devemos dar o lugar de preeminência, em nossa maneira de tomar conhecimento das coisas. É a crença de que é possível o homem obter a verdade, ou explicá-la, contando unicamente com a razão, ou, pelo menos, principalmente por meio da razão, ainda que com a ajuda de outros métodos. Os séculos XVII e XVIII viram o desenvolvimento do racionalismo, sistematizado nas filosofias de Descartes e Spinoza, mas o racionalismo sempre foi uma importante postura filosófica.

6 Ultramontanismo / Ultramontano – termo usado desde o século XI para descrever cristãos que buscavam a liderança de Roma (do outro lado da montanha), ou que defendiam o ponto de vista dos papas, ou davam apoio à política dos mesmos. No século XIX, passou a ser utilizado para descrever uma série de conceitos e atitudes do lado conservador da Igreja Católica e sua reação ao que entendia ser excessos. No Brasil, neste período não encontrou clima muito favorável, pois, desde os dias do Marquês de Pombal, com a expulsão dos jesuítas, as ideias jansenistas sobressaíam. Contudo, com o direito concedido aos bispos de suspender qualquer clérigo *ex-informata conscientia*, sem o direito de apelar à Coroa, a situação se inverteu, pois já em 1870, os ultramontanos dominavam o clero brasileiro, tendo, de há muito, suplantado o jansenismo e o catolicismo liberal de todos os tipos.

vez maior com nações protestantes. Não foi pequena a oposição considerando que, dentre os noventa parlamentares, dezenove eram padres (RIBEIRO, 1973: 96).

Embora o catolicismo permanecesse como religião oficial, a Constituição Imperial de 1824, descrevia o Brasil como nação cristã e estendia os direitos políticos às suas comunhões e confissões. Assegurava-se que, respeitada a religião oficial, ninguém seria perseguido por questão religiosa, como pode ser visto em seu artigo 15, direito do qual se valeram os primeiros protestantes em diversas ocasiões. Contudo, restavam ainda muitos impedimentos. Ainda que a liberdade de consciência estivesse assegurada, houve casos em que se questionou o direito de mudar de religião, no caso, deixar a religião oficial e declara-se protestante, sem por isso sofrer sanções. A liberdade de cultos, a liberdade de organização religiosa e os impedimentos e condições impostas aos locais de culto e a atividade proselitista receberam interpretações mais elásticas no transcurso do segundo reinado, conforme novas situações surgiram e exigiram definição legal.⁷

Por conta da condição de religião oficial, a igreja católica tinha ingerência sobre aspectos da vida civil como casamento, registro de filhos e sepultamento, pois tais atos estavam ainda ligados aos ofícios sacerdotais. Mendonça relata que foram estabelecidos alguns poucos cemitérios protestantes, ficando a pergunta sobre como foram sepultados a maioria dos adeptos da nova religião. (MENDONÇA, 1984: 21).

Havia também interdições quanto a participação na vida política nacional e para ocupação de cargos públicos. Vieira apresenta aquela que talvez seja a primeira vez que a questão da inabilidade baseada em religião tenha sido legalmente impugnada. O fato ocorreu na Província do Rio Grande do sul, quando seu presidente, Francisco do Rego Barros, consultou o Conselho de Estado se a Câmara municipal de São Jerônimo podia recusar-se a administrar o juramento do ofício ao juiz substituto João Carlos More simplesmente por ser ele protestante. O Ministro da Justiça, José Thomaz Nabuco de Araújo, em seu aviso nº 207, de 29 de maio de 1866, ponderou que a referida casa legislativa era obrigada a administrar o juramento (VIEIRA, 1980: 217). Apesar dessa decisão do Conselho de Estado, o

7 Proselitismo – Propaganda religiosa realizada com o objetivo de fazer conversos à nova fé.

direito do protestante se eleger a cargo público não era amplamente aceito no Império.

Entretanto, desde a Independência eram distribuídas Bíblias, inicialmente pela Sociedade Bíblica Britânica e depois pela congênere americana, servindo-se para isto dos ofícios dos comerciantes em viagem. Entendendo, segundo Leonard, que o Brasil ainda não estava preparado para os métodos proselitistas em uso nas nações anglo-saxônicas, a estratégia escolhida foi a disseminação das Sagradas Escrituras, em tradução de Figueiredo, autorizada pela hierarquia católica (LÉONARD, 1981, p. 42).

A julgar pelos relatos de Daniel Parish Kidder, pastor metodista americano, tal empresa obteve grande sucesso

A tolerância e a liberdade religiosa foram aos poucos se infiltrando no povo, daí estarem muitos preparados para receber com simpatia qualquer movimento que lhes desse aquilo de que até então haviam sido sistematicamente privados: as Sagradas Escrituras. Os exemplares expostos à venda e anunciados pela imprensa encontraram logo compradores, não só na cidade como também nas províncias distantes.

Na sede de nossa missão, muitos livros foram distribuídos gratuitamente e, em diversas ocasiões, deu-se o que se poderia chamar de verdadeira corrida de pretendentes ao Livro Sagrado (KIDDER, 1980: 125-126).

Os mais solícitos receptores de Bíblias e tratados religiosos foram os educadores que viam, nessas distribuições, um meio de obter material de leitura para seus alunos, sendo um hábito comum á época a utilização de textos religiosos para o ensino e aperfeiçoamento da leitura (1981: 43-44).

O padre Antônio Diogo Feijó, em sua atuação parlamentar apoiou em 1828-29 o projeto de lei que expulsava do Brasil os frades ultramontanos estrangeiros. Por conta de “um sentimento quase ecumênico que existia entre jansenistas e protestantes no Brasil” (VIEIRA, 1980: 31), Feijó manteve estreito contato com protestantes, o que é largamente sabido e comprovado por farta literatura, merecendo destaque as descrições detalhadas de seus encontros com o pastor norte-americano Kidder, no livro deste. Como Regente do Império, segundo nos informa Vieira, deu ordem ao Marquês de Barbacena, ministro plenipotenciário

brasileiro em Londres, para entrar em contato com os Irmãos Morávios⁸ e convidá-los a virem para o Brasil a fim de catequizar os índios (Ibid.: 31-32). As pretensões de Feijó de uma Reforma da Igreja Católica Brasileira não passaram de aspirações e projetos.

É com o início do governo pessoal de D. Pedro II que surgem as primeiras iniciativas missionárias protestantes, através de uma propaganda inicialmente discreta, com resultados acanhados, para logo em seguida partir para a manifestação de um protestantismo local autônomo.

Podemos apontar duas circunstâncias que favoreceram grandemente a propaganda protestante: a disposição política e religiosa do Imperador e a necessidade que o Brasil tinha de receber imigrantes (LEONARD, 1981: 47). D. Pedro II é considerado como pertencente a um catolicismo não ultramontano. Sabia, contudo, respeitar os deveres primordiais do Estado, desejando servir-se da Igreja Católica e seus sacerdotes para transformações no campo social, uma visão que pode perfeitamente ser classificada como positivista, e que o aproximava dos missionários protestantes, apreciados pelo Imperador por seus conhecimentos e pelos serviços práticos que poderiam prestar.

Por outro lado, era dos países protestantes que se esperava a imigração, grandemente necessária ao Brasil na realização de seu programa de civilização. Leonard apresenta trecho do discurso do trono de 3 de maio de 1854, no qual o Imperador declarou que “meu governo empenha-se com particular interesse na tarefa de promover a colonização, da qual depende essencialmente o futuro do país.” (Ibid.: 48).

Especificamente, a imigração dos confederados americanos era vista com preocupação pela hierarquia católica, por temerem a protestantização do país, muito por conta dos números inflacionados pelos liberais, que chegaram a falar da chegada de cem mil famílias americanas, o que segundo estimativas chegou a cerca

8 Irmãos Morávios – Grupo originado dos trabalhos de John Huss, que encabeçou um movimento evangélico na Boêmia, constituindo-se igreja em 1457, também conhecidos como irmãos Unidos. Passou por cruel perseguição sendo quase esmagada na guerra dos Trinta Anos, sobrevivendo através de membros do episcopado que fugiram para a Saxônia em 1722, tornando-se a cidade alemã de Herrnhut como ponte de concentração de pessoas com as mesmas convicções. Não demorou muito tempo para que esse grupo se lançasse no mais ousado e vigoroso movimento missionário nos tempos modernos, estabelecendo missões em diversos países, oferecendo escolas em todos os níveis, instituições para promoção dos direitos civis e desenvolvimento espiritual.

de quatro mil imigrantes do sul dos Estados Unidos (CAIRNS, 1981: 349-350; VIEIRA, 1980: 253). Sob o título de “A ameaça de uma invasão protestante: 1865-1869”⁹, Vieira dedica um capítulo inteiro ao tema abordando seus aspectos culturais, religiosos, econômicos e políticos, e as ações e reações da religião oficial visando impedir a efetivação dessa onda migratória norte-americana. No período acentuaram-se os debates e pressões de ambas as partes sobre as questões envolvendo os direitos civis dos acatólicos.

Era, sem dúvida, uma ameaça à cultura e à estrutura social de qualquer nação onde tal grupo ameaça se estabelecesse. Essa ameaça cultural era especialmente um perigo para o Brasil, que tinha uma população com uma alta porcentagem de analfabetos, muitos deles só há pouco tempo afastados das florestas africanas ou das malocas dos índios de onde tinham vindo. Era pequena a população de brancos e a maioria deles era adversa ao trabalho, a não ser que fosse atividade intelectual, literária ou política.

As pessoas que se propunham emigrar dos Estados Confederados, ao contrário, eram educadas: fazendeiros, engenheiros, mecânicos, professores e profissionais de toda sorte. Estes poderiam progredir facilmente, em qualquer lugar. Além disso, eram indivíduos com uma missão, que se acreditavam filhos de Deus em busca de outra Canaan. Estavam acostumados a se autogovernarem e a não se curvarem aos preceitos de ninguém a não ser aos seus próprios (VIEIRA, 1980: 215).

Como catalisadora das ações em favor da imigração, em 1866 foi criada a Sociedade Internacional de Imigração formada basicamente por integrantes do Partido Liberal, destacando-se o trabalho de Tavares Bastos, considerado um dos seus líderes. No ano seguinte, ele publica sua Memória Sobre Imigração¹⁰, um relatório em que apontava as fragilidades do sistema legal brasileiro e as correções necessárias para tornar segura e atraente a imigração ao país (VIEIRA, 1980: 223-226, 242-247).

Não se pode desprezar a importância da Questão Religiosa, termo pelo qual ficou conhecido o embate que pôs frente a frente a hierarquia católica ultramontana

9 A ameaça de uma invasão protestante: 1865-1869, In: VIEIRA, David Gueiros. O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980, pp 210-255.

10 **Memória sobre Imigração.** In: TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros.** 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976b (Brasiliense, v. 151). pp. 49-105.

e o Imperador que, constitucionalmente amparado e adepto do regalismo, detinha o poder de referendar ou não determinações papais. Não submetendo-se à autoridade imperial, os bispos de Olinda e Belém decidiram punir irmandades religiosas que apoiavam os maçons, não suspendendo as sanções quando solicitadas. Concluídos os processos, foi determinada a prisão dos bispos, condenados a quatro anos de prisão. Contudo, eles foram soltos antes de terminada a pena, através de um indulto imperial, resultante das ações diplomáticas entre a Sé Romana e Governo nacional. Tal situação tornou ainda mais delicada as relações da religião oficial com o Império (Ib. Id. 347-370; VIEIRA, 207: 250-266; SANTIROCCHI, 2015: 427-453).

A combinação de fatores acima promoveu uma flexibilização que, pouco a pouco, eliminou a maioria das barreiras existentes, propiciou o desenvolvimento de um arcabouço legal e o protestantismo passou a ser, se não totalmente permitido, ao menos tolerado. A referida flexibilização também deu sustentabilidade às pretensões abolicionistas e republicanas.

Por fim, a proclamação da República e sua primeira Constituição deram aos protestantes, e demais expressões religiosas, a proteção jurídica de que precisavam para sua expansão.

4.2 O Trabalho Pioneiro do Casal Kalley

Ao iniciar-se o século XIX, não havia no Brasil vestígio de protestantismo (RIBEIRO, 1973: 15). Apenas no início do século XIX, com a vinda da família real portuguesa, essa situação começou a se alterar. A dependência portuguesa da Inglaterra levou D. João VI a decretar a abertura dos portos do Brasil às nações amigas. Em fevereiro de 1810, Portugal assinou com a Inglaterra o Tratado de Aliança e Amizade e de Comércio e Navegação. Este, em seu artigo XII, concedeu aos estrangeiros, “perfeita liberdade de consciência” para praticarem sua fé, mantendo, contudo, a proibição de fazer prosélitos e falar contra a religião oficial, e que as capelas não tivessem forma exterior de templo e sem uso de sinos. Logo, muitos começaram a chegar: protestantes americanos, suecos, dinamarqueses,

escoceses, franceses e especialmente alemães e suíços de tradição luterana e reformada.

No período da Independência ainda não havia culto protestante em língua portuguesa. E não há notícia de existir, então, sequer um brasileiro protestante (Ibid.: 18). Porém, a Independência despertou grande interesse na vinda de imigrantes, inclusive de nações de maioria protestante.

Uma consequência importante dessa imigração é o fato de que ela ajudou a criar as condições que facilitaram a introdução do protestantismo missionário no Brasil. À medida que os imigrantes alemães exigiam garantias legais de liberdade religiosa, estadistas liberais criaram "a legislação avançada que, durante o longo reinado de D. Pedro II, protegeu as missões evangélicas da perseguição aberta e até mesmo colocou as comunidades não-católicas sob a proteção das autoridades imperiais" (BRAGA; GRUBB apud MATOS, 2007).

As primeiras organizações protestantes que atuaram junto aos brasileiros, com objetivo missionário, foram as Sociedades Bíblicas Britânica e Estrangeira e a Americana, que trouxeram Bíblias de duas traduções diferentes: a protestante do Rev. João Ferreira de Almeida; e a católica do Pe. Antonio Pereira de Figueiredo. Os primeiros agentes oficiais dessas sociedades foram James Cooley Fletcher (1855), pela Sociedade Bíblica Americana, e Richard Corfield (1856), representando a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (REILY, 1993, p. 68-71).

A atuação dessas sociedades e outras assemelhadas, que criaram as condições e acompanharam a inserção protestante e seu desenvolvimento, é vista como desbravadora, visto que proporcionaram o primeiro contato da população nacional com ministros não católicos e com a Bíblia. Todavia, a iniciativa de constituir uma comunidade protestante autóctone, com serviços em português, coube ao casal Kalley ¹¹.

¹¹ Para uma melhor compreensão do desenvolvimento e desdobramentos da atuação de Kalley, particularmente em relação às igrejas que seguem o modelo congregacionalista, sugerimos a periodização elaborada por Manoel da Silveira Porto Filho. PORTO FILHO, Manoel. **Robert Kalley, Apóstolo em Três Continentes: a epopeia da Ilha da Madeira**. Rio de Janeiro, 1987, 35-43).

4.2.1 Resumo biográfico de Robert Reid Kalley

Filho de Robert e Jane Reid Kalley, nasceu em Mount Florida, Escócia, em oito de setembro de 1809, sendo batizado segundo os princípios presbiterianos da Igreja Livre da Escócia. Órfão de pai antes completar 1 ano, e de mãe poucos anos depois, coube a David Kay, seu padrasto, cuidar de sua formação, que incluía a frequência à igreja, e a expectativa que seguisse a vida eclesiástica (FORSITH, 2006: 15-16; JUNIOR, 1972: 13-14; ROCHA, Vol 3: 91-92; TESTA, 1963: 19-20).

Quando eu era jovem, minha educação tinha o propósito de preparação para o ministério da Igreja da Escócia. [...] Mas, tornando-me um infiel ao ir à faculdade, não podia suportar o pensamento de ser obrigado a pregar aquilo que eu considerava nada mais que um monte de mentiras. Portanto, desisti completamente da ideia de ser um ministro da Palavra e fui estudar medicina (FORSITH, 2006: 16)

Contando 16 anos, Kalley foi admitido na Glasgow University. Seu contato com “os vários ramos da ciência” abalou suas convicções religiosas, adotando postura agnóstica, ao investigar as “maravilhas da Natureza” e o “vasto espaço sideral” e suas grandezas, para chegar “à conclusão que me era impossível aceitar a doutrina da existência de um Ser Divino, e nessa convicção continuei por muitos anos”. Acostumou-se “a desprezar toda a religião, sentindo grande gozo na [...] exibição da infidelidade” (JUNIOR, 1972: 15; PORTO FILHO, 1987: 16-17; TESTA, 1963: 20)

Diplomou-se em cirurgia e farmácia pela Faculdade de Medicina e Cirurgia de Glasgow em 1829. Sua primeira experiência profissional foi a bordo do navio Upton Castle, em viagens à Índia, tendo oportunidade de conhecer vários portos. Em seu contato com realidades tão distantes de seu mundo, foi impactado pelas variadas formas e expressões religiosas da Índia e a miséria e ignorância em Funchal, capital da Ilha da Madeira. Abandonou as viagens em 1832 para abrir consultório em Kilmarnock, nos arredores de Glasgow (CARDOSO, 2001: 64-65; FORSITH, 2006: 16-17; JUNIOR, 1972: 16-17; PORTO FILHO, 1987: 17).

Jovem, rico por herança, profissionalmente reconhecido, dado às atividades esportivas e culturais ligadas à música e dança, logo alcançou destaque, sendo frequentemente convidado para eventos sociais e familiares da alta sociedade, ficando conhecido como o “médico dançarino de Kilmarnock”. Ainda que a maior parte de sua clientela fosse das classes mais abastadas, manteve o propósito de atender gratuitamente a população desassistida da região. E nessa prática um acontecimento abalou sua incredulidade (CARDOSO, 2001: 65; FORSITH, 2006: 317; JUNIOR, 1972: 18-19; PORTO FILHO, 1987: 17).

A experiência envolveu uma paciente pobre que enfrentava com calma e tranquilidade os sofrimentos impostos por suas enfermidades. Findo o atendimento médico, foi solicitado que pegasse num armário próximo a refeição daquela senhora, um pedaço de pão endurecido, que foi recebido e comido com ações de graça. Chocado com aquela atitude em meio ao quadro de miséria e sofrimento que a cercava, questionou a razão de tanta resignação, recebendo como resposta a declaração de que a fonte de todo conforto que a capacitava a superar todas as adversidades era sua fé em Jesus e a leitura diária das Escrituras. Racional, não aceitou passivamente tal explicação, passando a dedicar considerável tempo ao estudo da Bíblia, o que o levou a experiência de conversão, que segundo ele, ocorreu de fato em 1834 (CARDOSO, 2001: 68-69; FORSITH, 2006: 18-19; JUNIOR, 1972: 19; PORTO FILHO, 1987: 20).

Sentindo-se em dívida, decide dedicar-se ao trabalho missionário. Ofereceu seus serviços à London Missionary Society, que o admitiu em fins de 1837 com o fito de enviá-lo como médico missionário à China. Na mesma época noivou com Margareth Crawford. Até seu embarque, previsto para 1839, deveria complementar seus estudos médicos e teológicos, o que exigiu o fechamento do consultório e o retorno à Universidade de Glasgow, recebendo em abril de 1838 o título de doutor em medicina. Tendo finalizado os preparativos, seu envio foi temporariamente suspenso em razão da saúde frágil de sua noiva que não recomendava longas viagens, muito menos atividades missionárias no Oriente (CARDOSO, 2001: 74; FORSITH, 2006: 21-22; JUNIOR, 1972: 20; PORTO FILHO, 1987: 24).

A precariedade da saúde de Margareth os levou a buscar um local que oferecesse clima mais ameno. Optaram pela Ilha da Madeira, lá chegando em

outubro de 1838. Estabeleceram-se em Funchal, onde o fabrico e comércio de vinhos havia atraído pequena colônia escocesa. Além de Kalley e Margareth, os acompanharam a mãe e duas irmãs da esposa, uma das quais também demandava cuidado médicos (CARDOSO, 2001: 74; FORSITH, 2006: 25-26; JUNIOR, 1972: 21; PORTO FILHO, 1987: 24).

Ainda adaptando-se ao novo local, observando a escassez de médicos e escolas para os madeirenses, começa a questionar-se: “acho estranho encontrar-me numa pequena ilha no meio do oceano, em vez de avançar para onde supus ser o campo da minha chamada cristã” (TESTA, 1963: 28). Sem desistir do projeto de alcançar a China, entende que é preciso aproveitar as oportunidades do momento.

Em 1839 dois importantes passos foram dados. Foi habilitado a exercer a medicina em Portugal e seus territórios, após exame na Escola Médico-Cirúrgico em Lisboa. Em dia 8 de julho de 1839, recebeu a ordenação ao ministério pastoral, em ato que contou com seis ministros da London Missionary Society, ainda que sem representá-la. Retornou a Funchal no final do ano (CARDOSO, 2001: 80-81; FORSITH, 2006: 34-35; JUNIOR, 1972: 23-24; PORTO FILHO, 1987: 33-34).

Logo oferece atendimento médico aos mais pobres. Em outra frente envida esforços e recursos na formação de classes de alfabetização, diurnas para crianças e noturnas para os adultos, chegando ao número de mais de oitocentos alunos. O alcance dessas empreitadas lhe rendeu reconhecimento público e oficial, recebendo em maio de 1841 uma moção honrosa da Câmara do Governo Municipal da Cidade do Funchal, identificado como “O Bom Doutor Inglês” por seu empenho filantrópico pelos mais carentes (TESTA, 1963: 23-24; CARDOSO, 2001: 83-86; FORSITH, 2006: 39-45, 49-50; JUNIOR, 1972: 22-23; PORTO FILHO, 1987: 34-38). A boa reputação que desfrutava permitia acumular capital político que logo seria posto à prova, quando os resultados das atividades proselitistas se intensificaram e os aspectos religioso e missionário tornaram-se mais evidentes.

Deixando ver uma forma de pensar que associava o protestantismo com aquilo de mais avançado, moderno e progressista que havia, e o catolicismo como signo de atraso, inicia também sua atuação religiosa. Vale notar sua concepção de que o protestantismo seria a solução não apenas para os problemas espirituais, mas, ponto de partida para a modernização econômica e social, verdadeiro processo

civilizador. Sérgio Prates (2010) também destaca este viés nas ações de Kalley, recorrendo ao testemunho, feito no final do século XIX, por João Fernandes Dagama (1830-1906), madeirense e seguidor de Kalley ainda na adolescência:

Era lamentável o estado de profunda ignorância que entre todas as classes do povo insular português reinava pelos anos de 1838; reflexo vivíssimo do atraso intelectual em todo o continente lusitano e em toda a parte do mundo onde impera a religião católica romana. Foi o que logo percebeu o benemérito e sábio Dr. Robert Reid Kalley, ao desembarcar no Funchal, capital da Ilha da Madeira, no mês de outubro de 1838. Filho d'um país adiantado, como são todos os que abraçam a religião pura de Cristo, conhecida pelo nome significativo de Protestantismo, o Dr. Kalley não podia suportar que seus semelhantes ficassem para sempre entregues a tanta ignorância propositalmente alimentada; e logo percebeu o plano de levantar este povo, até onde lh'o permitissem suas forças, a nada se poupando para tão sublime desideratum (DAGAMA, 1896: 7).

Um dos fundamentos da Reforma Protestante, o livre exame das Escrituras, requer uma população alfabetizada. Só assim a *Sola Scriptura* como regra de fé e pratica pode tornar-se realidade. Assim, o par alfabetização e distribuição de literatura protestante, têm estado presente em todas as iniciativas missionárias desde o século XVIII. A mesma estratégia foi utilizada na Ilha da Madeira, onde o livro base do processo de alfabetização foi a Bíblia. Na medida em que os alunos progrediam em seus estudos, crescia o interesse por um conhecimento mais consistente da Bíblia e das doutrinas e princípios protestantes. Para atender a demanda por literatura protestante Kalley escreveu opúsculos e folhetos e traduziu O Peregrino de John Bunyan (CARDOSO, 2001: 82-86; FORSITH, 2006: 45; JUNIOR, 1972: 22-23; PORTO FILHO, 1987: 34-37).

Paralelamente ao atendimento médico e as classes de alfabetização, Kalley promovia cultos domésticos em que havia “a leitura da Bíblia, eram entoados alguns cânticos e feitas orações. A novidade apresentada por Kalley foi a utilização deste tipo de reunião para evangelização e discipulado [...]”, tornando-o “espaço de resistência religiosa, passando a representar uma possibilidade de culto num contexto de proibição oficial” (CARDOSO, 2002: 22). Nesse contexto os cânticos ganharam relevo ao possibilitar a fixação dos ensinamentos e pregações de modo

lúdico, particularmente se considerarmos que pequena parcela da população era alfabetizada (FORSITH, 2006: 53; PORTO FILHO, 1987: 36).

No ano seguinte, 1840, abriu um pequeno hospital com doze leitos, e contava com farmácia e consultório. Nas consultas e visitas domiciliares era lida a Bíblia e feita uma oração. Douglas Nassif Cardoso (2001) nos informa sobre a prática de Kalley de escrever versículos bíblicos nas receitas, que depois de aviadas eram devolvidas aos pacientes, serviu de meio de circulação da mensagem protestante. Aos poucos foi conseguindo conquistar a simpatia do povo e adeptos à fé protestante, havendo quem os contasse às centenas (FORSITH, 2006: 40; JUNIOR, 1972: 24-25; PORTO FILHO, 1987: 35).

O crescimento da influência de Kalley e do alcance de seu trabalho despertou movimentos de oposição que, inicialmente, não vieram da hierarquia católica. Em fins de 1841, médicos locais sentiram-se prejudicados pela perda de clientes e promoveram uma campanha com o fito de desacreditar o trabalho de Kalley, uma vez que não era puramente filantrópico, mas estratégia proselitista. Houve, também, reclamações da parte dos grandes contratadores de mão de obra, pois julgavam que a alfabetização dos trabalhadores traria dificuldades diante das exigências de melhores condições de trabalho, tomando medidas no sentido de dificultar o acesso dos camponeses às aulas. Atribui-se a tais forças econômicas a orquestração da perseguição que se tornará mais intensa a partir de 1842, agora com o apoio do líder católico Cônego Carlos Teles de Melo, que substituíra o bispo próximo à Kalley, e um novo governador civil (CARDOSO, 2001: 88; FORSITH, 2006: 53-54; PORTO FILHO, 1987: 39).

Amparada nas restrições legais à prática de qualquer outra religião e apoiada pelas autoridades insulares, o ano de 1842 marca início de uma série de ações hostis ao trabalho de Kalley, inicialmente em forma de protesto contra o aumento do número de seguidores. Com a conversão de Arcenio Nicos da Silva, rico comerciante e figura de destaque na sociedade madeirense, os ânimos se exaltaram. Um dos ataques foi contra as Bíblias que eram distribuídas em grande número, classificadas como falsas e adulteradas, sendo determinado aos féis que não as lessem. Muitas foram apreendidas e destruídas em fogueiras. Ele foi alertado pelo antigo bispo da Ilha da Madeira, com quem mantinha relacionamento pessoal,

sobre um documento chegado de Lisboa determinando a imediata interrupção de suas atividades médicas e educacionais. O mesmo apelou ao amigo que o cumprisse. Não foi atendido. As ações de repressão tentaram de toda forma impedir a continuidade de suas práticas e empreendimentos. Uma remessa de Bíblias enviadas pela Sociedade Bíblica de Londres foi retida na alfândega, sendo liberada sob expressa ordem vinda de Lisboa (CARDOSO, 2001: 88; FORSITH, 2006: 51-54; JUNIOR, 1972: 25-27; PORTO FILHO, 1987: 39-40).

Convencido de que suas atividades não desrespeitavam a constituição lusa, Kalley apelou à Justiça. Também elaborou e publicou uma Exposição de Fatos¹² em que respondia todas as acusações que lhe foram imputadas (PORTO FILHO, 1987: 60). O parecer do juiz, de 31 de março de 1843, declarava que

primeiramente, não existia lei alguma que condenasse o ensino educacional e religioso exercido pelo doutor, uma vez que ele não estava infringindo nenhuma cláusula do Tratado de 1842, assinado pela Grã-Bretanha e Portugal. Em segundo lugar, o doutor não se opôs à religião oficial em encontros públicos [...] (FORSITH, 2006: 53).

Segundo Sérgio Prates, as alegações “do juiz contraria as anotações de Kalley, que afirmou que em suas reuniões, às vezes, milhares de pessoas se reuniam para ouvi-lo e também as do vigário, que dissera que apenas uma vez Kalley havia falado em público” (2010: 27). Insatisfeitas, as autoridades civis e eclesiásticas recorreram à Lisboa, obtendo a anulação da mesma em julho de 1843 (FORSITH, 2006: 52; PORTO FILHO, 1987: 63).

Daí em diante tomou forma a perseguição. Todas as atividades de Kalley foram duramente questionadas e suspensas. Manifestações populares e agressões tornaram-se comuns, sem qualquer esboço de repressão das autoridades locais. O Governador mandou fechar todas as escolas protestantes e seus professores ameaçados de prisão caso insistissem em lecionar a qualquer pessoa, mesmo sendo todos católicos. O mesmo ocorreu com o hospital. Uma testemunha desses fatos afirmou que as pressões e propagandas contra o escocês, fez com que muitos

¹² KALLEY, Robert Reid. Uma Exposição de Factos, Funchal, Typographia do Defensor, 1843 - 2ª edição intitulada Exposição de Factos Relativos à Agressão contra os Protestantes na Ilha da Madeira. Lisboa: Typographia Luso-britannica de W.T.Wood, 1875.

que de boa fé apoiaram as atividades de Kalley, se decepçõessem ao saber que ele havia aproveitado das boas relações estabelecidas com as pessoas da ilha para convertê-los à fé protestante, afrontando a religião oficial (VASCONCELLOS, 1845: 5). Muitos dos seus seguidores foram espancados e encarcerados. O próprio Kalley foi preso sem direito a fiança, sendo solto por decisão da Corte de Apelação em Lisboa, cumprida em janeiro de 1844, seis meses após seu aprisionamento (CARDOSO, 2001: 89-91; FORSITH, 2006: 57-61; JUNIOR, 1972: 30-31; PORTO FILHO, 1987: 64).

Prates resume bem as circunstâncias do momento: “Nesta altura dos acontecimentos, Kalley, anteriormente denominado de O Santo Inglês e de O Bom Doutor Inglês era agora conhecido como O Lobo da Escócia”. Apesar das pressões e determinações contrárias, seu trabalho doméstico prosseguia. Surgem denúncias diversas acusando-o de blasfêmia e de ensinar contra dogmas católicos como a transubstanciação, a concepção de Maria e o uso e veneração de imagens. Pessoas são infiltradas em suas reuniões no intuito de presenciar ensinamentos contrários à fé católica e depois testemunharem contra ele. Não obtiveram sucesso, uma vez que ele fugia da armadilha das controvérsias e debates doutrinários. À convite do bispo, encontraram-se. Na ocasião o prelado expôs os pontos em que, segundo entendia, suas atividades feriam a legislação. Por um período o Doutor se absteve de suas atividades, retomando-as em seguida, prática assim descrita: “vai explicando as escrituras a seu modo e curando o corpo de alguns miseráveis a troco de lhes estragar e roubar as almas” (PRATES, 2010: 32).

Após ser libertado, foi proibido de exercer atividades farmacêuticas, atingindo um dos pilares de sua ação médica que era a dispensação de remédios aos mais necessitados. Como possuía formação em farmácia, pensou em passar pelos exames necessários à sua habilitação, o que não foi possível por restrições legais que impediam o exercício concomitante da medicina e farmácia. “Não há utilidade em tê-los como meus clientes, desde que não lhes sejam fornecidos remédios” (CARDOSO, 2001: 92; TESTA, 1963: 37; PORTO FILHO, 1987: 63-64). Outro duro golpe veio em seguida:

Próximo ao tempo em que esta lei, afetando o exercício do meu trabalho médico, foi passada, uma decisão foi tomada pelo tribunal

de Lisboa, declarando criminoso, a cidadãos ingleses, ensinar em reuniões de portugueses, doutrinas contrárias à religião do Estado. Depois de receber uma cópia desta decisão, não me senti em liberdade para continuar a manter as reuniões religiosas com portugueses e as suspendi imediatamente (TESTA, 1963: 38).

Dois convertidos, ambos de destaque na sociedade local, sofreram severas retaliações. Tolentino Vieira foi preso e levado ao tribunal, sob a acusação de apostasia. Não havendo fundamentos sólidos na acusação, foi liberado. Contudo, no domingo seguinte, sua excomunhão foi anunciada, juntamente com Francisco Pires Soares, incurso no mesmo erro, os quais sofreram todas as penas concernentes. Estes fatos alimentaram a insatisfação das lideranças madeirenses. Sentindo o peso do momento, Kalley e sua esposa deixaram a Ilha da Madeira em janeiro de 1845 e passaram algumas semanas em Lisboa, na tentativa de diminuir a pressão sobre seus seguidores. Lá encontraram o reverendo Willian Hepburn Hewitson, enviado pela Igreja Livre da Escócia, presbiteriana, para aprender o português e seguir para a Ilha da Madeira, “para cuidar dos crentes madeirenses, organizá-los em uma igreja”. Ao retornar, Kalley foi novamente preso sob a acusação de realizar reuniões com a presença de portugueses. Como foi estabelecida fiança, ela foi paga e o prisioneiro liberado (CARDOSO, 2001: 92-93; FORSITH, 2006: 55-56, 60-61, 65-66; JUNIOR, 1972: 31-33; PORTO FILHO, 1987: 75-77).

A Igreja Presbiteriana na Ilha da Madeira foi oficialmente instalada em maio de 1845, a primeira, nos domínios de Portugal, a receber fiéis portugueses. Grande número dos seguidores de Kalley solicitou ser recebido nesta igreja. Pode-se imaginar que alguns desses novos membros buscavam algum tipo de proteção contra a perseguição. A recém-formada igreja logo se tornou alvo das investidas das autoridades civis e religiosas, na maioria das vezes, dirigidas ao Rev. Hewitson, já sob ameaça de expulsão (CARDOSO, 2001: 93; FORSITH, 2006: 65; JUNIOR, 1972: 32-33; PORTO FILHO, 1987: 77).

Sob pesado ataque, aproveitando a melhora da saúde da esposa, o casal Kalley viajou para sua terra natal em agosto, para um breve período de descanso, deixando apreensivas as autoridades civis e religiosas, que não desejavam seu retorno. Nesse interim, a Igreja Presbiteriana foi o alvo das ações contrárias à presença protestante. O estado de saúde de Hewitson deteriorou-se rapidamente,

sendo aconselhado a retornar à sua terra para recuperar-se. A partida foi adiada até o limite, temendo deixar os fiéis sem uma liderança. Para espanto de muitos, Kalley e Margareth retornaram à Madeira. Ao tomarem conhecimento dos acontecimentos durante sua ausência, apoiaram a partida do pastor presbiteriano, assumindo a responsabilidade pela continuidade da igreja. Em maio de 1846 ele embarcou para a Escócia (CARDOSO, 2001: 93; FORSITH, 2006: 66-68; JUNIOR, 1972: 32-33; PORTO FILHO, 1987: 78).

O retorno do casal foi entendido como afronta. Segundo seus opositores, não havia mais nada a fazer para convencê-lo a deixar a Ilha da Madeira, cuja tranquilidade e unidade em torno da fé católica, foram terrivelmente abaladas pelas atividades do escocês. A dois de agosto de 1846, durante um culto na casa de uma senhora inglesa, uma multidão invadiu o local ferindo e ameaçando os presentes. Foram contidos com a chegada da polícia. O alerta foi dado. Durante a semana Margareth Kalley e outras mulheres abrigaram-se no Consulado britânico (CARDOSO, 2001: 93-94; FORSITH, 2006: 72-75; JUNIOR, 1972: 33-34; PORTO FILHO, 1987: 78-85).

No dia 9, na manhã de um domingo, dia tão respeitado e valorizado como Dia do Senhor, uma multidão tomou a frente da casa. Temendo por sua vida, Kalley vestiu roupas simples e fugiu pelos fundos, indo buscar abrigo entre seus seguidores, que o conduziram em uma rede, vestido como uma senhora, à praia, de onde foi levado ao navio inglês, Forth. Sob escolta, Margareth juntou-se ao marido. Da embarcação puderam ver a fumaça que se levantava de sua residência que fora invadida e depredada, e muitos dos pertences queimados e outros roubados (CARDOSO, 2001: 94; FORSITH, 2006: 75-80; JUNIOR, 1972: 34-36; PORTO FILHO, 1987: 87-92).

Os mesmos ataques foram direcionados aos convertidos ao protestantismo, havendo registro de agressões, invasões de residências e saques. Muitos deles entenderam que a emigração era a única forma de preservarem suas vidas, tendo rumado para a Guiana Inglesa (Demerara), Trinidad e Tobago, Estados Unidos (Ilinoís, Nova Iorque, e Havaí) e Brasil (CARDOSO, 2001: 94-95; FORSITH, 2006: 81-83; JUNIOR, 1972: 37-41; PORTO FILHO, 1987: 99-102).

Após a fuga, Kalley fez uma reclamação judicial em que exigia uma indenização pelos prejuízos sofridos. A questão foi noticiada e debatida pela imprensa lusa e reproduzida em periódicos de diversos países, entre eles o Brasil. Portugal alegava que “não se consideravam os danos causados à vida portuguesa pela ação subversiva e abusiva do Dr. Robert Reid Kalley”, os quais eram bem evidentes. Após sete anos de intensas atividades diplomáticas, foi cumprida a exigência britânica de uma indenização de 1.574 libras esterlinas (CARDOSO, 2001: 97-99; FORSITH, 2006: 83; PORTO FILHO, 1987: 104-105).

Entre a Ilha da Madeira e o Brasil

De Funchal Kalley e Margareth aportaram em São Vicente, nas Antilhas, onde a maioria dos madeirenses desembarcou. Seguiram até Londres e lá permaneceram até meados de 1847. Movidos pela precária saúde de Margareth mudaram-se para a ilha de Malta, oportunidade aproveitada por Kalley para exercer a medicina por dois anos. Em 1850, o casal chegou à Beirute, mais uma vez em função da saúde da esposa. Apesar dos intensos cuidados ela veio a falecer, em 15 de setembro de 1851, e lá mesmo sepultada¹³. Por um tempo dedicou-se a viajar pela palestina para aprofundar seus conhecimentos sobre sua história e geografia. De volta à Beirute, enquanto preparava seu retorno à Inglaterra. A pedido de um pai aflito, atendeu um jovem inglês muito doente, ocasião em que conheceu Sarah Poulton Wilson, irmã do enfermo, que logo faleceu e foi sepultado. Kalley retornou à Inglaterra em companhia de Sarah e seu pai, protestante de origem congregacional. No mesmo ano, em 14 de dezembro de 1852, casaram-se. As Figuras 04 e 05 apresentam imagens de Sarah e Robert Kalley.¹⁴

13 Seguimos JUNIOR (1972) e FORSITH (2006) que concordam que Margareth Kalley faleceu em setembro de 1851. Já TESTA (1963), CARDOSO (2001) E PORTO FILHO (1987) datam o acontecimento em janeiro de 1852.

14 Imagens capturadas na internet. Disponível em <http://www.hinologia.org/sarah-kalley/>. Acessado em 01/11/2018.

Figura 04 – Robert Reid Kalley.



Figura 05 – Sarah Poulton Kalley.



Em 1853 o casal visitou madeirenses em Trindade e Illinóis, onde fixou residência. Em novembro Kalley tomou conhecimento de que o norte-americano James Cooley Fletcher (1823-1901), que já havia empreendido viagens ao Brasil, e aqui residia, solicitou o envio de madeirenses para serem colportores no Rio de Janeiro (CARDOSO, 2001: 102; PORTO FILHO, 1987: 122; ROCHA, 1941: 17). Repetiram, em 1854, o roteiro de visitas aos emigrados madeirenses, aproveitando para fazer contato com sociedades missionárias e igrejas e levantar recursos para que mais madeirenses pudessem emigrar para os Estados Unidos. Neste período Kalley leu o livro de Daniel Kidder, *Sketches of Residence and Travels in Brazil*, onde relatava sua experiência como vendedor de Bíblias e outros livros religiosos no país, de 1837 a 1842. Duas outras correspondências da Sociedade Bíblica Americana, em vinte e oito de Janeiro e em vinte de Junho de 1854, que reiteravam pedidos anteriores de envio de madeirenses ao Brasil, reforçou as impressões sobre as necessidades espirituais dos brasileiros. Retornaram à Escócia no final de 1854 (ROCHA, 1941: 17-18).

Em carta aos madeirenses em Illinois, datada de janeiro de 1855, transparece sua inquietação:

Rogai a Deus que me abra caminho para o lugar onde ele deseja os meus serviços. Alimento a esperança de que possa ser entre portugueses onde não há Bíblias nem pregadores do evangelho [...] a fim de que a Verdade de Deus seja conhecida entre aqueles que falam a vossa língua. Mas, por enquanto, nada está decidido (PORTO FILHO, 1987: 124; ROCHA, 1941: 18)

Em outro momento ele se declara

muito impressionado com a deplorável escassez espiritual do Brasil [...] onde o idioma falado é o português, entendi que o conhecimento que tinha daquela língua e povo, na Madeira, justificava a esperança de poder ocupar-me ali, com bom êxito, em trabalhos de evangelização (ROCHA, 1941: 18-19).

Dispondo de informações precárias e muitas vezes irreais sobre o Brasil, essencialmente as disponibilizadas por Kidder, considerando de real importância “levar o Evangelho a uma nação cuja Lei Constitucional era liberal e favorecedora,

em parte, do livre exercício da Consciência”, dominado por profundo senso de missão que o fez reconhecer-se como a pessoa certa para o desafio de “levar palavras de paz com Deus a criaturas rebeldes”, sendo este um “objetivo digno de nos esforçarmos, sofrermos e lutarmos por ele, assim como é digno de gastarmos nossa vida para alcançá-lo”, decidiu aceitar o convite (FORSITH, 2006: 103). A bordo do Great Western, partiram do porto de Southampton em nove de março de 1855, rumo ao Rio de Janeiro (CARDOSO, 2001: 102; FORSITH, 2006: 83; JUNIOR, 1972: 42; PORTO FILHO, 1987: 124; ROCHA, 1941: 18-19).

Na “Terra da Santa Cruz”

Em dez de maio de 1855 chegaram ao porto do Rio de Janeiro. Após circularem pela cidade hospedaram-se no Hotel Pharoux, por duas semanas, e depois, dois meses no Hotel dos Estrangeiros. Ainda buscando um local ideal para fixar residência, visitaram Petrópolis em 27 de junho, hospedando-se no Hotel Oriental. A cidade lhes pareceu o lugar que oferecia melhores condições de habitabilidade, além de contar com grande número de estrangeiros. A 15 de outubro instalaram-se na casa “Gernheim”, na vizinhança da residência do Imperador D. Pedro II (ROCHA, 1941: 31-33). Grassando o cólera em Petrópolis, Kalley apresentou-se ao responsável pelo Corpo Sanitário de Petrópolis para oferecer seus serviços, que foram prontamente aceitos e anunciados no Correio Mercantil de 20 de novembro de 1855 (ROCHA, 1941: 33-34).

A dezenove de agosto do mesmo ano, Sara Kalley começara uma Escola Dominical em ensinava para crianças, em inglês. Alguns domingos depois, Kalley iniciou uma classe composta por “pessoas de cor”, muito provavelmente, em português. Um ano após chegarem ao Brasil, maio de 1856, Sara passou a ensinar crianças também em português. O culto doméstico e a Escola Dominical constituíram o *modus operandi* da expansão protestante no Brasil (ROCHA, 1941: 33, 35-36).

O primeiro auxiliar chegou em 15 de dezembro. Foi Guilherme D. Pitt, inglês que vivia nos Estados Unidos. Logo conseguiu trabalho no Arsenal de Marinha

(ROCHA, 1941: 35). Em junho de 1856 chegaram os madeirenses Francisco da Gama, Francisco de Sousa Jardim e Manuel Fernandes e respectivas famílias, 15 pessoas no total. Instalaram-se no morro da Saúde (ROCHA, 1941: 359). Francisco Jardim conseguiu empregar-se no Arsenal. Francisco da Gama tornou-se colportor na corte. Manuel Fernandes e família acompanharam Kalley para Petrópolis, passando a trabalhar na venda de livros. O primeiro caso de interferência na distribuição e vendas dos livros foi protagonizado por Manuel Fernandes. Denunciado por um possível cliente, foi preso sob a alegação de não ter licença. Nos depoimentos lhe perguntavam se havia recebido os livros de Kalley. Alguns dias depois, paga a fiança, foi liberado e buscou a referida autorização. O acontecido foi entendido como uma tentativa de atingir líder dos protestantes (ROCHA, 1941: 41-43).

Robert Kalley lançou-se à publicação de artigos e obras na imprensa, venda e distribuição de bíblias, livros e folhetos, criando uma rede de distribuição dos mesmos, visitas casas, lojas e oficinas, além das atividades nos lares, com ênfase especial no socorro e atendimento aos enfermos. Seu trabalho teve início com os estrangeiros residentes em Petrópolis (ROCHA, 1941: 7-9, 46-47). O primeiro lance de maior exposição foi a publicação, em capítulos, do livro *O Peregrino*, também chamado *A Viagem do Cristão*, nas “Publicações à pedido” do *Correio Mercantil*, de outubro a dezembro de 1856, em intervalos de dois ou três dias (ROCHA, 1941: 7-9, 46-47).

Adoecendo uma tia de Sara, o casal resolveu visita-la. Embarcaram em janeiro de 1857, aportando em Southampton um mês depois, a tempo de poder vê-la, uma vez que faleceu em seguida. Aproveitando a oportunidade, providenciou a impressão e envio de grande quantidade de Bíblias, Novos Testamentos e outros livros e folhetos ao Brasil (ROCHA, 1941: 52-53). A nove de outubro desembarcaram no Rio de Janeiro, trazendo Marianna Pitt que se juntou ao seu irmão. Os Kalley hospedaram-se no Hotel Tijuca por quatro dias e subiram a serra. Por temerem que viesse a pegar cólera, levaram a jovem Marianna para um período de experiência como acompanhante de Sara, permanecendo ao seu lado por mais de trinta e seis anos (ROCHA, 1941: 58-59).

A organização da Igreja Evangélica, posteriormente denominada Igreja Fluminense, ocorreu em onze de julho de 1858, constituída de britânicos (o casal Kalley e três ingleses), portugueses (três casais de Madeirenses e José Pereira de Souza Louro, primeiro convertido e batizado em oito de novembro de 1857) e ainda um brasileiro, Pedro Nolasco de Andrade, batizado no dia da organização da Igreja.

Apesar de sua origem presbiteriana, Kalley não representava no Brasil qualquer denominação estrangeira, não tendo sido enviado por qualquer agência missionária. Financiava sua atuação missionária através de seu labor médico e a herança de família. Sentia-se atraído pelos ideais dos independentes ingleses e, em nosso país, nas igrejas que iniciou, procurou dar a elas tal caráter.

Kalley e seus primeiros auxiliares, muitos dos quais madeirenses, foram os primeiros a realizar, em caráter permanente, cultos protestantes em português, rompendo a limitação dos capelães que atendiam exclusivamente os grupos de imigrantes que acompanhavam. O que logo traria dificuldades.

Em 1859, com a divulgação de que duas senhoras da nobreza haviam se convertido - Dona Gabriela Augusta Carneiro Leão e sua filha Henriqueta, respectivamente, irmã e sobrinha do Marques do Paraná e do Barão de Santa Maria - surgiram diversas dificuldades e embaraços à Kalley, que passou a ser perseguido abertamente pelo clero católico, por fazer prosélitos entre os brasileiros e não apenas estrangeiros, como até agora vinha acontecendo (LÉONARD, 1981: 51).

Na mesma época foi notificado que deveria interromper sua atuação como médico, em razão de seus diplomas emitidos na Escócia não serem reconhecidos no país. A situação o obrigou a fazer exames de convalidação, recebendo em seguida a autorização para exercer a medicina no Brasil (ROCHA, 1941: 93-94).

Outra iniciativa contrária às suas atividades foi iniciada em julho do mesmo ano, e tornou-se um marco na interpretação da liberdade religiosa definida no Artigo 5º da Constituição da Imperial. O representante da Legação Britânica comunicou a Kalley que fora interpelado pelo Sr. José Maria da Silva Paranhos, Visconde do Rio Branco, então Ministro de Negócios Estrangeiros, alegando que a tolerância religiosa garantida pela Constituição Brasileira não era tão plena que admitisse a propaganda de doutrinas contrárias à religião do Estado, sugerindo sua retirada de Petrópolis ou a interrupção de suas atividades religiosas. Pediu ainda informações

sobre a veracidade de sua expulsão das Ilhas da Trindade e Madeira (ROCHA, 1941: 93-94).

Em meio às circunstância acima descritas, João Gomes da Rocha nos chama a atenção para uma nova frente de atuação de Kalley:

promover a interpretação das leis, concernentes à liberdade de culto e à liberdade de consciência; buscar o seu apoio, e conseguir, de tempos em tempos, a promulgação de decretos, de conformidade com o espírito liberal e tolerante da Carta Constitucional do Império do Brasil (ROCHA, 1941: 96).

Para defender-se da última investida, Kalley elaborou onze questões relativas à liberdade religiosa permitida no país, relacionando-as com suas atividades, e encaminhou a três dos mais conceituados juristas do Império: José Thomaz Nabuco de Araújo, Urbano Sabino Pessoa de Mello e Caetano Alberto Soares (ROCHA, 1941: 95). Os onze quesitos eram os seguintes:

1. Os cidadãos brasileiros adultos têm ou não liberdade total de seguir a religião que quiserem?
2. Se algum deles solicitar a alguma pessoa que não segue a religião do Estado, que lhe explique suas crenças, será um ou outro incurso em qualquer pena legal?
3. Será criminoso aquele que, nesse caso, aconselhar o cidadão a adotar uma religião que não seja a do Estado?
4. O caso será o mesmo, estando a pessoa em sua casa ou fora dela, em público ou em particular?
5. Se um cidadão brasileiro unir-se a qualquer entidade religiosa que não a do Estado, será por isso incurso em qualquer pena, a título de apóstata, blasfemo ou outro qualquer?
6. Os membros da entidade religiosa que o receberem (ou qualquer deles) serão por isso incursos em qualquer pena da lei?
7. É lícito aos estrangeiros seguir o seu culto doméstico em suas casas particulares?
8. Se algum dos seus amigos brasileiros quisesse estar presente a ele tornar-se-ia por isso o seu culto criminoso?
9. Se o culto estrangeiro fosse celebrado em uma casa sem forma alguma de templo, mas com a entrada franqueada àquele que quisesse, sem limitar-se aos amigos do morador, seria criminoso?
10. Um estrangeiro pode ser obrigado a sair do lugar onde mora ou ser deportado do país, por vontade do governo; sem culpa formada?

11. O que se deve entender pelas palavras “publicamente” e “reuniões públicas”, nos artigos 276 e 277 da Carta Constitucional? (REILY, 1993: 106; RIBEIRO, 1973: 120-121; ROCHA, 1941: 95-96)

Os pareceres, totalmente favoráveis a Kalley, foram enviados àquelas autoridades, juntamente com a descrição do culto que realizava. O Governo, por sua vez, concordando ou não com os pareceres dos três juristas, não levou adiante a querela, eximindo qualquer dos participantes, autóctones ou não, de culpa por partilhar desses cultos domésticos ou até mesmo de praticá-los em suas casas. Rocha nos informa que esta decisão foi comunicada por carta, em três de agosto, mas o doutor não a recebeu antes do dia treze, sendo prontamente respondida. No desfecho desta crise, quando Robert Kalley já havia estabelecido a Igreja Fluminense, começam a chegar os pioneiros das demais igrejas de missão (RIBEIRO, 1973: 121; ROCHA, 1941: 97-100).

No início de 1860 o pastor experimentou um longo período de enfermidade, dependendo mais intensamente da ajuda de Sara para manter a correspondência em dia. Pairava sobre o casal Kalley a dúvida sobre deixar Petrópolis e fixar-se no Rio de Janeiro, ou mesmo na Inglaterra. Sentiam a necessidade de estarem mais próximos dos demais membros da Igreja Evangélica (ROCHA, 1941: 110). Neste momento de busca de direção algo completamente inesperado bateu à sua porta. Aliás, alguém: Pedro II. Estando acamado não pode recebê-lo, enviou-lhe um pedido de desculpas e colocou-se a disposição para ser recebido pelo Imperador ou uma nova visita à sua casa. A 6 de março, em nova visita, puderam então conversar sobre a Palestina (ROCHA, 1941: 115-116). Vieira afirma que a comunidade inglesa entendeu “que a visita do Imperador tinha sido ‘o seu selo de aprovação’ ao que Kalley estava fazendo”. Em resultado, várias autoridades nacionais e estrangeiras aproximaram-se do casal (ROCHA, 1941: 122).

O caso do livro “O Ladrão na Cruz”, marca o ano de 1861, estendendo-se até o início de 1863. Editado em Londres, foi retido na alfândega sob a alegação de atacar a religião oficial. Após inúmeras tratativas envolvendo a Legação Britânica e o Governo, a entrega de um exemplar com notas explicativas manuscritas e a defesa de Kalley por Tavares Bastos pela imprensa e na tribuna, foi liberado. Enquanto não se resolvia o imbróglio, de vinte e sete de março a doze de abril, o

livro foi publicado no Correio Mercantil, em capítulos. Em 17 de novembro de 1861, foi publicado o Salmos e Hinos, hinário que também foi utilizado por outras denominações evangélicas até o século XX. Continha 50 cânticos, sendo 18 salmos e 32 hinos, num pequeno volume de 18 páginas. Em 1868 veio a lume a primeira edição com música, a quatro vozes (PORTO FILHO, 1997, 37). Em oito de abril de 1862, Kalley sofreu uma queda de cavalo, ferindo gravemente um joelho. Após longo período de repouso sem melhora significativa, o casal decidiu retornar à Inglaterra em busca de tratamento. Embarcaram em oito de agosto de 1862 (ROCHA, 1941: 187). Retornaram em três de setembro de 1863 (ROCHA, 1941: 214). Em dezoito de julho de 1864 deixaram Petrópolis e fixaram-se em definitivo no Rio de Janeiro (ROCHA, 1941: 242).

Richard Holden (1828-1886) assumiu, em 1865, as funções de pastor auxiliar da Igreja Evangélica Fluminense, respondendo efetivamente pela igreja no período de dezembro de 1868 a julho de 1871, por conta de nova viagem do casal Kalley, inicialmente para o tratamento da saúde do missionário e, posteriormente, por conta da viagem à Palestina, passando por outros países. Partiu para a Inglaterra logo após o retorno de Kalley, renunciando ao seu cargo em 2 de janeiro de 1872. Atribui-se sua saída às divergências teológicas com o pastor titular.

Fora da capital do Império são encetadas atividades evangelísticas em diversas cidades da então província, alcançando também o sul de Minas Gerais. Em 19 de outubro de 1873 Kalley instalou a Igreja Evangélica Pernambucana, na ocasião com 12 membros.

Quanto a preparação de um sucessor, optou-se pela prata da casa, sendo enviado João Manoel Gonçalves do Santos ao Colégio de Pastores, fundado e dirigido por Charles Haddon Spurgeon. Pouco mais de quatro meses após seu retorno, foi ordenado e empossado pastor auxiliar da Igreja Evangélica Fluminense, em 31 de dezembro de 1875.

Já se preparando para deixar o país em definitivo, Kalley ultimava pontos relacionados à organização e estruturação da igreja, dando especial atenção às doutrinas que entendia fundamentais ao seu prosseguimento em sua ausência. Oito dias antes da partida do casal, a Igreja Evangélica Fluminense aprovou os 28

Artigos da Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo, que lhes orientariam dali para frente.

Em 10 de julho de 1876, o casal Robert Reid Kalley e Sara Poulton Kalley retornou definitivamente à Escócia.

4.2.2 A Igreja Fluminense frente aos dilemas legais.

À frente da Igreja Evangélica, Kalley deparou-se com situações que exigiram que decisões fossem tomadas para marcar posição em relação ao tema e atender as necessidades de organização e estruturação eclesiástica. A seguir, pontuamos três delas.

O casamento de acatólicos.

Uma vez permitidas ou toleradas outras expressões religiosas além da oficial, seria de esperar que os casamentos e demais atos por elas celebrados fossem reconhecidos como legítimos, condição imprescindível para dar existência legal a essas famílias e garantir os direitos civis dos cônjuges e filhos delas decorrentes, membros que eram da comunidade nacional e que por ordenação constitucional não podiam sofrer alienação de seus direitos por conta da religião que professavam.

Entretanto, a legislação nacional seguia os preceitos do direito canônico, entendendo o casamento como um sacramento, com requisitos que somente os católicos conseguiam atender, considerando o ato religioso a única forma de dar validade civil ao matrimônio. Casamentos realizados entre protestantes eram considerados nulos. Houve casos em pessoas foram autorizadas a contrair novas núpcias com a benção da Igreja Católica.

Havia clara contradição entre a tolerância religiosa determinada pelo Artigo 5º da Constituição, que garantia a existência de comunidades protestantes, algumas com pastores pagos pelo Governo, e o Decreto Legislativo de três de novembro de 1827, que definiu o casamento no Brasil como instituição religiosa regulada pelo

Concílio de Trento e pelas Constituições do Arcebispado da Bahia. Por força deste diploma legal, os não católicos deveriam escolher entre casarem-se perante um sacerdote católico ou manter à margem da proteção jurídica sua união e prole (RIBEIRO, 1973: 111-112; SCAMPINI, 1978: 32-34).

Nas colônias de maioria protestante, a nova legislação era desconhecida ou ignorada. Por todo o país casamentos protestantes foram celebrados tendo como oficiantes pastores, autoridades locais e ainda leigos, não sendo raros os casos em que pessoas uniram-se sem cerimônias ou contratos. Ribeiro, com base em um documento denominado Fragmentos Históricos, compilado em 1954, afirma que “há provas de que datam de 1830 os primeiros matrimônios no civil brasileiro contraídos perante o diretor da colônia” (1973: 83).

Diante da dificuldade que esta situação gerava para que novos convertidos fossem recebidos como membros em suas igrejas, soluções alternativas começaram a ser desenvolvidas (ROCHA, 1941: 122, 124-125, 129-130). Kalley, em 1860, após pesquisar como se faziam os casamentos entre os alemães protestantes no Rio de Janeiro, emitiu a seguinte declaração:

Sobre os Casamentos entre os membros. Não havendo lei brasileira pela qual os cristãos possam casar-se sem seguir os ritos da Igreja Romana, que (conforme ao juízo desta Igreja Evangélica) estão opostos ao Evangelho, deliberou-se e determinou-se que seriam considerados como honradamente casados aqueles que, não havendo embaraço algum que deve proibir o casamento, se unirem por um contrato escrito, e assinado diante de testemunhas competentes, em que o homem e a mulher se ligarem a cumprir fielmente e mutuamente os deveres que, conforme os preceitos do Senhor cabem ao marido e mulher, e se obrigarem a casar conforme as leis do país, logo que nestas se acharem regras pelas quais possam casar-se sem ofender a consciência (ROCHA, 1941: 130).

Não se esperava que tais contratos assegurassem efeitos civis ou fossem tidos por casamentos legítimos à vista dos tribunais do país, mas como casamentos verdadeiros perante Deus, e fossem reconhecidos como tais pela Igreja (ROCHA, 1941: 130). O contrato tinha a seguinte estrutura:

Nós abaixo assinados, sabendo que o casamento é uma instituição divina e não podendo casar-nos conforme o rito romano, único que a lei do Brasil reconhece – pois nós cremos que o romanismo opõe-se às leis de Deus, temos prometido e por este documento declaramos e confirmamos a promessa de cumprir entre nós deveres de marido e mulher, conforme a palavra de Deus nas Escrituras Sagradas.

Eu (nome do homem)... (profissão)... (idade) de idade, natural de ..., filho (legítimo / ilegítimo) de ..., recebo por minha única legítima mulher a (nome da mulher)..., (profissão)..., (idade) de idade, natural de..., filha (legítima / ilegítima) de..., e me obrigo e prometo pela ajuda de Deus a amá-la, sustentá-la, e tê-la sempre comigo, cumprindo os deveres de uma marido fiel enquanto Deus me der vida.

Eu... (nome da mulher)..., (profissão)..., (idade) de idade, natural de..., filha (legítima / ilegítima) de..., aceito a (nome do homem)... por meu único e verdadeiro marido, obrigando-me pela ajuda de Deus a amá-lo, honra-lo, e servi-lo, cumprindo os deveres de uma mulher fiel enquanto Deus me der vida.

E nós ambos nos obrigamos a ter e reconhecer sempre por nosso filhos legítimos os que Deus nos der em resultado deste contrato, o qual abaixo assinamos com testemunhas, e nos obrigamos a casar-nos conforme as leis do país logo que estas reconheçam uma fórmula de casamento que não se oponha às leis divinas nas Escrituras Sagradas.

Local e data, seguida da assinatura dos contraentes e das testemunhas. (ROCHA, 1941: 131-132).

Em abril de 1855, foi esboçado o primeiro projeto de lei sobre a secularização do casamento, que tratava somente dos casamentos mistos envolvendo católicos e protestantes e destes entre si. Não foi adiante. Afinal, em onze de setembro de 1861, votou-se a lei 1.144, que estendeu às religiões toleradas o direito de celebrar casamento com efeitos legais, sendo regulamentada em dezessete de abril de 1863 pelo Decreto 3.069. Lei e Decreto estabeleceram meios e prazos para a legitimação de todos os casamentos até então realizados por pastores, e também para o registro civil dos filhos dessas uniões. Mesmo possibilitando uma melhor integração dos protestantes à sociedade nacional, não havia provisão para os casamentos onde não havia pastores e o casamento misto manteve-se sob o domínio católico romano. Pelo mesmo Decreto determinou-se que as igrejas deveriam promover a oficialização da escolha de seus pastores, a fim de que os mesmos recebessem um

certificado autorizando-o a realizar casamentos de pessoas que não professassem a religião do Estado (RIBEIRO, 1973: 114-115).

Como solução para os casamentos mistos, católicos com não católicos, os pastores passaram a exigir de católicos que desejavam casar-se com protestantes, a abjuração do catolicismo, por escrito, mesmo quando não iria unir-se á igreja evangélica (RIBEIRO, 1973: 115; ROCHA, 1946: 7-8). A solução definitiva, com a separação entre o ato civil e o religioso, só foi admitido na República, através do Decreto 181 do Governo provisório, datado de vinte e quatro de janeiro de 1890.

Desrespeito aos locais de culto.

O outro problema enfrentado, a partir da década de 1860, foram os ataques aos locais de reunião, não sendo raros os episódios em que pedras e outros objetos foram atirados contra o grupo. Outra prática era espalhar sebo e fezes nas escadas e acessos, incidentes que os acompanhariam, com maior ou menor intensidade, até o retorno definitivo do Casal Kalley à sua terra.

Na noite de 15 de junho 1860, o local de reunião da Rua do Propósito nº 52, no Saúde, Rio de Janeiro, foi alvo de uma pedra que quebrou vidros e quase atingiu o rosto de Kalley (ROCHA, 1941:127). A 19 de outubro do mesmo ano a reunião na casa de Jose Bastos Pereira Rodrigues foi interrompida por pedradas e arruaças, mesmo com a presença do inspetor de quarteirão e alguns soldados. Um dos presentes teve sua Bíblia rasgada e queimada na rua (ROCHA, 1941: 136). Ainda em 1860, em razão de uma denúncia, todos os presentes ao culto na praia de Santa Luzia, na tarde de 28 de outubro foram detidos, e nove homens levados ao subdelegado e, no dia seguinte, ao Chefe de Polícia, que depois de interrogá-los reconheceu que não haviam cometido qualquer crime, sendo liberados em seguida. Não satisfeito, o subdelegado reteve quatro deles insistindo que assinassem um termo comprometendo-se a não se reunirem mais em Santa Luzia. Como recusaram, passaram mais uma noite na delegacia, novamente apresentados ao Chefe de Polícia, que rejeitou a necessidade do documento, liberando-os em definitivo (ROCHA, 1941: 138-144).

Fora dos locais de reunião ou das casas dos convertidos, o caso mais emblemático de perseguição ocorreu no ambiente de trabalho. Alguns dos seguidores de Kalley trabalhavam no Arsenal de Marinha. Surgiram protestos e tumultos por estarem lendo a Bíblia nos intervalos. Para evitar maiores problemas, todos os portadores da “infecção bíblica” foram demitidos em cinco de agosto de 1861 (ROCHA, 1941: 155). Em outubro em novembro de 1864 houve perseguições em Niterói, alcançando grande publicidade, havendo debates calorosos na Assembleia Provincial do Rio de Janeiro sobre as causas de tais distúrbios. (ROCHA, 1941: 244).

Em todas as situações em que isso ocorreu recorreu-se à polícia e às autoridades locais, nem sempre com o adequado tratamento da questão. Em algumas situações, Kalley solicitou ajuda ao cônsul inglês, e fez menção de denunciar à opinião pública internacional a real situação da liberdade religiosa no Brasil, afastando possíveis interessados em emigrar. A imprensa periódica foi muito utilizada para dar publicidade a esses acontecimentos e conseguir apoio político.

A posse de escravos.

Robert Reid Kalley era sensível às questões sociais brasileiras, levando-o a posicionar-se e agir no sentido de minorar as desigualdades e a falta de oportunidades das classes menos favorecidas. Tal postura não se explica simplesmente por sua origem geográfica, sendo fruto da visão reinante nas igrejas não conformistas inglesas de lutar por justiça e liberdade, que se expressam na busca da construção de uma sociedade mais justa. Não são poucos os exemplos de protestantes ingleses que têm seus nomes associados à filantropia, com ênfase na promoção da educação.

Tanto na Ilha da Madeira quanto no Brasil, envolveu-se com causas e necessidades sociais, intervindo, apoiando ou mesmo desenvolvendo estruturas e espaços para saná-las. Dessa forma, promoveu e financiou a alfabetização, gratuita, para crianças e adultos. Na Ilha da Madeira criou um pequeno hospital que além do atendimento ambulatorial, oferecia os medicamentos necessários e internações

quando necessárias. No Brasil, logo que chegou, ofereceu seus serviços à população carente que sofria sob a epidemia de cólera, atuando em outras situações em favor dos desassistidos. Tinha em mente seu papel de portador da mensagem da salvação, e disso nunca descuidou. Todavia, não via conflitos entre sua ação espiritual e as iniciativas de cunho social.

Ponto sensível e fonte de intensos debates, a escravidão era uma das principais marcas da complexidade e das contradições e ambiguidades das relações sociais no oitocentos. Tem grande poder simbólico o fato de, em sua ação pastoral, o primeiro grupo de pessoas a merecer seu cuidado e atenção era composto por homens de cor, ainda que não haja registros de que tenha se posicionado a respeito da escravidão. Até que foi levado a isso.

Sendo congregacionalista a forma de governo da Igreja Fluminense, periodicamente seus membros reuniam-se para tratar das questões internas. Em setembro de 1865, numa sessão de membros, surgiu a questão da possibilidade de um crente possuir escravos. Não se tratava de algo hipotético: Bernardino de Oliveira Rameiro e João Severo de Carvalho, membros da igreja, possuíam escravos. Foi a primeira vez que o tema veio à baila. É comum, em tais assembleias, que assuntos polêmicos fiquem “sobre a mesa”. E assim ocorreu. Só voltou à pauta dois meses depois.

Retomado o assunto, Kalley apresenta sua compreensão sobre a questão, sua “Pastoral da Liberdade”, expressão cunhada por Douglas Nassif Cardoso¹⁵, recorrendo a fundamentos bíblicos e jurídicos, demonstrando que a escravidão e a fé cristã são auto excludentes.

Além de ter direito à posse plena dos órgãos que representam dadivas do Supremo Criador, o homem tem também o direito de tomar posse dos frutos, obtidos pelo exercício desses órgãos, de modo honesto e justo [...]. Cada um tem de dar contas ao Altíssimo Juiz do que pratica, quando obriga um seu semelhante a trabalhar, contra a vontade e sem salário e sob ameaças de castigo e sofrimentos diversos, para produzir em seu favor (do senhor, que o maltrata injustamente) bons serviços e excelentes lucros! Isto é um roubo violento dos dons que o Criador concedeu ao pobre

15 CARDOSO, Douglas Nassif, Protestantismo & Abolição no Segundo Império: a Pastoral da Liberdade in Caminhando v. 14, nº 1, 1º semestre de 2009.

estrangeiro, que não é uma criatura diferente do senhor que o comprou! [...]

[...] o escravo não é filho do seu proprietário; não trabalha porque o ama nem porque quer ser generoso, [...] sem obter recompensa de espécie alguma do seu trabalho: o escravo só trabalha porque teme as ameaças de pancadas e castigos desumanos da parte de um roubador da liberdade alheia!

O senhor que procede desse modo é inimigo de Cristo: não pode ser membro da Igreja de Jesus, daquele Jesus que nos resgatou da maldição, [...] e nos deu a liberdade, fazendo-nos filhos de Deus [...] (ROCHA, 1943: 80-82).

O posicionamento do pastor foi assumido como posição oficial da igreja. Em consequência, foi estabelecido o prazo de um mês para que os membros que possuíam escravos os alforriassem. Não sujeitando-se à deliberação da assembleia, Bernardino de Oliveira Rameiro foi excluído do rol de membros da Igreja Evangélica Fluminense, na sessão extraordinária de primeiro de dezembro de 1865¹⁶. O outro membro, João Severo de Carvalho, libertou seus dois escravos, lendo em público as cartas de alforria, preservando sua condição de membro. Não foi uma decisão monocrática de Kalley como pastor da igreja. Coletivamente, em assembleia, a igreja deliberou (ROCHA, 1943: 85).

Com tal postura, Kalley e a Igreja Fluminense estenderam seu pioneirismo a um tema de imensa relevância social, estando em sintonia com a parcela abolicionista da sociedade, então pouco organizada em torno da questão, tendo os argumentos teológicos e de fé sobrepulado as determinações legais em vigor. Duas situações deixam claro como a questão vinha sendo amadurecida no cotidiano da igreja. Em 1862, três anos antes do acontecimento em análise, na primeira escolha de oficiais eclesiásticos, um dos escolhidos pela igreja ao cargo de presbítero era negro (ROCHA, 1941: 185). Entre o povo, era conhecida como igreja dos portugueses e dos negros (CARDOSO, 2009:114).

Não houve contemporização ou melindre em relação à opinião dos demais pastores e lideranças. Cardoso destaca que as igrejas de origem norte-americana seguiam o princípio da “Igreja Espiritual” que recorria ao “Daí a César o que é de César, daí a Deus o que é de Deus”, na tentativa de isentar-se da responsabilidade

¹⁶ Igreja Evangélica Fluminense, Ata da seção realizada em 01/12/1865. ROCHA, João Gomes da. Lembranças do Passado. Volume II. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1943, p. 85.

pela escravidão, que seria escopo da administração temporal, do Estado, cabendo à Igreja gerir o aspecto espiritual da vida social (2009:112). Sob a orientação de seu pastor, a Igreja Fluminense caminhou em direção oposta, evidenciando seu papel de agente de transformação, promovendo a modernização das relações sociais a partir da valorização dos segmentos que a compõem.

Por fim, em consonância com os caros princípios da Reforma Protestante, pode-se perceber neste episódio, a Bíblia como regra de fé e prática, e a doutrina do sacerdócio universal dos crentes em Cristo, possibilitando a “todos os membros de sua igreja o ofício sacerdotal e pastoral” (CARDOSO, 2009:112).

4.3 Registros da Atuação de Kalley nos Periódicos Nacionais.

Uma dos objetivos desta pesquisa é identificar, mensurar e analisar a presença de Kalley na imprensa periódica nacional, a fim de apreender pontos fundamentais de seu pensamento, a partir do que publicou, de sua autoria ou não, e sua participação nos debates sobre temas variados e o que foi dito sobre ele.

O levantamento dos dados foi realizado nos periódicos disponibilizados na Hemeroteca Digital Brasileira da Biblioteca Nacional (HDB-BN), utilizando os recursos de busca por período, periódico e local, combinados ou separadamente. Vale destacar que não há como afirmar que todas as citações à Robert Reid Kalley no período foram identificadas. Ainda que sejam excelentes ferramentas de pesquisa, as buscas digitais são “rígidas” dificultando a identificação de pequenas alterações produzidas na composição do texto ou na qualidade do exemplar digitalizado. Também foram utilizadas informações disponíveis em “Lembranças do Passado” na tentativa de localizar textos sob pseudônimos menos conhecidos.

Para a registro das ocorrências foi criado um banco de dados (Excel 2010) com as informações necessárias à identificação do periódico: nome, ano sequencial, data da publicação, resumo, edição e página. De posse dos dados, foi possível ordená-los de formas variadas a fim de destacar determinados aspectos do conjunto.

De 1845, ano primeira referência encontrada, até o início do século XX, foram identificadas, coletadas e analisadas cerca de trezentas e cinquenta ocorrências.¹⁷ As páginas de tais citações foram salvas em formato JPG (imagem), com exceção das encontradas no Jornal do Comércio e no Diário Pernambucano, que por questões de direitos autorais, só foi possível “imprimir” recortes das páginas em PDF. Para busca, reconhecimento e tratamento dos arquivos com a reprodução dos textos dos periódicos, utilizamos o Adobe Acrobat Reader DC¹⁸ e o AbbyyFineReader 14 Editor OCR¹⁹.

No intuito de tornar visível o volume de dados coletados, e as possibilidades de organização e manipulação dos mesmos, elaboramos dois gráficos e uma tabela, em que aspectos distintos do conjunto de dados são destacados, possibilitando uma visão consolidada e algumas análises e considerações. As ilustrações aparecem na seguinte ordem: Tabela 01 – Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, no período de 1845 a 1886, ordenadas por periódico e ano; Gráfico 01 – Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, por periódico; e Gráfico 02 – Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, por ano.

17 Nas buscas descobrimos que o sobrenome “Kalley” foi grafado de pelo menos duas outras formas: “Kelley” e “Kelly”, havendo casos de, no mesmo documento, encontrarmos duas formas distintas. A análise do conteúdo foi fundamental para selecionar as referências que de fato interessam à pesquisa.

18 Adobe Acrobat Reader é marca registrada da Adobe Systems.

19 AbbyyFineReader 14 Editor OCR é marca registrada da Adobe ABBYY.

Tabela 01 – Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, no período de 1845 a 1886, ordenadas por periódico e ano.

Periódico / Ano	1845	46	47	48	49	1850	51	52	53	54	55	56	57	58	59	1860	61	62	63	64	65	66	67	68	69	1870	71	72	73	74	75	76	77	78	79	1880	81	82	83	84	85	1886	TOTAIS		
A Cruz																	14	26		25																								65	
A Imprensa																	1																											1	
A Imprensa Evangélica																													1	1					1					1	1			5	
A Reforma																													1															1	
Almanak Administrativo																		1			1	1			1						2	1					2	1		1				11	
Anais da Ass Prov RJ																				3																								3	
Correio da Tarde						1																																						1	
Correio Mercantil											2	27	1		4	4	13	6	2	16	1	1	1	1																					79
Diário de Pernambuco	2	1				1																																						4	
Diário de S. Paulo																								1																				1	
Diário do Maranhão																														1														1	
Diário do Rio de Janeiro	4	3											1						3	2	1										1	1												16	
Diário Novo		1																												3														4	
Fluminense																				12	1																						13		
Indicador Alfabético																					1											1						2						4	
Jornal do Commercio		2				1					1		1			1		1	2	1	1	9	16	6					2	4															48
Jornal do Recife																					1										1		1											3	
O Apóstolo																						3	3	8		1			1	3	1	1			7						2			30	
O Ceararense																								1																				1	
O Globo																																1	1											2	
O Liberal Pernambucano											1																																	1	
O Novo Iris							1																																					1	
O Púlpito Evangélico																															1													1	
Opinião Liberal																									1																			1	
Publicador Maranhense	1																																											1	
Rel Educação Imperial																															2													2	
Treze de Maio	1																																											1	
TOTAIS	8	7	0	0	0	3	1	0	0	0	4	27	3	0	4	5	28	34	7	59	7	14	21	18	0	1	0	0	8	14	6	4	0	1	7	0	4	1	0	1	1	3		301	



Sem ocorrências

Legenda:



Permanência do casal Kalley no Brasil



Período anterior/posterior à presença do casal Kalley

Gráfico 01 – Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, por periódico.

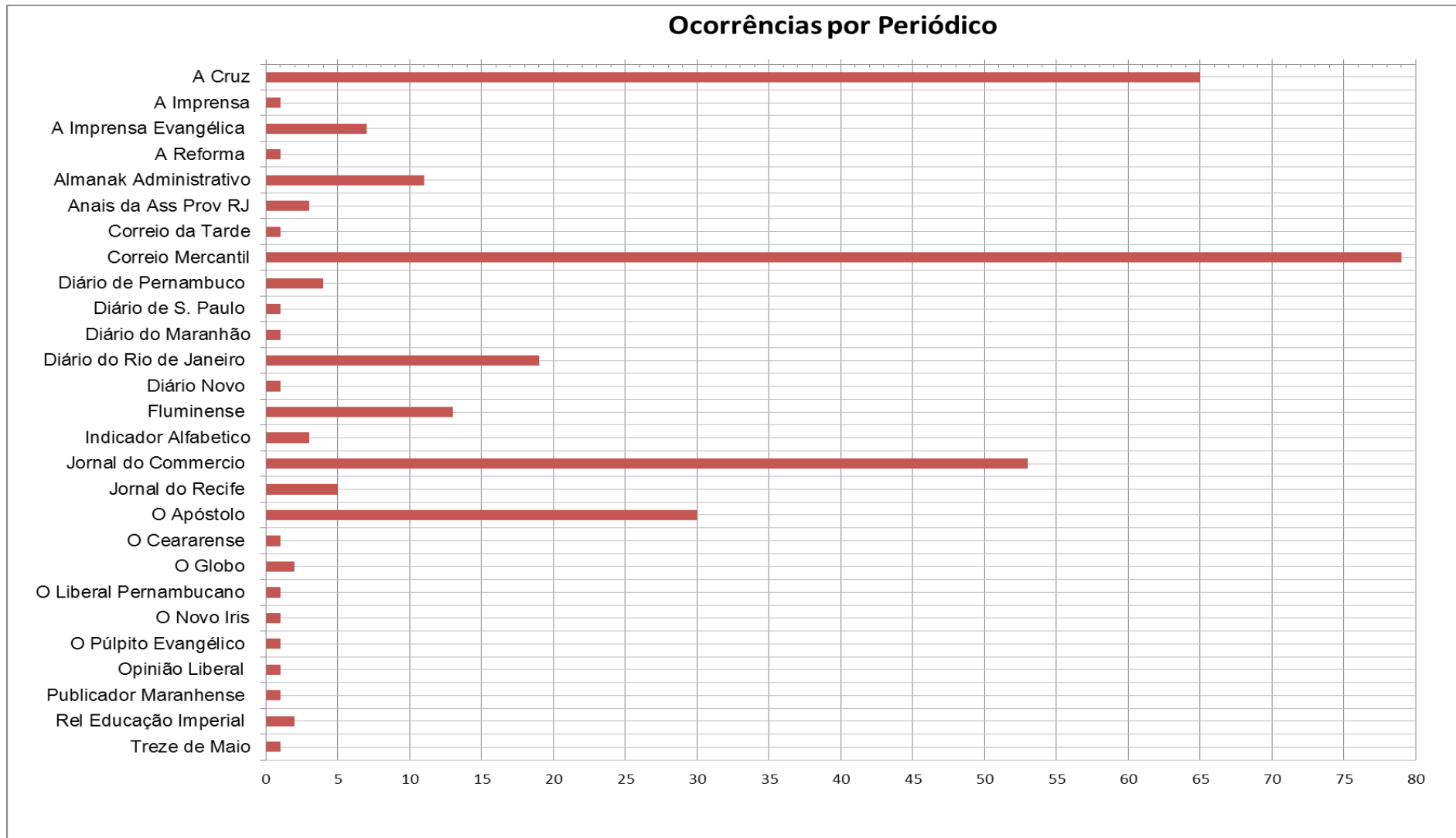
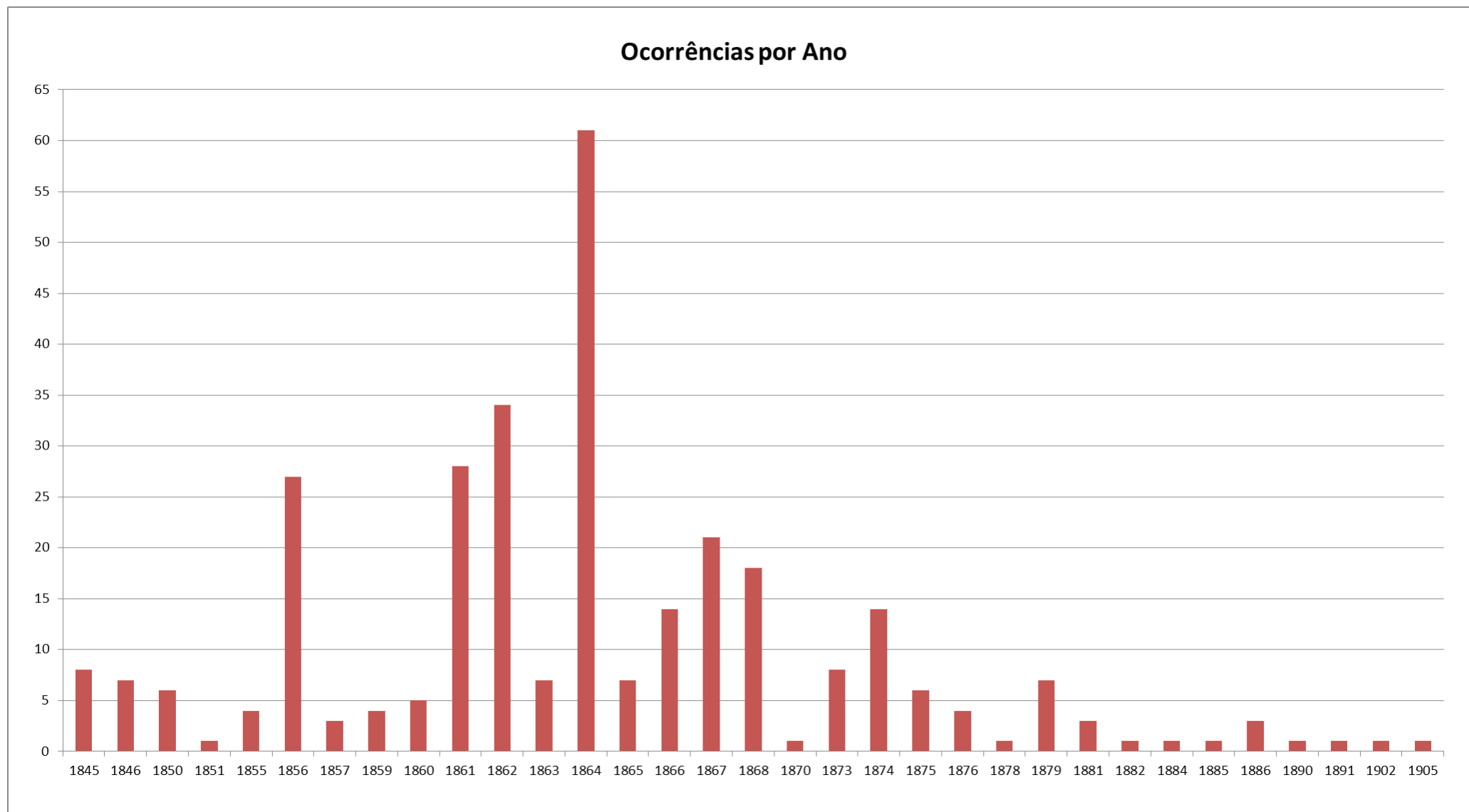


Gráfico 02 – Ocorrências envolvendo Robert Reid Kalley, por ano.



4.3.1 Citações antes da chegada ao Brasil

A primeira referência à Robert Reid Kalley identificada, foi no Diário de Pernambuco²⁰ de janeiro de 1845, que reproduzia artigo do A Restauração²¹, relatando os acontecimentos na Ilha da Madeira em 16/09/1844, em que houve resistência ao trabalho dos policiais que “àquele lugar foram apreender um criminoso desses apóstatas, heréticos e blasfemadores públicos contra a religião do Estado, sendo os amotinados todos sectários de Kalley”. Também cita Nicolau Tolentino Vieira, que “apostatou publica e escandalosamente da religião Católica Romana”, informando que o mesmo fora indiciado e processado, além de “excomungado por uma pastoral”. Conclui que tais dificuldades seriam desnecessárias se tomassem medidas de “retirar o instrumento do crime a que se arrojam”, indicando que a solução seria expulsar o escocês da Madeira.

Em abril, duas citações. Uma no Diário do Rio de Janeiro²², reproduzindo informações da Presse²³, sobre a prisão e soltura de Kalley e um pedido não atendido de reparação pelos “sofrimentos que padeceu”. O texto fala de uma extradição frustrada por sua saída antecipada. A outra apareceu no Publicador Maranhense²⁴, dando conta do desembarque de Kalley em Lisboa vindo da Madeira, segundo o qual “promete dar alguns concertos de Zizania Evangélica, instrumento que ele toca muito asseadamente”. A fonte é o Periódico dos Pobres do Porto²⁵.

As demais citações²⁶ repetem as informações citadas acima, exceto o Treze de Maio²⁷, que acrescenta os desdobramentos do caso na Inglaterra, tendo o Edimburgo Advertiser²⁸ como fonte, segundo o qual, o Lord Aberdeen entendera que Portugal havia agido sob a lei ao prendê-lo, e que Kalley havia se equivocado na

20 Diário de Pernambuco (Recife, 1825-1984), Ano XXI, n. 18, p. 1, 25/01/1845.

21 A Restauração (Lisboa, 1842-1846), Typografia Lusitana.

22 Diário do Rio de Janeiro (RJ, 1821-1878), Ano XXIV, n. 6886, p. 1, 11/04/1845.

23 Agence France-Presse (AFP) é uma agência de notícias francesa, fundada em 1835, como Agência Havas, com base em Paris, França.

24 Publicador Maranhense (São Luís-MA, 1842-1885), Ano III, n. 278, p. 3, 26/04/1845.

25 O “Periódico dos Pobres”, como era mais conhecido, foi um dos periódicos de maior circulação no Porto e região. O nº 1 saiu a 29/09/1826 e permaneceu até 22/08/1828, data em que foi suspenso pelo governo miguelista. Recomeçou em 1833 e foi publicado até 1858.

26 Diário do Rio de Janeiro, Ano XXIV, n. 6930, p.2, 06/06/1845; Op. Cit., n. 6932, p.1, 09/07/1845; Op. Cit., n. 7011, p.1, 15/09/1845; Diário de Pernambuco, Ano XX, n. 185, p.1, 22/08/1845.

27 Treze de Maio (Belém, 1845-1861), s/ano, n. 522, p. 2, 09/07/1845.

28 The Edinburgh Advertiser (Edimburgo, 1764-1859).

interpretação do Tratado de 1842, que não apoia ações religiosas que ataquem a religião oficial dos contratantes.

No último trimestre de 1846, ano que culminou com a saída definitiva do casal Kalley da Ilha da Madeira, somos informados do decreto do Governo português determinando a apuração *in loco* dos acontecimentos, nomeando, para isso, o conselheiro Antônio José de Ávila (1807-1881), que deveria prestar o devido relatório. Também há relatos sobre a chegada e retorno do representante governamental acima.²⁹

Novas citações antes da chegada do casal Kalley ao Brasil, voltam a aparecer em 1850 e 1851, todas tratando do pedido de indenização pelos danos materiais sofridos na invasão e depredação da residência da família. Nos comentários, todos depreciativos, são encontradas ironias como “ser súdito inglês em país estrangeiro pode ser sumamente lucrativo” e que descobriram uma forma de conseguir “mobília nova” após fazerem “em cacos a velha”.³⁰

4.3.2 Citações durante a permanência no Brasil

O Jornal do Comércio³¹, em sua edição de 10/05/1855, comunica a chegada do vapor Great Western, de Southampton e escalas, listando entre os passageiros, “R.R. Kalley e esposa”. As duas referências seguintes, no Correio Mercantil³², com o casal já instalado em Petrópolis, tratam do oferecimento dos serviços médicos de Kalley ao Corpo Sanitário da cidade, para ajudar no combate ao cólera, citado como “sacerdote protestante”, em viagem, notícia reproduzida no Liberal Pernambucano³³.

29 O Diário Novo (Recife, 1842-1852), Ano V, n. 226, p. 1, 20/10/1846; Jornal do Comércio (RJ, 1829-2013), Ano XXI, n. 295, p. 2, 24/10/1846; Op. Cit., n. 298, p. 1, 27/10/1846; Diário do Rio de Janeiro, Ano XXV, n. 7353, p.2, 10/11/1846; Op. Cit., n. 7366, p.1, 25/11/1846; Op. Cit., n. 7376, p.1, 07/12/1846; Diário de Pernambuco, Ano XXII, n. 290, p.1, 28 e 29/12/1846.

30 Jornal do Comércio, Ano XXV, n. 329, p.1, 01/12/1850; n. 344, p. 1, 16/12/1850; n. 350, p. 1, 22/12/1850; Diário de Pernambuco, Ano XXIV, n. 275, p.2, 04/12/1850; O Correio da Tarde: Jornal Político, Litterario e Commercial (RJ, 1848-1852), s/ano, n. 858, p. 3, 16/12/1850; O Novo Iris: Jornal Político, Litterario, Industrial e Mercantil (SE, 1850-1852), Ano I, n. 97, p. 3, 18/02/1851.

31 Jornal do Comércio, Ano XXX, n. 128, p. 6, 10/05/1855;

32 Correio Mercantil e Instructivo, Político, Universal (RJ, 1848-1868), Ano XII, n. 320 p.1, 20/11/1855; n. 321, p. 1, 21/11/1855.

33 O Liberal Pernambucano (Recife, 1852-1858), Ano IV, n. 942, p. 1, 29/11/1855.

Na edição seguinte daquele jornal a notícia foi corrigida: não é um “sacerdote protestante; deveríamos ter dito médico protestante”.

Publica “A condição do Homem” em que trata sobre a necessidade de perdão dos pecados e salvação, em abril de 1860³⁴. O Peregrino, de John Bunyan³⁵, traduzido e publicado por Kalley com o título de A Viagem do Christão Para a Bem Aventurança Eterna, é a atividade ligada à imprensa que mais se destacou no ano. Em intervalos de dois ou três dias, de cinco de outubro a dez de dezembro, um ou mais capítulos apareceram nas páginas do Correio Mercantil³⁶. Não localizamos qualquer comentário ou crítica ao texto no período de publicação. Já no final do ano, envolveu-se em um debate com o autor de oito versos sobre a “mortalidade da alma” publicado em trinta de novembro, finalizando as réplicas em 17/01/1857, por conta de uma viagem (ROCHA, 1941: 50-51).³⁷

O casal e Marianna Pitt embarcaram em 14/01/1857 rumo à terra natal, para visitar uma tia de Sara que adoecera. Aqui chegaram em nove de outubro³⁸. A fim de despertar o interesse pelas “Sagradas Escrituras”, em vinte e sete de novembro e primeiro de dezembro, Kalley, sob o pseudônimo de “Um crente por convicção razoável”, publicou artigos sob o título “Aos Que Não Querem Enganar-se”, com o intuito de divulgar o livro “A Divina Autoridade”. De dois a dez de dezembro, disponibilizou extratos da citada obra, o último deles, com o sugestivo nome de “O testemunho de Rousseau a respeito de Jesus”³⁹ (ROCHA, 1941: 52, 60). Surge em

34 Correio Mercantil, Ano XIII, n. 96, p. 3, 07/04/1856

35 John Bunyan (1628-1688) nasceu na Inglaterra. Depois de passar por vários conflitos pessoais e familiares durante a juventude, desvinculou-se da Igreja Anglicana e tornou-se pastor de um grupo independente. Casou-se duas vezes e teve seis filhos. Por sua rebelião contra a igreja oficial, foi preso duas vezes. Durante o segundo período de cárcere, deu início ao texto de “O Peregrino”, cuja primeira parte foi lançada em 1678 e a segunda em 1684. Seu objetivo era apresentar uma história que fortalecesse a si mesmo, a família e a congregação.

36 Correio Mercantil, Ano XIII, n. 274, p.1, 05/10/1856; n. 276, p. 2, 07/10/1856; n. 279, p. 2, 10/10/1856; n. 281, p. 2, 12/12/1856; n. 283, p. 1, 14/10/1856; n. 285, p. 2, 16/10/1856; n. 288, p. 2, 19/10/1856; n. 291, p. 2, 22/10/1856; n. 293, p.1, 24/10/1856; n. 295, p.1, 26/10/1856; n. 297, p. 2, 28/10/1856; n. 299, p.1, 30/10/1856; n. 301, p.2, 01/11/1856; n. 302, p. 2, 03/11/1856; n. 305, p.1, 06/11/1856; n. 308, p. 2, 09/11/1856; n. 310, p. 2, 11/11/1856; n. 313, p.1, 14/11/1856; n. 319, p.1, 20/11/1856; n. 322, p. 2, 23/11/1856; n. 326, p. 2, 27/11/1856; n. 329, pp.1-2, 30/11/1856; n. 332, p. 2, 03/12/1856; n. 337, pp.1-2, 08/12/1856; n. 338, p.2, 10/12/1856.

37 Correio Mercantil, Ano XIII, n. 329, p. 2, 30/11/1856; n. 337, p. 1, 08/12/1856; n. 349, p. 2, 21/12/1856; Ano XIV, n. 04, p. 2, 04/01/1857; n. 08, p. 2, 08/01/1857; n. 17, p. 2, 17/01/1857.

38 Correio Mercantil, Ano XIV, n. 277, p. 3, 10/10/1857; Diário do Rio de Janeiro, Ano XXXVII, n. 276, p.3, 10/10/1857; Jornal do Comércio, Ano XXXII, n. 279, p. 3, 10/10/1857.

39 Correio Mercantil, Ano XIV, n. 324, p. 1, 27/11/1857; n. 328, p. 2, 01/12/1857; n. 329, p. 1, 02/12/1857; n. 330, p.1, 03/12/1857; n. 331, p. 2, 04/12/1857; n. 332, p. 2, 05/12/1857; n. 333, p. 2, 06/12/1857; n. 334, p. 2, 07/12/1857; n. 335, p. 2, 08/12/1857; n. 336, p. 2, 09/12/1857; n. 337, p.2, 10/12/1857.

dezesseis de dezembro um texto assinado pelo “Catholico Romano” pedindo a atenção do Sr. Bispo da Província do Rio de Janeiro às Bíblias impressas em Londres vendidas a baixo custo na cidade e a propaganda protestante em uma nação católica.⁴⁰

O artigo “as Bíblias Protestantes” abre as atividades em 1858. Nele o autor faz novo alerta contra as bíblias impressas em Londres e a propaganda protestante, chamando à ordem “aqueles a quem cumpre velar por estas coisas” (ROCHA, 1941: 65).⁴¹ Junho e julho trazem a publicação em capítulos da história do “Sr. Feliciano Esperança da Glória” em dezesseis capítulos seguidos e dois outros sob o título “Uma folha do Diário do Sr. Esperança da Glória”, como conclusão. O tema é a necessidade de possuir a certeza da salvação oferecida por Jesus Cristo (ROCHA, 1941: 66).⁴² Vem à lume “O Professor Gomes e o bom Boticário Farias”, em cinco capítulos, concluindo no último dia de junho. Salvação e perdão dos pecados orientam o texto.

Sob o pseudônimo “Um Amigo da Verdade” publica “O Imperador da Rússia e as Escrituras Sagradas” em março de 1859, abordando a importância do acesso popular à Bíblia⁴³. Dois meses depois surge “O Mudo Feliz”, retratando alguém que mesmo portador de uma deficiência entende a necessidade da salvação, fonte de sua alegria.⁴⁴ “Incidentes nos Caminhos de Ferro”, que teve como mote o perdão dos pecados e a salvação, ocuparam páginas do Correio Mercantil em outubro e novembro. Aparecem enxertados nestes, três estrofes de uma canção que se tornou um clássico da hinódia protestante no país e consta da coletânea Salmos e Hinos, publicado em 1861, sob o número 34 (ROCHA, 1941: 86-89).⁴⁵

40 Correio Mercantil, Ano XIV, n. 342, p. 3, 16/12/1857.

41 Correio Mercantil, Ano XV, n. 83, p. 1, 28/03/1858.

42 Op. Cit., n. 160, pp. 1-2, 14/06/1858; n. 161, p. 2, 15/06/1858; n. 162, p. 2, 16/06/1858; n. 163, p. 2, 17/06/1858; n. 176, p. 2, 01/07/1858; n. 195, p. 2, 20/07/1858; n. 196, p. 3, 21/07/1858.

43 Correio Mercantil, Ano XVI, n. 085, p. 2, 26 e 27/03/1859.

44 Op. Cit., n. 120, p. 1, 02/05/1859; n. 124, p. 2, 06/05/1859.

45 Op. Cit., n. 236, pp. 2-3, 28/08/1859; n. 237, p. 2, 29/08/1859; n. 262, p. 2, 25/09/1859; n. 263, p. 2, 26/09/1859.

Assim como estou
Sem ter que dizer,
Senão que por mim
Vieste a morrer,
E me convidaste
A Ti recorrer,
Bendito Jesus, me chego a Ti.

Assim como estou,
E sem demorar
Minha alma do mal
Que faz alimpar,
A Ti que de tudo
Me podes lavar,
Bendito Jesus, me chego a Ti.

Assim como estou,
Em grande aflição,
Temendo a morte
E a perdição;
Por perdão e paz
Sim — por salvação
Bendito Jesus, recorro a Ti (ROCHA, 1941: 87-88).

A divulgação do livro “A Viagem do Christão”, em volume único e encadernado, publicado em Londres, disponível na tipografia do Correio Mercantil por seiscentos e quarenta réis, finaliza o ano.⁴⁶

Os registros de 1860 dão conta da chegada de objetos de armarinho, manteiga e uma caixa de livros, todos de Southampton.⁴⁷ Também continua a divulgar o livro “A Viagem do Christão”.⁴⁸ “Um Pecador Perdoado”, outro pseudônimo, publica “Penitências para os que Não Confiam em Jesus”. Associado à salvação e perdão, desenvolve o tema das penitências para gerar merecimentos espirituais. Recorre a um dos pilares da Reforma Protestante: “a salvação é pela graça, através da fé, não vem de vós [...]” (ROCHA, 1941: 113)⁴⁹. Kalley questiona “O Sacramento do Casamento” ao abordá-lo com base em fundamentos bíblicos,

46 Correio Mercantil, Ano XVI, n. 315, p. 3, 17/11/1859; n. 320, p. 4, 22/11/1859; n. 326, p. 4, 28/11/1859; n. 335, p. 3, 07/12/1859.

47 Jornal do Comércio, Ano XXXV, n. 339, p. 3, 08/12/1860; Correio Mercantil, Ano XVII, n. 215, p. 4, 04/08/1860; n. 335, p. 4, 07/12/1860.

48 Ano XVII, n. 143, p. 3, 24/05/1860; n. 154, p. 4, 04/06/1860.

49 Op. Cit., n. 63, p. 2, 04/03/1860.

buscando demonstrar que o matrimônio deve ser um ato civil, seguido ou não de cerimônia religiosa. Assina “Um Roceiro do Mato-Grosso”⁵⁰

Aqueles que negam que o contrato de matrimônio, feito conforme as leis civis, tem estabilidade pelo preceito do Altíssimo, e afirmam que a tem pelo sacramento, enquanto não provam a verdade do sacramento, melhor do que aqueles senhores o têm provado [...] (ROCHA, 1941: 124-15)

Em três dias consecutivos apresenta “A Historia Verdadeira de um Soldado na Índia em 1857”, cuja mensagem fala do amor de Deus a todas as pessoas, de qualquer lugar, condição e situação, ao conceder-lhes o perdão e a salvação (ROCHA, 1941: 134).⁵¹ O “Sentinela da Noite”, pseudônimo utilizado por Kalley, faz o alerta: “Arrependei-vos Pois Está Próximo o Reino dos Céus”, destacando a urgência de responder ao amor de Deus para receber o perdão e a salvação.⁵² Já sob o peso das denúncias e acusações contra seu trabalho e seus seguidores, Kalley publica um texto com referências bíblicas sobre sofrimento, perseguição e a necessária perseverança (ROCHA, 1941: 134, 149).⁵³

O “Ladrão na Cruz” domina o ano de 1861. Em capítulos, a obra é publicada no Correio Mercantil entre março e abril.⁵⁴ Sendo bem aceito pelo público, Kalley providencia sua impressão em Londres, em forma de livro. Quando chegam os exemplares, a Alfândega retém a encomenda sob a acusação de atacar a religião do Estado e apresentar, na capa, imagem retratando a crucificação em desacordo com a tradição católica. A situação requeria maior poder de fogo. Tavares Bastos fez publicar dois artigos com o título “A Religião e a Alfândega”⁵⁵ combatendo veementemente a situação apresentando a fundamentação legal contra a retenção dos livros e o abuso por agir fora da competência. A questão foi reproduzida em outros periódicos do país.⁵⁶

50 Op. Cit., n. 18, p. 2, 29/04/1860.

51 Op. Cit., n. 271, p. 3, 30/09/1860; n. 272, p. 2, 01/10/1860; n. 273, p. 2, 02/10/1860.

52 Op. Cit., n. 297, p. 2, 26/10/1860.

53 Op. Cit., n. 313, p. 2, 11/11/1860.

54 Correio Mercantil, Ano XVIII, ed 85, p. 2, 27/03/1861; n. 86, p. 2, 28/03/1861; n. 87, p. 3, 29/03/1861; n. 88, p. 3, 30/03/1861; n. A89, p. 2; 31/03/1861; n. B89, p. 1, 01 e 02/04/1861; ed 91, p. 2, 04/04/1861; n. 92, p. 2, 05/04/1861; n. 93, p. 3, 06/04/1861; n. 94, p. 2, 07/04/1861; n. 95, p. 2, 08/04/1861; n. 97, p. 2, 10/04/1861; n. 99, p. 2, 12/04/1861.

55 Op. Cit., n. 263, pp. 1-2, 07/10/1861; n. 264, p. 1, 08/10/1861.

56 A Imprensa (MA, 1857-1862), Ano V, n. 94, p. 1-2, 27/11/1861.

A questão é muito séria e desperta considerações do mais elevado alcance. Veja o país como é governado: a alfândega é hoje a chancelaria da nunciatura. Por aquelas portas que a lei manda abrir de par em par ao comércio do mundo, não podem sair objetos que escandalizem a hipocrisia de nossos padres. Ah! Não valia à pena termos feito tantas revoluções para chegarmos a este progresso! (Correio Mercantil, Ano XVIII, ed 263, p 2, 07/10/1861).

Dois dias depois, no mesmo jornal, apareceu uma réplica aos comentários de Tavares Bastos, assinada pelo Pe. Luiz Lopes Teixeira, que condenou o livro e os que o apoiam contra a fé do povo e a religião do Estado.⁵⁷ Até então os debates e réplicas utilizavam as páginas dos mesmos jornais, em nosso caso o Correio Mercantil. Com o surgimento da folha católica A Cruz (RJ, 1861-1864), as críticas e questionamentos ao protestantismo e seus seguidores no Império concentram-se neste órgão.

É nele que uma verdadeira enxurrada de artigos contra o “Ladrão na Cruz” foi produzida: questionou a liberdade para publicar tal coisa; teceu elogios à Alfândega por reter o livro; fez diversas acusações ao protestantismo, que seria a cólera de Deus contra os erros da Igreja Católica; que o protestantismo atrasava o progresso das nações; questionou o cânon das Bíblias adulteradas impressas em Londres, condenando-a; acusou de desrespeito à Religião do Estado; acusa o livro de falar contra a moral e ofender a Religião do Estado; defendeu o culto aos santos e às imagens e a canonicidade dos sete livros retirados pelo devasso Lutero; confirmou o valor da salvação pelas penitências; condenou o fato de um livro retido na Alfândega esteja sendo impresso no país; disse que Kalley, o filho primogênito dos desgraçados filhos do erro, dissemina falsas doutrinas e ataca a Religião do Estado e que desrespeitaram a Igreja dos Barbadinhos ao distribuir livros heréticos e ateus em local próximo; afirmou que o povo não tem ciência para discernir o erro do protestantismo; apontou contradições nos artigos publicados no Correio Mercantil; defendeu a canonicidade dos livros dos Macabeus.⁵⁸

⁵⁷ Correio Mercantil, Ano XVIII, n. 266, p. 2, 10/10/1861.

⁵⁸ A Cruz: Jornal religioso, literário, histórico e filosófico (RJ, 1861-1864), Ano I, n. 10, pp. 1, 3, 20/10/1861; n. 11, pp. 1-2, 27/10/1861; n. 12, pp. 1-2; n. 13, pp. 1-2, 10/11/1861; n. 14, pp. 1-4, 17/11/1861; n. 15, pp. 1-2, 4, 24/11/1861; n. 16, pp. 1-2, 01/12/1861; n. 18, pp. 1-2, 15/12/1861; n. 19, pp. 1-2, 22/12/1861.

Enquanto as questões acima foram apresentadas, houve respostas e réplicas com críticas à interferência dos clérigos na Alfândega. Também foi lançado um desafio para quem apresentasse um erro ou falsificação nas Bíblias de Londres receberia um prêmio em dinheiro. Sobre as acusações de desrespeito à Igreja dos Barbadinhos, responderam que o espaço público é de todos, que podem usá-lo com desejarem, a exemplo do que sempre fizeram os religiosos católicos. Diversos argumentos foram apresentados no debate sobre a canonicidade dos livros deuterocanônicos. No tocante às interpretações dos textos bíblicos, recorrente o uso da referência bíblica que proíbe acrescentar ou retirar partes do texto.⁵⁹ Por fim, há o registro da chegada de manteiga e objetos diversos.⁶⁰

Um intenso debate entre o editor de A Cruz e artigos sob pseudônimos no Correio Mercantil, com temas bem específicos, dão a tônica de 1862. O “Christão da Bíblia”, utilizado por Kalley, vai propor e responder sobre temas relacionados às principais divergências entre o catolicismo e o protestantismo.

Uma lista de argumentos bíblicos e teológicos é apresentada para combater o uso de imagens, incluindo a discussão sobre a diferença entre veneração e adoração. No mesmo tópico, entra em discussão as diferenças na composição dos dez mandamentos, para favorecer o uso de imagens. A salvação exclusivamente pela fé aparece em muitos dos textos, condenando as penitências e outras formas de alcançar merecimento. Dois textos fecham a participação do “Christão da Bíblia”: o primeiro, “A Cruz e o rapazinho acostumado a ler a Bíblia”, desenvolve as interpretações controvertidas de textos bíblicos, que se fosse praticado por não católicos, o responsável poderia para nas mãos da inquisição. No seguinte, na realidade uma série de quatro artigos sobre “Quem é Jesus Cristo”, a pessoa e a obra de Jesus, baseada exclusivamente na Bíblia, sem apelo à Tradição, é detalhada. Um assinante de A Cruz pergunta ao “Christão da Bíblia” como proceder em relação à estátua equestre de D. Pedro I⁶¹

Nas páginas de A Cruz encontramos respostas ao “Christão da Bíblia”, em que são reafirmadas as doutrinas relativas ao uso e veneração às imagens e o valor

59 Correio Mercantil, Ano XVIII, ed 313, p. 2, 27/11/1861; n. 316, p. 2, 30/11/1861; n. 326, p. 2, 10/12/1861.

60 Op. Cit., Ano XVIII, n. 124, p. 4, 07/05/1861; n. 214, p. 4, 06/08/1861.

61 A Cruz, Ano II, n. 048, p. 1, 13/07/1862; Correio Mercantil, Ano XIX, n. 45, p. 2, 14/02/1862; n. 50, p. 2, 19/02/1862; n. 91, p. 2, 02/04/1862; n. 19, p. 2, 01/05/1862; n. 180, p. 2, 01/07/1862; n. 182, p. 2, 03/07/1862; n. 184, p. 3, 05/07/1862; n. 185, p. 2, 06/07/1862.

das procissões e outros rituais em suas homenagens, abordando, também, a importância da Tradição na formação doutrinária e dogmática. Não poderia faltar, a temática da salvação exclusivamente pela fé e o valor das penitências nesse processo, com argumentos históricos e citando o próprio Lutero.⁶²

O casal Kalley viajou à Inglaterra em agosto, retornando em setembro de 1863. Em sua ausência, os debates prosseguiram a cargo de seus seguidores, com o uso dos seguintes pseudônimos: “Elence”, “Vadius”, “Protestante Brasileiro” e “O Convencido”.⁶³ Os temas tratados foram essencialmente os mesmos. Ainda nesse período, A Cruz publicou três textos com o título “As minhas tentações ou dúvidas dirigidas ao Christão da Bíblia em Petrópolis e meu digno pastor” de alguém que demonstrava proximidade com o casal Kalley e seus ensinamentos, fazendo questionamentos entre o que eles diziam e o que via acontecer entre os protestantes, mundo afora. O autor fez perguntas direcionadas a Kalley e Sara, sempre com muito respeito.⁶⁴ Dois outros registros finalizam o ano: os endereços profissionais aparecem no Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro (RJ, 1844-1885) e a chegada de manteiga de Southampton.⁶⁵

A liberação dos livros retidos na Alfândega é a primeira citação em 1863, sendo publicada em vários jornais.⁶⁶ O retorno do casal ao Brasil não passou sem registro⁶⁷, assim como a chegada de duas caixas de livros de Southampton.⁶⁸

Nenhum outro ano se compara a 1864 em termos de atividades e referências ao trabalho de Kalley no Brasil. Além dos debates habituais, os ataques sofridos por Kalley e seus seguidores ampliaram o debate sobre as liberdades de consciência e de culto, envolvendo a Assembleia Legislativa da Província do Rio de Janeiro na questão. Um novo pseudônimo passa a ser utilizado: “Catholico Protestante”.

62 A Cruz, Ano II, n. 26, p. 1, 09/02/1862; n. 27, p. 1, 16/02/1862; n. 29, pp. 1-2, 02/03/1862; n. 30, p. 1, 09/03/1862; n. 35, pp. 1-2, 13/04/1862; n. 37, p. 1, 27/04/1862; n. 38, p. 1, 04/05/1862; n. 45, pp. 1-2, 22/06/1862; n. 47, p. 1, 06/07/1862.

63 A Cruz, Ano II, n. 30, p. 1, 09/03/1862; n. 55, p. 3, 31/08/1862; n. 56, p. 3, 07/09/1862;

64 Op. Cit., n. 53, pp. 2-3, 17/08/1862; n. 055, pp. 2-3, 31/08/1862; n. 056, pp. 2-3, 07/09/1862.

65 Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro (RJ, 1844-1885), Ano XIX, n. 19, p. 466, 1862; Correio Mercantil, Ano XIX, n. B215, p. 3, 04/09/1862.

66 Correio Mercantil, Ano XX, n. 52, p. 1, 22/02/1863; Diário do Rio de Janeiro, Ano XLIII, n. 52, p. 1, 22/02/1863.

67 Correio Mercantil, Ano XX, n. 243, p. 3, 04/09/1863; Diário do Rio de Janeiro, Ano XLIII, n. 242, p. 3, 04/09/1863; Jornal do Comércio, Ano XXXVIII, n. 244, p. 3, 04/09/1863.

68 Diário do Rio de Janeiro, Ano XLIV, n. 336, p. 2, 06/12/1863; Jornal do Comércio, Ano XXXVIII, n. 336, p. 3, 06/12/1863.

Em fevereiro o Diário do Rio de Janeiro noticiou o registro de Kalley como pastor da Igreja Fluminense junto à Secretaria de Estado dos Negócios do Império⁶⁹, atendendo ao determinado pelo Decreto Nº 3.069, de 17 de abril de 1863, que regulamentou o art. 2º da Lei nº 1.144 de 11 de Setembro de 1861:

CAPITULO IV

Das condições necessárias para que os pastores das religiões toleradas possam praticar atos que produzam efeitos civis

Art. 52. Para que os pastores e ministros das religiões toleradas possam praticar atos de seu ministério religioso, susceptíveis de produzir efeitos civis, é indispensável, sob pena de não produzirem tais efeitos, que sua nomeação, ou eleição esteja registrada, quanto aos que residirem na corte, na Secretaria do Império; e, quanto aos que residirem nas províncias, na da província de sua residência.

Para este registro bastará que a nomeação, ou eleição seja apresentada ao chefe da Secretaria, o qual lhe porá o visto, com a designação do oficial que o deverá fazer. (BRASIL, 1863: 85).

Os debates entre a A Cruz e o “Catholico Protestante” versaram, principalmente, sobre o questionamento das acusações de adulteração das Bíblias impressas em Londres. Não havendo resposta ao desafio que daria um prêmio em dinheiro àquele que apontasse diferenças entre as versões, o esforço agora era tornar público que o silêncio do jornal católico significava que havia mentido ao fazer tais afirmações. Outra troca de artigos teve como tema a possibilidade da Bíblia ser a única regra de fé e prática do cristão, defendido pelos protestantes e condenado pelo oponente, apontando o valor das obras e penitências. A condição de Maria no contexto do cristianismo voltou a aparecer. Para os protestantes, baseando-se na Bíblia, uma agraciada que cumpriu seu papel, sem qualquer atributo espiritual que a distinga das demais pessoas, inclusive tendo outros filhos após o nascimento de Jesus. A visão católica, apoiada na Tradição, defende que desde sua milagrosa concepção, Maria carregava um diferencial que a acompanhou até sua assunção.⁷⁰ Dois artigos sob o pseudônimo em uso trataram do perigo de permitir que “os jesuítas, irmãs de caridade e lazaristas” assumissem a responsabilidade da

69 Diário do Rio de Janeiro, Ano XLIV, n. 59, p. 3, 29/02/1864.

70 Correio Mercantil, Ano XXI, n. 68, p. 2, 09/03/1864; n. 90, p. 3, 01/04/1864; n. 156, p. 3, 06/06/1864; n. 227, p. 2, 17/08/1864.

educação do Império e da “amostra do Jesuitismo” da folha católica ao sugerir a prisão e expulsão dos protestantes disseminadores de doutrinas contrárias à religião oficial.⁷¹ Uma vez mais foram publicadas historietas com exemplos de pessoas que encontraram a verdadeira fé pelo contato com as Escrituras: “A Conversa dos compadres portugueses com o irmão do Catholico Protestante” e “A Conversa dos compadres portugueses: compadre Manoel com o Catholico Protestante”.⁷²

A Cruz reafirmou suas acusações sobre as adulterações e divergências das Bíblias de Londres, estendo seu alerta a todos os “livrinhos” e pequenos folhetos heréticos e contra a religião do Estado que circulavam livremente no país.⁷³ No tocante à salvação, as obras e méritos alcançados integram a ação regeneradora, lembrando que a salvação exclusivamente pela fé fora anatematizada no Concílio de Trento.⁷⁴ Numa série de sete artigos, o culto e as prerrogativas de Maria foram amplamente ensinadas e fundamentadas, no intuito de desfazer as dúvidas lançadas pelo “Catholico Protestante”.⁷⁵ Outros oito textos trataram da fundamentação bíblica, teológica e histórica do culto e o uso das imagens no cristianismo.⁷⁶ Um escrito sobre o casamento como sacramento apresentou vastos argumentos, fundamentados no direito canônico, para combater a defesa do casamento civil que ganhava as páginas dos periódicos nacionais e espaço nos debates parlamentares. Afirmaram, entre outras coisas, não se surpreenderem com a iniciativa dos protestantes no Brasil, apoiados pela maçonaria, já que Lutero e Calvino foram os primeiros a investir contra tal sacramento.⁷⁷

Os acontecimentos envolvendo Kalley e seus seguidores em Niterói, por ocasião das reuniões que promovia nas casas, foram incluídos na pauta da Assembleia Legislativa Provincial do Rio de Janeiro. Discutiu-se a liberdade de consciência aplicada à religião no Brasil e seus possíveis limites e restrições quanto

71 Op. Cit., n. 88, p. 2, 30/03/1864; n. 105, p. 3, 16/04/1864.

72 Op. Cit., n. 132, p. 2, 13/05/1864; n. 134, p. 2, 15/05/1864; n. 136, p. 2, 17/05/1864.

73 A Cruz, Ano V, n. 135, p. 2, 13/03/1864; n. 139, p. 3, 10/04/1864; n. 141, pp. 3-4, 24/04/1864; n. 145, p. 3, 22/05/1864; n. 146, pp. 2-3, 29/05/1864.

74 Op. Cit., n. 143, p. 2, 08/05/1864; n. 144, p. 2, 15/05/1864.

75 A Cruz, Ano V, n. 137, pp. 2-3, 27/03/1864; n. 155, p. 3, 31/07/1864; n. 156, p. 3, 07/08/1864; n. 157, p. 3, 14/08/1864; n. 158, pp. 2-3, 21/08/1864; n. 159, pp. 3-4, 28/08/1864; n. 160, pp. 3-4, 04/09/1864; n. 161, pp. 2-3, 11/09/1864.

76 A Cruz, Ano V, n. 147, pp. 2-3, 05/06/1864; n. 148, pp. 2-3, 12/06/1864; ed 149, pp. 2-3, 19/06/1864; n. 150, pp. 2-3, 26/06/1864; n. 151, p. 3, 03/07/1864; n. 152, p. 3, 10/07/1864; n. 153, pp. 2-3, 17/07/1864; n. 154, p. 3, 24/07/1864.

77 Op. Cit. n. 138, pp. 2-3, 03/04/1864.

à liberdade de culto. A liberdade de organização das igrejas protestantes estava assentada desde a instituição do casamento acatólico e misto. Entendia-se que a liberdade de crença já fora consagrada na Carta Constitucional de 1824. Restava a liberdade de culto, público, em português, e a prática do proselitismo entre os nacionais.

Dos itens analisados por renomados juristas, a pedido de Kalley, em 1859, três abordavam a questão, recebendo respostas no sentido de assegurar a quem anuncia e a quem ouve e adere, a plena liberdade:

1. Os cidadãos brasileiros adultos têm ou não liberdade total de seguir a religião que quiserem?
2. Se algum deles solicitar a alguma pessoa que não segue a religião do Estado, que lhe explique suas crenças, será um ou outro incurso em qualquer pena legal?
3. Será criminoso aquele que, nesse caso, aconselhar o cidadão a adotar uma religião que não seja a do Estado?

A limitação constitucional consistia no desrespeito à religião oficial e comprometimento da ordem pública. Novos dilemas: como caracterizar o “desrespeito”? A quem caberia fazê-lo? A responsabilidade pelos tumultos contra as reuniões protestantes era de quem os promovia ou daqueles reagiam a elas? Ao poder público, cabia impedir a realização das reuniões ou combater as aglomerações e investidas contra elas? Os questionamentos foram analisados e debatidos pelos parlamentares fluminenses.

Nos Anais da Assembleia Legislativa da Província do Rio de Janeiro estão registrados os debates. O deputado Augusto José de Castro e Silva tomou posição pela proibição das reuniões dos protestantes, que em si, já representavam desrespeito à religião oficial, cabendo à polícia impedir sua realização, e não protegê-las em caso de ataques, justas manifestações do povo diante da afronta à sua fé. O mesmo parlamentar, o mais destacado dessa orientação, apresentou um requerimento convidando Kalley a dar explicações sobre sua atuação. Não conseguindo aprová-lo, propôs a convocação do Chefe de Polícia para explicar o uso do contingente policial para proteger os protestantes diante das ameaças aos seus locais de culto, e a sua livre circulação em Niterói. Na tribuna e nos periódicos,

circulava a opinião de que o alvo de tais requerimentos era o Presidente da Província, Conselheiro Souza Franco, servindo o pastor escocês e o comandante da polícia apenas de pretextos.

Do lado oposto, defendia-se a completa liberdade de religião e de culto, e a consequente repressão aos movimentos “populares” contrários, cabendo ao deputado Pinheiro Guimarães⁷⁸ o papel mais relevante. Em seus discursos, destacava o efeito que tais acontecimentos e a proposta de medidas constrangedoras e limitadoras das liberdades individuais, teriam sobre a opinião pública nacional e estrangeira, com impacto negativo na atração de imigrantes. Afirmando-se católico, discordava que o protestantismo fosse uma ameaça à religião oficial, que deveria estar preparada para manter seus fiéis, diante de qualquer expressão religiosa⁷⁹

O desfecho vem com uma carta de Kalley dirigida à Assembleia Provincial, em que apresenta o respaldo que possui para exercer o pastorado entre estrangeiros e nacionais, em português, o que incluía a permissão à celebração de casamentos (Figura 03).⁸⁰

Assim como houve ampla divulgação dos episódios em Niterói, a imprensa acompanhou de perto cada etapa da discussão do caso.⁸¹ Destacou-se nesta cobertura o Fluminense⁸², que dedicou diversos editoriais à defesa de Kalley, em nome da liberdade religiosa, pois o consideravam um “monomaníaco” a quem “deram uma importância a que ele nunca devera ter atingido”, não merecendo “as

78 Francisco Pinheiro Guimarães (1832-1877) nasceu no Rio de Janeiro, filho do escritor Francisco José Pinheiro Guimarães. Formou-se pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, em 1856. Entre 1855 e 1865 integrou um grupo de rapazes devotados ao teatro na tentativa de nacionalizar a arte. Foi um dos redatores, de 1862 e 1864, do periódico “Gazeta Médica” do Rio de Janeiro. Também foi poeta, jornalista e dramaturgo. Atuou como deputado pela província do Rio de Janeiro e pelo Município Neutro. Foi colaborador do Comércio Mercantil e do Jornal do Comércio, escrevendo crítica teatral.

79 Anais da Assembleia Legislativa Provincial do Rio de Janeiro: Relação dos Deputados à Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (RJ, 1836-1888), s/ano, n. 01, pp. 200-202, 21/11/1864; pp. 205-218, 23/11/1864; pp. 219-221, 24/11/1864.

80 Correio Mercantil, Ano XXI, n. 329, p. 2, 28/11/1864.

81 Op. Cit. n. 323, p. 2, 22/11/1864; n. 325, p. 1, 24/11/1864; n. 326, p. 1, 25/11/1864; n. 328, p. 1, 29/11/1864; n. 329, p. 2, 28/11/1864; n. 333, p. 1, 03/12/1864; Jornal do Comércio, Ano 41, n. 330, pp. 1-2, 28/11/1864; Ano XXXIX, n. 334, p. 2, 02/12/1864; Diário do Rio de Janeiro, Ano XLIV, n. 346, p. 1, 18/12/1864.

82 Fluminense (RJ, 1864-1865), Ano II, n. 30, p. 1, 27/11/1864; n. 31, pp. 1-2, 6, 29/11/1864; n. 32, pp. 1-2, 01/12/1864; n. 33, pp. 1-3, 04/12/1864; n. 34, p. 1, 06/12/1864; n. 35, p. 2, 08/12/1864; n. 37, p. 1, 13/12/1864; n. 38, p. 1, 15/12/1864; n. 42, p. 1, 25/12/1864.

proporções de um mártir” ou “as honras de um cismático em fé religiosa”⁸³. Também vale destacar que A Cruz deixou de circular neste ano, antes dos fatos aqui relatados, e o Apóstolo, que assumirá a condição de folha oficial católica, surgirá em 1866.

O ano seguinte girou em torno da repercussão dos debates acima tratados.⁸⁴ Destacamos a resposta de Kalley ao “Órgão do Instituto Catholico”⁸⁵ que o acusava de realizar casamentos sem validade, enganando quem se deixava levar por suas promessas. Com aspereza apresentou suas credenciais de pastor da Igreja Fluminense, devidamente registrado na Secretaria do Império⁸⁶. O registro de seus endereços e a nota sobre o recebimento de livros de Southampton encerram o ano.⁸⁷

Bíblias falsificadas e a suspensão *ex informata conscientia* são os temas de 1866. Entre os periódicos, o Jornal do Comércio passa a ser o palco principal, posição anteriormente ocupada pelo Correio Mercantil; O Apóstolo (RJ, 1866-1901), entra em cena, como folha oficial católica, com postura mais profissional e técnica em suas críticas e réplicas, que resulta na elevação do nível dos debates.

Na edição de número vinte e oito, de quinze de setembro de 1866, O Apóstolo iniciou a reprodução da Carta Pastoral de Dom Manuel Joaquim da Silveira (1807-1875), Arcebispo da Bahia, de setembro de 1862, com o título “Bíblias falsificadas”. À época, muitos debates e críticas foram feitas contra o documento, dando ocasião à sua refutação por Richard Holden, no livreto “As acusações contra os protestantes na pastoral do arcebispo da bahia, refutadas”. De pronto Kalley enviou uma carta ao redator daquela folha, declarando que as afirmações sobre as adulterações das Bíblias de Nova York e Londres, contidas no documento reproduzido, já haviam sido contestadas e comprovada a credibilidade de ambas as versões. A carta foi publicada na primeira página da edição de número 30, em vinte e nove de setembro, acompanhada de elegante e cordial resposta. Nela se declarou que a ausência de

83 Op. Cit., n. 30, p. 1, 27/11/1864.

84 Jornal de Recife (PE, 1858-1938), Ano VII, n. 11, p. 1, 14/01/1865; Fluminense, Ano II, n. 18, p. 2, 09/02/1865; Jornal do Comércio, Ano XXXX, n. 114, p. 1, 25/04/1865; Correio Mercantil, Ano XXII, n. 325, p. 3, 29/11/1865.

85 Não conseguimos identificar a que periódico Kalley se referia. Apesar das buscas e pesquisas não localizamos qualquer folha com este nome ou semelhante.

86 Jornal do Comércio, Ano XXXX, n. 110, p. 1, 21/04/1865.

87 Indicador Alfabético: da morada dos seus principais habitantes (RJ, 1857-1881), s/ano, n. 01, p. 87, 1865; Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro, Ano XXII, n. 22, p. 87; Diário do Rio de Janeiro, Ano XLV, n. 86, p. 3, 07/04/1865.

aprovação das autoridades eclesiásticas católicas para aquelas Bíblias, as tornavam impróprias para o uso na comunidade católica. Que, não entrando no mérito das possíveis diferenças ou divergências, devia-se reconhecer que, em nome da liberdade religiosa defendida por a Kalley, cabia à Igreja católica estabelecer as normas e regras a serem seguidas por seus fiéis e sacerdotes. Por fim, lamentou que a iniciativa de disseminar as Sagradas Escrituras fosse feita sobre tais bases.⁸⁸

si é o amor da Bíblia, que tão fervorosamente os move; si estas bíblias que espalham, são em tudo iguais às nossas, como inculcam e argumentam, por que para evitar o embaraço importuno de nossa conscienciosa oposição, não recomendam, publicam e derramam na população, exemplares das nossas, sem a menor alteração ou nas palavras ou nos livros que elas contem, assim como com as notas aprovadas pela Igreja Católica? [...]

Mas enfim, seja todo esse afã das Sociedades Bíblicas, generosidade e zelo pelo nosso bem [...]⁸⁹

Outro ponto que mereceu a atenção de Kalley, levando-o a publicar uma série de artigos com o título “Imperium in Imperio ou Imperium braziliense in Imperio eclesiástico”, foi o direito dos bispos de aplicarem penas de suspensão ao clero, *ex informata conscientia*, sem direito de recurso à Coroa. No contexto regalista da época, qualquer possibilidade de limitar a ingerência estatal na Igreja Católica e fortalecer a hierarquia, era prontamente rechaçada, e apontada como tentativa de subordinar o poder temporal ao seu espiritual. Por outro lado, já sinalizava a mudança de orientação do episcopado, progressivamente ultramontano. A primeira questão levantada, foi: a quem interessava?

Quando uma sociedade tem a modéstia de pedir que a nação entregue suas liberdades, possessões e vidas ao arbítrio dela, deve mostrar-se possuída de extraordinária sabedoria, justiça, honra, verdade, etc. e agora que o partido eclesiástico procura estabelecer sua independência, segregar-se do poder civil, convém perguntar quem é que reclama tamanha confiança, e qual o caráter dos homens, em cujas mãos esse poder despótico vai cair.⁹⁰

88 O Apostolo: periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade (RJ, 1866-1901), Ano I, n. 28, pp. 5-6, 15/07/1866; n. 29, pp. 3-4, 22/07/1866; n. 30, pp. 1-2, 29/07/1866; n. 31, pp. 3-4, 05/08/1866.

89 Op. Cit., n. 30, pp. 1-2, 29/07/1866.

90 Jornal do Comércio, Ano 45, n. 228, p. 1, 18/08/1866.

Sugerindo que a atribuição desse poder aos bispos levaria ao risco da instauração de uma forma de inquisição em “que o juízo eclesiástico poderia pilhar a todos que quisesse, e condená-los às penas que o Santo Ofício entender!”⁹¹, alertava ainda para as posições doutrinas contraditórias dentro da igreja brasileira, que poderia fazer com que em determinadas dioceses se condenasse o que em outras era permitido. Relacionando os pontos de divergência doutrinária entre católicos e protestantes com a questão do direito dos bispos, chega à conclusão que o combate à disseminação das Bíblias tem o propósito de manter os infiéis na ignorância, evitando assim, toda forma que questionamento às determinações da hierarquia. Lamentou, ainda, que isso se passe em pleno século XIX.⁹²

Um “Catholico Desabusado” fez a réplica aos artigos de Kalley, sem a menos intenção de refutá-lo, apenas ridicularizá-lo: “animado por tal doutrina, daqui em diante outra vida, outros costumes, pois raiou a civilização e morreu o obscurantismo. [...] Não é isso que queres, oh Mestre!”. Termina associando-o às críticas ao uso e culto às imagens:

E para onde irá o retrato do mestre, que nos desiludiu e nos ensinou tantas maravilhas? Ah! Para ele temos todos nos fundos de nossas casas um quartinho reservado aos altos mysteres; ai em fina tela pendente de ótima fita gozará, em uma atmosfera suave, odorífica e agradável, dos efeitos de sua excelente doutrina, e receberá dos visitantes os cumprimentos que pedirem o caso e a ocasião.⁹³

Um “Admirador”, desculpou-se pelo nível da resposta, comentando que estavam “no século XIX, que tirou do esconderijo Escrituras Sagradas” e “no Rio de Janeiro, nossa pátria”, afirmando que “o absolutismo eclesiástico não vigorará neste Brasil, já emancipado em sua liberdade social”. Concluiu pedindo ao estrangeiro a quem se atribuíam os textos que “continue a mostrar seu amor pela civilização brasileira [...]”⁹⁴. Encerra-se o ano com informações sobre seus endereços e o recebimento de livros de Southampton.⁹⁵

91 Op. Cit., n. 229, p. 1, 19/08/1866.

92 Op. Cit., n. 228, p. 1, 18/08/1866; n. 229, p. 1, 19/08/1866; n. 234, p. 2, 24/08/1866; n. 246, p. 1, 05/09/1866.

93 Op. Cit., n. 249, p. 2, 08/09/1866.

94 Op. Cit., n. 252, p. 2, 11/09/1866.

95 Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro, Ano XXIII, n. 10, p. 89, 1866; Jornal do Comércio, Ano 44, n. 04, p. 3, 04/01/1866.

“Crítico”. Assim foram assinados os artigos de Kalley em 1867, levando ao extremo o sentido literal da palavra. Com o título de “o partido eclesiástico e a Inquisição segundo os princípios da critica moderna” aborda a questão da interpretação bíblica católica que, segundo entendia, deturpava o sentido dos textos a fim servirem de sustentação às suas doutrinas antibíblicas. Baseado nisso, declara que uma igreja que é “capaz de interpretar assim os fatos da vida, e as doutrinas de nosso Senhor”, tendo o poder nas mãos, poderia “emudecer toda a língua que se atrevesse a contraditar a exatidão e a infalibilidade das suas interpretações”⁹⁶

A disputa em torno da autenticidade das Bíblias de Nova York e Londres voltou à baila, reeditando o desafio de oferecer um conto de réis a quem provar qualquer adulteração nelas encontradas.⁹⁷ Assinando “Catholico Fervoroso”, o acusam de divulgar Bíblias adulteradas, e recomendam a O Apostolo que ignore suas provocações. O jornal citado, diz que o “Critico”, com seu suspeito português, vem se impondo ao povo no Jornal do Comércio, sem perceber o quanto tem sido desprezado. Também questionou artigo em que ele apontou divergências na organização do decálogo entre o catecismo e as Bíblias católicas, para favorecer a interpretação que apoia o uso e o culto às imagens.⁹⁸ Ainda na questão das Bíblias falsificadas, lembra que o Cônego Pinto de Campos foi desmascarado quanto à sua anunciada análise daquelas oriundas de Londres e Nova Iorque, e que se o poder estivesse nas mãos dos religiosos, ele poderia morrer por suas palavras. Deixa no ar a pergunta sobre que punição ele receberia.⁹⁹ Por fim, relata um caso de apreensão de Bíblias em Aracaju, Sergipe, afirmando que o Chefe de polícia fora enganado pelo Vigário local, que o incitara alegando práticas ofensivas à religião do Estado.¹⁰⁰

O Critico também fez denúncias envolvendo a intolerância e a perseguição por motivação religiosa. Abordou o caso da prisão do menor Antônio Rodrigues Moderno, vítima de perseguição religiosa, tendo permanecido preso por um longo período. Além da denúncia, publicou perguntas ao juiz responsável pelo caso, por conta da morosidade nas decisões apesar do fragorante desrespeito às leis.¹⁰¹

96 Jornal do Comércio, Ano 46, n. 44, p. 6, 13/02/1867.

97 Op. Cit., n. 78, p. 6, 19/03/1867.

98 Op. Cit., ed 88, p. 1, 29/03/1867; n. 129, p. 6, 23/05/1867; O Apóstolo, Ano II, n. 17, p. 2, 28/04/1867; n. 32, p. 4, 11/08/1867; n. 33, p. 4, 18/08/1867.

99 Jornal do Comércio, Ano 46, n. 218, p. 2, 07/08/1867; n. 326, p. 1, 23/11/1867.

100 Op. Cit., n. 178, p. 10, 28/06/1867.

101 Op. Cit., n. 155, p. 1, 12/06/1867.

É dever do Estado manter as tradições recebidas de nossos antepassados, nelas incluídas a religião católica. Assim pensava, em 1868, “Um Catholico”, autor de um artigo denominado “Os Bíblias”, em que pede medidas urgentes contra o Critico e seus sequazes.¹⁰² Reacendem as críticas à liberdade religiosa desfrutada pelos protestantes no Brasil. Ameaças e ataques são relatados nos bairros do Engenho Novo e Inhaúma, e novamente em Niterói. E a culpa seria de Kalley, “o mais prejudicial hóspede” que temos, que em nome de sua “religião moderna” e seu “projeto de reforma que traria um pretenso progresso”, tem arrancado da paz herdada dos ancestrais muitos inocentes e incautos. O Apóstolo lança a pergunta: havia notícia de distúrbios por motivação religiosa antes de sua chegada? ¹⁰³

Não se deixando intimidar pelo recrudescimento das perseguições, lança uma ofensiva contra a cobrança por serviços espirituais e as negociações em torno das graças de Deus em Jesus, denunciando o pagamento para o recebimento de alguns sacramentos e o incentivo à venda de imagens e outros itens religiosos.¹⁰⁴ Em outra frente, aborda mais uma vez o princípio da *ex informata conscientia*. Sua hipótese é: se “for concedido que a consciência do bispo é tribunal competente sem apelação [...], que razão deverá haver para que não se deva considerar irremediavelmente competente para o julgamento dos leigos” no que diz respeito à religião? “Por ventura é a isso que se chama igreja livre?”. Elencando argumentos bíblicos e históricos constrói sua defesa da separação entre a religião e o Estado. ¹⁰⁵ De dezembro deste ano até julho de 1871, o casal ausentou-se do país, seguindo para a Inglaterra, onde Kalley fez tratamentos médicos e de lá circularam pela Europa e Palestina (CARDOSO, 2001: 151).

A partir deste período o protagonismo das ações pela liberdade religiosa é assumido pela maçonaria, que já dava sustentação às iniciativas dos protestantes, mas que passa a se expor mais. De outro lado, fica mais nítido que a oposição mais consistente e poderosa aos projetos da hierarquia católica vinha das lojas

102 Op. Cit., Ano 47, n. 114, p. 1, 24/04/1868.

103 Op. Cit., n. 189, p. 1, 08/07/1868; n. 299, p. 1, 27/10/1868; n. 310, p. 1, 07/11/1868; n. 42, pp. 2, 5, 18/10/1868; n. 44, pp. 2-3, 7, 01/11/1868; n. 45, p. 2, 08/11/1868; Correio Mercantil, Ano XXV, n. 246, p. 3, 06/09/1868; Opinião Liberal (RJ, 1866-1870), Ano III, n. 84, p. 2, 03/10/1868; O Cearense (CE, 1846-1891), Ano XXIII, n. 2740, p. 2, 31/10/1868.

104 Jornal do Comércio, Ano 47, n. 323, p. 1, 20/11/1868; O Apóstolo, Ano III, n. 48, p. 2, 29/11/1868.

105 Jornal do Comércio, Ano 47, n. 189, p. 1, 08/07/1868.

maçônicas, através de seus membros alojados nas diversas instâncias do poder imperial.

No auge da Questão dos Bispos, em setembro de 1873, o casal Kalley realizou a tão esperada viagem à Recife, onde uma igreja estava em formação. Chegaram a vinte e oito de setembro. Em sua estadia realizou palestras e celebrou casamentos, inicialmente sem sobressaltos. Logo surgiram as perturbações e ataques intensos. A Igreja Pernambucana foi organizada em dezenove de outubro.

106

Tendo retornado ao Rio de Janeiro, voltou a enfrentar perseguições. No dia dezoito de dezembro, em São Domingos, Niterói, um grupo reuniu-se na Rua Passo da Pátria para atividades religiosas, interrompidas em seguida por pedradas que quebraram as vidraças. Findo o ataque, o grupo se dispersou sem que qualquer autoridade aparecesse. O morador da residência atacada, não conseguindo registrar o ocorrido e pedir garantias, recorreu à Kalley que protocolou um pedido de proteção na Chefia da Polícia. Obtiveram como resposta um comunicado verbal da não autorização para a realização de tais atividades por serem ajuntamentos ilícitos e ofensivos à moral pública. Solicitando, por escrito, a resposta ao requerido, o despacho se resumiu a “não tem lugar, nem concedo autorização para tais reuniões”. Mais uma vez a imprensa despertou a opinião pública e pressionou as autoridades, que determinaram ao Chefe de Polícia que garantisse a integridade dos frequentadores do local.¹⁰⁷ Em carta de Kalley publicada em O Púlpito Evangélico, ele afirma que recebeu de fonte segura a informação de que o “Presidente da Província fora oficialmente avisado pelo governo imperial, de que tais ajuntamentos evangélicos não podem ser proibidos, e hão de gozar da competente proteção”¹⁰⁸

É por demais conhecida a resposta de Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira, Bispo de Olinda, em vinte e um de novembro, à sua denúncia ao Supremo Tribunal. Ao finalizá-la, declarou sua inclinação à “depositar todo o cuidado e solicitude” de sua defesa nas “mãos da Divina Providência”, confiando que teria

106 Diário do Rio de Janeiro, Ano 56, n. 258, p. 1, 20/09/1873; n. 300, p. 1, 01/11/1873; n. 315, p. 3, 16/11/1873; Imprensa Evangélica: Publica-se Todos os Sábados (RJ, 1864-1892), Ano IX, n. 22, p. 8, 15/11/1873.

107 A Reforma: Órgão Democrático (RJ, 1869-1879), Ano V, n. 298, p. 2, 30/12/1873.

108 Púlpito Evangélico (RJ, 1874-1875), s/ano, n. 03, p. 28, 1874.

ocasião para promover a defesa de seus atos “perante o tribunal do bom senso católico”.¹⁰⁹

Na mesma época, vem à lume uma série de artigos intitulados “S. Ex. Revma. Bispo de Olinda perante o tribunal para o qual apelou”, o primeiro deles em dezessete de dezembro, menos de um mês após a citada resposta, estendendo-se até trinta e um de janeiro de 1874. “Bom Senso” assinava os textos. O enredo se desenvolve em forma de julgamento, onde o Bispo, vencido pelos argumentos do tribunal, recorre a Pio IX, que por sua vez, recorre a si mesmo para garantir que é sucessor do Apóstolo Pedro, Bispo de Roma. A nova etapa de audiências questiona a alegada presença de Pedro em Roma, sendo apresentados argumentos bíblicos e históricos contra isso. Desconstruídas as provas que sustentavam a defesa dos religiosos, o tribunal entrou em recesso, dando tempo para todos os homens de senso possam examinar as evidências até então apresentadas. Identificamos apenas um comentário aos artigos, escrito por um sacerdote não identificado de Patrocínio, Minas Geras, e publicado em setembro por O Apóstolo: “se atreve o escritor do tal tribunal do bom senso a escrever para o público mentirosamente, ignorando a história romana, [afirma] que S. Pedro nunca esteve em Roma [...] ficando cabalmente demonstrado que o tal tribunal do bom senso é mentiroso ou ignorante”.¹¹⁰ Resta ainda registrar a repercussão, no Rio de Janeiro e em Recife, sobre os acontecimentos em São Domingos, Niterói, envolvendo Kalley e seus seguidores e a absurda atitude do Chefe de Polícia, em detrimentos da legislação nacional.¹¹¹

Os dois anos finais da permanência do casal Kalley no Brasil, a julgar pela ausência de citações e referências na imprensa, foram de maior dedicação à estruturação das igrejas Fluminense e Pernambucana. Relativo à 1875, identificamos os registros dos endereços profissionais de Kalley e o recebimento de calçados e trezentas libras esterlinas, provenientes de Southampton.¹¹² Em artigo sobre uma “Descoberta recente na Terra Santa”, relata as pesquisas em andamento

109 Jornal do Comércio, Ano 52, n. 338, p. 3, 07/12/1873; O Apóstolo, Ano VIII, n. 55, p. 1, 11/12/1873.

110 O Apóstolo, Ano IX, n. 107, p. 3, 27/09/1874.

111 Imprensa Evangélica, Ano X, n. 01, pp. 3-4, 03/01/1874; Jornal de Recife, Ano XVII, n. 10, p. 1, 14/01/74.

112 Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro, Ano XXXII, n. 32, pp. 141, 639, 1875; Indicador Alfabético, s/ano, n. 01, p. 143, 1875; Diário do Rio de Janeiro, Ano 58, n. 215, p. 4, 04/08/1875; O Globo, s/ano, n. 212, p. 3, 04/08/1875.

na Palestina, onde se construía uma representação em escala, nove polegadas por légua, que possibilitará o conhecimento da superfície tão seguro que o da Inglaterra. O objetivo é informar as “comprovações científicas” das histórias bíblicas, ainda que seja apenas pequena parte do alicerce da convicção de que a história do “Testamento Velho” é verdadeira. Chama a atenção a forma com que ele assina: Roberto R. Kalley, médico. Não identificamos outro texto com igual identificação.¹¹³

Em 1876, temos apenas as notas sobre a escolha de João Manuel Gonçalves dos Santos como co-pastor da Igreja Fluminense e seu devido registro junto à Secretaria de Estado, habilitando-o a celebrar casamentos.¹¹⁴ O Apóstolo comenta que sendo o “Sr. Dr. Roberto Kelley bem conhecido neste Império por sua ousadia, agora se lhe adiciona mais um cooperador”, e chama a “atenção do Sr. ministro do Império para os abusos que os ministros protestantes praticam casando indistintamente protestantes e católicos” quando estes não conseguem casal na Igreja Católica por impedimentos canônicos, evitando a “repetição de fatos que tanto prejudicam os interesses das famílias e a moralidade pública”.¹¹⁵ Temos no Jornal do Comércio, de dez de julho, a notícia do embarque, no paquete inglês Galícia, de Kalley, Sara e o agregado João Gomes da Rocha, para o porto de Liverpool, encerrando uma permanência de 21 anos no Brasil.¹¹⁶

Até o final do século XIX, ainda encontramos 18 referências à Kalley em diversos periódicos nacionais, sempre citado em relação às lutas dos protestantes pela completa liberdade religiosa, exceto a reprodução de uma carta aos Madeirenses em Illinois, por ocasião das comemorações dos trinta e dois anos de exílio.¹¹⁷

113 Jornal do Comércio, Ano 54, n. 88, p. 2, 30/03/1875.

114 O Globo, s/ano, n. 28, p. 2, 28/01/1876; Jornal de Recife, Ano XIX, n. 26, p. 1, 03/02/1876.

115 O Apóstolo, Ano XI, n. 08, p. 3, 26/01/1876.

116 Jornal do Comércio, Ano 55, n. 191, p. 3, 10/07/1876.

117 Imprensa Evangélica, Ano XIV, n. 47, p. 5, 21/11/1878.

CONCLUSÃO

Iniciamos a escrita desta tese com a discussão sobre a pertinência de aplicar à experiência brasileira do século XIX a ideia de modernidade. Demostramos que há consistente produção historiográfica que confirma seu uso e aplicabilidade. Em seguida, buscamos uma definição de modernidade minimamente coerente com os sentidos tradicionalmente conhecidos, mas que abra espaço para características do recorte histórico analisado (segunda metade do século XIX), no ambiente do Segundo Reinado do Império brasileiro.

Encontramos na análise da modernidade em três patamares, elaborada por de Jean Baubérot (2011), uma opção que nos parece atender as especificidades do caso em estudo. Ainda que nem todos os aspectos e características de nossa experiência se enquadrem em sua classificação, podemos identificar muitas das vivências políticas, econômicas e sociais produzidas e projetadas no oitocentos nacional, com a ideia de “Modernidade Ascendente”, entendida como o conjunto de experiências observadas em determinado período histórico em que há considerável expectativa e confiança na possibilidade de romper ou superar limitações de diversas ordens, independente de resultarem de imposições ou escolhas, externas ou locais, através do ideal de progresso, com o intuito de alcançar níveis superiores de desenvolvimento, civilização e bem-estar.

Aplicando-o ao contexto espaciotemporal da pesquisa, buscamos identificar vestígios de modernidade em momentos de nossa história que de alguma forma propiciaram o distanciamento do horizonte de expectativa e a emergência do novo, de novas possibilidades em termos de prognósticos e futuro. Tais indícios são heterogêneos no sentido de que algumas de suas características são mais perceptíveis que outras, aplicando-se a determinados grupos sociais e a outros não, ou de modo escalonado, em ritmos e tempos diferentes, marcadas por rupturas e permanências, como num espiral ascendente, em que pequenos movimentos levam a estágios superiores, ainda que imperceptíveis.

A ideia de modernidade ascendente pressupõe avanço, evolução, desenvolvimento: progresso. E chegamos a outro dos desafios dessa pesquisa, uma

adequada compreensão do progresso. Enquanto fenômeno qualitativo remete a melhoramento, mudança desejável, no sentido de estágios considerados preferíveis, de acordo com os juízos de valor de determinada sociedade ou grupo social, que têm como referência sua ordem de valores historicamente construídos. Como evolução social ou processo civilizador, implica a melhoria das condições de vida e bem-estar da população, o aperfeiçoamento das relações entre grupos e classes sociais, e sua integração através da solidariedade entre os membros da sociedade. Sua construção se dá em meio a tensões de diversas ordens: sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas.

Tendo por objetivo analisar e compreender a imbricação do protestantismo com o ideal de progresso e possível elemento constituinte no processo de construção da modernidade no Brasil, nos aproximamos de Aureliano Cândido Tavares Bastos com a intenção de conhecer sua concepção de progresso e que passos, mudanças e transformações seriam necessários à sua implementação, para assim ver a modernidade instalada entre nós. Com esta compreensão, dirigimos a atenção à atuação e vivências de Robert Reid Kalley com o fito de apreender de que forma sua permanência no país corrobora o progresso projetado por Tavares Bastos, e conseqüentemente, alinha-se com a modernização das relações sociais. De que Brasil?

Após a extinção dos monopólios e a abertura dos portos, em 1808, surgiram outras medidas de caráter liberal, como a liberdade industrial, o Banco do Brasil, instituições de ensino superior, o processo de independência e a adoção da monarquia constitucional, todas com o aval e apoio da aristocracia local, agroexportadora e escravista. Mais adiante, outras medidas no processo de transformações econômicas e sociais não foram exatamente do agrado dos grupos dominantes locais (PESAVENTO, 1997: 58).

Descrevendo e analisando “A vida social no Brasil nos meados do século XIX”, Freyre nos apresenta um quadro nada agradável das condições gerais do país: a “grosseira técnica” da empresa açucareira, a presença da religião “em todas, ou quase todas as fases da vida social”, a “corrupção do clero”, a falta das “noções mais vulgares de higiene pública”, inclusive na corte, a falta de “pensamento crítico entre as elites intelectuais” entre outros aspectos. De positivo, apontou o equilíbrio

orçamentário que se estendeu à década de 1860 (FREYRE, 2009: 59-60). Ele resume da seguinte forma aquela sociedade: “[...] nas suas condições materiais e, até certo ponto, na sua vida social, a maioria dos brasileiros dos meados do século XIX situava-se na Idade Feudal”. Em relação à elite, “grande parte vivia, ainda nos meados do século XIX no fim do século XVIII [...]”. E conclui sua descrição afirmando que “O Brasil [...] não era só constituído por vários Brasis, regionalmente diversos: também por vários e diversos Brasis quanto ao tempo ou à época vivida por diferentes grupos da população brasileira.” (Ibid.: 60-61).

Richard Graham, ao analisar os contrastes entre a Grã-Bretanha e o Brasil, diz que “não se deve exagerar o atraso” deste, que “não era, afinal de contas, a Europa Medieval”, baseando-se na ideia de que nenhuma “parte da América estivesse alheia às grandes mudanças iniciadas na Europa” e na integração do país ao comércio internacional desde o período colonial. Mesmo assim, admite que “a corrente contínua de inovações tecnológicas, que são básicas para uma sociedade moderna, ainda não caracteriza a vida brasileira em 1850”. Em sua opinião “Depois de certo ponto no século XVI a península Ibérica e suas colônias foram mais ou menos afastadas das correntes de desenvolvimento europeu por uns 200 anos” (GRAHAM: 1973: 18-19).

Em relação à maior fonte de recursos do país, a agricultura, as condições de trabalho e produção assombravam os viajantes europeus: a acomodação dos senhores, o intenso e extensivo uso das queimadas, o desconhecimento dos fundamentos básicos da agronomia e até de fertilizantes, o uso da enxada da preparação da terra à colheita, engenhos movidos por tração animal e a quase total inexistência de mecanização, com raras exceções em Pernambuco. Mesmo com o aumento do cultivo de café, os processos eram, em geral, rudimentares. No momento de enviar os produtos para os centros comerciais, imensas dificuldades eram enfrentadas, pois “as coisas chamadas caminhos, [...] são absolutamente intransitáveis a qualquer veículo provido de rodas” (Ibid.: 20-22). Para Thomas Ewbank as ferramentas utilizadas por pedreiros e carpinteiros eram idênticas às vistas nas gravuras do século XV, enquanto outras remetiam a Roma e Egito. (EWBANK, 1976: 188-189). A relação de dependência e fidelidade dos

trabalhadores ligados aos engenhos de açúcar e, depois, às fazendas de café, foi constantemente associada à vassalagem (FREYRE, 2009: 76-78).

Não escapou à observação, a repulsa dos homens livres ao trabalho manual, identificado com os escravos. Estes foram percebidos em diversas profissões: carpinteiros, marceneiros, pedreiros, impressores e litógrafos, pintores. Freyre destaca a produção de roupas, sapatos e tapeçaria em *ateliers* no Rio de Janeiro com mão de obra negra e mulata (GRAHAM: 1973: 24-25; FREYRE, 2009: 74-75). Nas capitais, era comum a concorrência entre escravos de ganho e libertos com imigrantes, muitos deles portugueses. A educação, salvo raras exceções, como o Colégio Pedro II, era de baixa qualidade e restrita à minoria da população em idade escolar. Os filhos das famílias abastadas recebiam instrução de seus mestres particulares e formavam a maioria dos alunos nos poucos cursos superiores, dois de direito e dois de medicina. O Ensino técnico praticamente só existia nas escolas militares (GRAHAM: 1973: 25-27; FREYRE, 2009: 95, 98, 100-103). Estas percepções se coadunam com a descrição feita por Tavares Bastos, no início dos anos 1860, ao registrar sua opinião sobre “os Males do Presente e as Esperanças do Futuro”.

Três mudanças na legislação provocaram profundas transformações na sociedade, em 1850. A proibição do tráfico negreiro, a aprovação da Lei de Terras e do Código Comercial, no conjunto, sinalizou na direção de uma modernização das relações de trabalho e produção, marcando, também, a internalização de princípios do capitalismo internacional. Sandra Jatahy Pesavento entende que as elites locais, diante do risco de ver significativa parte de seu patrimônio - os africanos escravizados - ser reduzida progressivamente, buscaram formas alternativas de substituí-los por outro bem. Por um lado, asseguraram a propriedade da terra, e de outro, engendraram as condições de manterem seu domínio num regime de trabalho livre, valendo-se de leis, códigos e regulamentações que transpareciam valores capitalistas. Contudo, este processo se fez conservando elementos arcaicos: a estrutura agrária foi preservada, a escravidão dilatou-se ao máximo e, na sua superação, não promoveu o trabalho assalariado, a monocultura agroexportadora manteve o país atrelado à divisão internacional do trabalho (PESAVENTO, 1997: 58-59).

Nesta mesma década surgem as primeiras estradas de ferro, o que exigiu mão de obra especializada, em sua maioria inglesa; um serviço regular de navios a vapor com a Inglaterra e, internamente, a ampliação das linhas de navegação alcançando o rio Amazonas; aumento das exportações de café e o incremento de técnicas e métodos novos na produção, beneficiamento e escoamento; desenvolvimento comercial exportador e interno; crescimento das cidades fluviais e marítimas, além daquelas servidas por estradas de ferro; investimento em urbanização nas principais capitais, com iluminação pública, calçamento e regras quanto ao trato dos dejetos, na tentativa de desfazer a má fama das cidades brasileiras (GRAHAM: 1973: 33-41; FREYRE, 2009: 75-77, 111-112).

A experiência de progresso se disseminava sob pressupostos da modernidade, ainda que marcada pelos condicionamentos de nosso viés nacional. Berman destaca que a modernidade se desenvolve de formas distintas, a partir das condições de produção de cada país, que, apresentada de forma polarizada, pode ser descrita assim, quando à sua integração ao “mundo moderno”: num polo, estão as “nações avançadas brotando diretamente da modernização política e econômica e obtendo visão e energia de uma realidade modernizada”. No polo oposto, “encontramos um modernismo que emerge do atraso e subdesenvolvimento” (BERMAN, 1986: 220).

O modernismo que emerge do atraso e do subdesenvolvimento, ainda segundo o autor, tem diante de si duas alternativas: “se dobra sobre si mesmo e se tortura por sua incapacidade de, sozinho, fazer a história, ou se lança a tentativas extravagantes de tomar para si toda a carga da história” (Ibid.: 220-221). Para Sandra Jatahy Pesavento, a elite esclarecida e os arautos do progresso e da modernidade no país agiam em conformidade com a segunda opção apresentada acima - se lança a tentativas extravagantes de tomar para si toda a carga da história - consumindo de forma acelerada as novas ideias, na “ânsia de digerir rapidamente a última tendência intelectual europeia”. Ainda segundo a autora, “O Brasil tinha pressa, era preciso não perder o ‘trem da história’, acertando o passo com os acontecimentos, os processos e os valores do mundo contemporâneo”, ainda tão distantes de nós (PESAVENTO, 1997: 61).

O contorno da modernidade no segundo reinado sustentava-se sobre dois pontos basilares: a ideia de progresso relacionada com a aplicação da razão, da ciência e da tecnologia, e a ideia de nação que compreendia as noções de identidade e Estado. Nos dois casos, o horizonte de expectativas está na Europa, onde a modernização política e econômica, já realizada, gerou o ambiente propício ao progresso e à modernidade (Ibid.: 66).

A noção de que o progresso poderia proporcionar melhores níveis de bem-estar e qualidade de vida estava bem disseminada. Faz parte do discurso burguês o convencimento de que a materialização “do progresso, da técnica e da razão era a harmonia social” e que a ordem capitalista/burguesa, “produtora da sociedade de bem estar, era justa e retribuía, a cada um, na medida de suas forças e, sobretudo, do seu merecimento” (Ibid.: 47). Na sociedade brasileira, onde a “classe trabalhadora” era incipiente, este discurso era direcionado aos aristocratas e senhores agroexportadores e aos poucos empreendedores e investidores, no sentido de seduzi-los.

A ideia de nação, que compreende as noções de identidade e Estado, envolve um duplo processo: por um lado, a delimitação da especificidade nacional e, por outro, a integração do país à cultura ocidental (Ibid.: 68). Sendo a identidade uma construção simbólica, desconsidera os critérios de verdade. Sendo um imaginário social, segundo entende Ortiz, “comporta, sem dúvida, elementos de verossimilhança com o concreto real ao qual se refere”. Por outro lado, “envolve também uma dimensão ideológica, de noções e crenças intencionalmente falsificadas”, assim como “um componente de utopia, ou de objetos que não existem na situação real, mas cuja existência é desejada” (ORTIZ, 1985: 8).

A identidade, então, integra algo que é exterior, a diferença em relação ao outro, e o aspecto interior que se assenta em traços de autoidentificação e unidade simbólica entre os indivíduos (Ibid.: 7). O componente externo de nossa identidade estava lá fora, onde havia civilização, o progresso, o centro difusor da ciência da moda, da educação e da novidade. Do lado oposto, seria o Brasil a barbárie? O que nos uniria? Lúcia Lippi de Oliveira entende que não era mera questão de construir/reafirmar uma imagem do Brasil como nação tropical que se tornou independente preservando a monarquia e a dinastia reinante e etc. Tratava-se de

um projeto de construção nacional que se dava no quadro de um processo de modernidade (OLIVEIRA, 1990: 48). Também não era o caso de ser tomado “por um entusiasmo ingênuo de que poderia ser possível, virando a política e poder de ponta-cabeça, inaugurar-se um reino de justiça e felicidade” sustentado na crença do progresso (DUPAS, 2012: 48).

Sendo dominante no Ocidente, a ideia de progresso trouxe, em paralelo, demandas por liberdade, igualdade, educação, justiça social e participação política. Defendia-se, também, que a ideia de progresso como “ação da Providência” e eivada pela influência religiosa fosse deixada de lado, abrindo-se espaço para as transformações produzidas por meio da ação humana. A tríade liberdade–comércio–progresso era considerada inseparável e condutora à modernidade. Entretanto, não se pode ignorar que esse progresso - científico, tecnológico, econômico, civilizacional e social – depende sempre das instituições, da memória social e das tradições que formam e dão estabilidade às sociedades, não sendo possível sua realização a partir do indivíduo “abstraído de seu contexto social” (Ibid.: 46-50), que, segundo o pensamento de Berman (1986: 220-221), constitui o suporte a partir do qual as nações fazem sua entrada na modernidade.

Ponderando as influências externas, as demandas internas por modernização e a realidade brasileira no século XIX, cabem aqui os questionamentos de Pesavento: “se a nação é uma comunidade política imaginada, qual era o Brasil sonhado no século XIX? Em outras palavras, o que seria um Brasil moderno?” (PESAVENTO, 1997: 67). Acrescentamos: que Brasil era possível?

Sendo impossível esboçar os diversos “sonhos” e projetos de Brasil, optamos por fazê-lo a partir das concepções de progresso, ou projeto de nação de Tavares Bastos.

O campo político foi sua arena de maior atuação. Para ver efetivadas suas concepções de progresso, seus projetos passavam, irremediavelmente, pela mediação dos demais agentes e instâncias daquele espaço social. Independente de qual campo, é exigido daquele que defende a acumulação de capital simbólico que o legitime socialmente e o habilite a ocupar uma posição na estrutura de suas relações. Para ocupar uma cadeira no parlamento como deputado geral, o capital a ser acumulado é a obtenção de votos suficientes à obtenção de um mandato, em

geral por tempo determinado. Uma vez inserido nesse espaço, o jogo político exige a acumulação de uma espécie particular de capital simbólico, que consiste na acreditação pelo conjunto de pares-concorrentes no interior do campo, que repousa, por sua vez, sobre o reconhecimento de uma competência que, para além dos efeitos que produz e em parte mediante esses efeitos, proporciona autoridade. (BOURDIEU, 2004: 26-27). A importância desse reconhecimento, segundo Bourdieu, está relacionado à forma como o campo estrutura as relações entre os diferentes agentes, pois é ela que determina o que eles podem ou não fazer. Ou, mais precisamente, é a posição que eles ocupam nessa estrutura que determina ou orienta, pelo menos negativamente, sua tomada de decisão. Essa estrutura é, grosso modo, determinada pela distribuição do capital. De forma dinâmica, a posição de cada agente é determinada por seu volume de capital em relação aos demais agentes e ao campo no todo (Ibid.: 23-24).

Seu capital simbólico, inicialmente, era dependente do acumulado por seu pai, homem público, reconhecido, com passagens por cargos importantes na estrutura política e do poder. Numa sociedade em que “a influência dos nomes de família” asseguravam maiores oportunidade e até privilégios, não era de se desprezar tal “aporte” de capital simbólico (GRAHAN, 1973: 25). Por caminhos não declarados, mas bem conhecidos, logo após o doutoramento em São Paulo, seguiu para o Rio de Janeiro, assumindo como oficial da Secretaria da Marinha. Sob o peso de seu nome de família e o apoio de importante liderança política nacional, João Lins Vieira Cansanção de Sinimbu, futuro Visconde de Sinimbu, obteve votação expressiva em seu estado e assento entre os deputados gerais, atualmente, deputados federais. Mais uma vez, beneficiou-se da “transferência” de capital simbólico.

Sua atuação parlamentar e na imprensa, com as “Cartas do Solitário” (1861/1862), trouxe notoriedade, iniciando assim a acumulação pessoal de créditos. Manteve-se em evidência ao participar da Missão Saraiva (1864). Empreendeu viagem de observação e estudos no Amazonas (1865), coletando dados para publicar “O Vale do Amazonas” (1867). Era frequente o uso da tribuna e das páginas dos jornais, promovendo e debatendo as medidas que entendia favoráveis ao Brasil, segundo suas concepções de progresso e projeto de modernidade. Viu aprovados

alguns dos seus mais importantes projetos como o da liberdade de cabotagem para navios estrangeiros e a abertura do Rio Amazonas à livre navegação, ambos em 1866. Mesmo com considerável capital político, projetos e temas de seu interesse não foram aprovados e outros nem discutidos. A legislação em torno da imigração e seus direitos e garantias, a separação entre a religião e o Estado e o estabelecimento da plena liberdade religiosa, propostas para a emancipação do elemento servil e outros exigiram maior tempo de maturação.

O fato de, em algumas ocasiões, aprovar seus projetos com o apoio dos “pares-concorrentes”, não se explica unicamente por sua posição na estrutura das relações objetivas do campo. Deve-se considerar, em meio às lutas do campo, a definição, num dado momento, no conjunto de questões que importam, de quais agentes devem ser envolvidos no processo, e a percepção de suas possibilidades e limitações. (BOURDIEU, 2004: 24-25). Complementa Bourdieu: “nada é mais difícil e até mesmo é impossível de ‘manipular’ do que um campo”. A possibilidade de submeter as forças de um campo aos desejos de um agente singular, apenas por sua posição na estrutura de distribuição do capital, salvo situações excepcionais em que um acontecimento tenha força suficiente para redefinir “os próprios princípios da distribuição do capital, as próprias regras do jogo”, é remota (Ibid.: 25). Tavares Bastos aprendeu esta lição na prática.

As considerações acima sobre a estrutura e relações no campo político aplicam-se perfeitamente à experiência de Robert Kalley, no campo religioso, ainda que seu percurso, na acumulação de capital simbólico, seja distinto. Tavares Bastos, em diversas situações, agiu na interseção entre os campos político e religioso. O caso Kalley é o inverso. Outro aspecto que os distingue relaciona-se com a forma de agir. Tavares Bastos, a partir do diagnóstico/prognóstico registrado em “Os Males do Presente e as Esperanças do Futuro”, direcionou sua prática à proposição de uma legislação adequada ao seu projeto e concepções de progresso e modernização do Brasil, ainda que, individualmente, no cotidiano, não fosse afetado por muitos dos itens que deseja mudar. Já Kalley, vivenciou, em seu dia a dia, os condicionamentos das regulamentações nacionais e pode perceber, literalmente na pele, as interações e interferências entre os campos, por meio de seus agentes, seja em busca de legitimação externa ou em defesa de prerrogativas ou, ainda, pela manutenção do

monopólio do sagrado. Kalley e Tavares Bastos, em seus respectivos campos, alcançaram significativo protagonismo, influenciando a sociedade.

Campo religioso é o espaço social em que está em disputa, além da produção e circulação dos bens simbólico-religiosos, a definição dos agentes e seus papéis, e das regras que o estruturam e organizam. Seu objetivo é, a partir das estruturas de percepção e construção da realidade, elaborar visões de mundo compatíveis com determinada crença, de modo a conferir sentido religioso à existência humana. Estrutura-se na dinâmica das relações entre os especialistas da religião e destes com as demandas religiosas da sociedade. Por sua autonomia relativa, é passível de condicionamentos e interferências externas. Em compensação, na medida em que um grupo social assimila determinada visão de mundo fundamentada na religião, o campo religioso dilata sua influência sobre outros campos.

A primeira etapa da formação histórica do campo religioso brasileiro, dos séculos XVI a XVIII, envolveu a assimilação e trocas entre o catolicismo dos colonizadores portugueses e as crenças religiosas dos indígenas e dos africanos. A partir da primeira década do século XIX, acentua-se a incorporação de outras expressões: os protestantismos; as novas formas de catolicismo dos imigrantes, e mais adiante, o espiritismo kardecista e as crenças orientais.

Da conquista do território à proclamação da República, o catolicismo manteve o status de religião oficial, que lhe assegurava o monopólio dos bens simbólicos do tipo religioso. No decorrer do século XIX, em razão da ingerência da religião oficial em aspectos da vida social, construída ao longo de trezentos anos, surgiram os primeiros questionamentos. O campo religioso foi marcado pela tensão entre as expressões religiosas em vias de inserção e pela manutenção do monopólio da religião oficial. Por outro lado, cabendo ao Estado a regulação da atividade religiosa, também vivenciou a tensão ao ser provocado a mediar a questão. Manteve-se o monopólio com significativa flexibilização da legislação. O termo médio não atendeu às exigências das expressões religiosas em conflito.

Não podendo impedir a chegada de novas expressões religiosas ao país, a fé estatal procurava fazê-lo no campo religioso, recorrendo às restrições legais, no intuito de circunscrevê-las a determinado grupo ou espaço, mantendo-as fora da disputa pela produção e circulação de bens simbólicos religiosos entre os nacionais.

Em sua análise, Bourdieu explicitou a existência e a finalidade dessa postura: “na medida em que consegue impor o reconhecimento do seu monopólio”, resumido na fórmula extra *ecclesiam nulla salus*, busca perpetuar-se. Para tanto, age em duas frentes: tenta impedir a entrada, no mercado aberto da fé, das “novas empresas de salvação (como por exemplo as seitas, e todas as formas de comunidade religiosa independentes)”, coibindo, também, “a busca individual de salvação (por exemplo, através do ascetismo, da contemplação e da orgia)” (BOURDIEU, 2004: 58).

A emergência de expressões religiosas que não se submeteram ao discurso da pretensa absoluta catolicidade do povo, questionando a “realidade”, ofereceu um contraponto a qualquer forma unilateral de definição dos mediadores das relações com o sagrado na sociedade, abrindo caminho para interpretações mais flexíveis do arcabouço legal, no sentido do reconhecimento da pluralidade social e a diversificação religiosa em curso. À medida que visões de mundo concorrentes conquistam legitimidade, tornam-se independentes frente a religião oficial. Esta legitimidade exige a acumulação de capital simbólico pelo especialista da religião por meio de seu reconhecimento social e intracampo, como agente do sagrado.

Este é o cenário em que Kalley inicia o processo de acumulação de capital simbólico, no que foi ajudado, por sua nacionalidade, sua formação profissional e consideráveis recursos financeiros. Instalado em Petrópolis, a filantropia sobressaiu ao oferecer seus serviços médicos no combate ao cólera. O mesmo acontecimento, contudo, deixou escapar que se tratava de um médico que também era sacerdote protestante. Mas, que estava de passagem.

Ao inserir-se como agente religioso no mercado da fé, não contava com respaldo institucional de qualquer tipo, situação incomum, considerando que os demais pastores e missionários protestantes aqui chegaram sob a proteção de uma instituição ou denominação. Seu plano de ação compreendeu encontros domésticos, inicialmente, apenas com estrangeiros e, na medida em que as oportunidades surgiram, os nacionais foram admitidos. A mesma estratégia fora utilizada na Ilha da Madeira. Havia, contudo, uma diferença: a ida àquela Ilha teve caráter temporário, com a permanência em função da condição de saúde da esposa. Ao Brasil, veio com a intenção de evangelizar a Terra da Santa Cruz. Até aqui, pouco conseguiu agregar em termos de capital simbólico.

As adesões ampliavam as redes de contatos e sociabilidades. Porém, duas conversões despertaram a atenção da religião oficial por serem de famílias importantes, e aconteceu o que não desejava: seu empreendimento religioso foi tornado público, com o agravante de fazer proselitismo entre os nacionais, em português. Logo voltaram a circular, relatos dos acontecimentos na Ilha da Madeira, em que a reação à sua atuação religiosa desencadeou intensa perturbação da ordem, culminado com a fuga do casal e o exílio de centenas de madeirenses.

Uma série de represálias foi encetada visando inviabilizar sua ação e até a permanência no país. Sua condição de ministro evangélico entre os brasileiros, na interpretação da Igreja Católica, era extremamente frágil diante das garantias legais, e uma afronta à religião do Estado, e desnecessária considerando a catolicidade do povo. Apegou-se à profissão para garantir sua permanência e prosseguir em seu desafio missionário. Em resposta a uma tentativa de restringir sua pregação aos estrangeiros, solicitou pareceres a renomados juristas sobre suas ações religiosas à luz da legislação nacional, obtendo respostas favoráveis. Esta interpretação balizou a inserção protestante e de outras expressões religiosas no país ainda que desconsiderada em momentos de crise. Sendo o *status* da religião do Estado assegurado na constituição, foi necessário reinterpretá-la à luz dos novos fatos e argumentos, obtendo, assim, suporte legal, fundamentado na mesma Carta, para a atividade religiosa “não oficial”. Isto aponta para a autonomia relativa do campo religioso que, em situações de tensão, depende de arbitramento externo, que em nosso caso concreto, estava no campo jurídico.

O capital simbólico para legitimá-lo como especialista da religião foi conquistado aos poucos, acumulando créditos nos embates jurídicos, por sua atuação na imprensa, pelo incremento qualitativo à sua rede de sociabilidades após contatos com o Imperador, e o consistente respaldo político da militância liberal e maçônica alocada em pontos sensíveis da estrutura de poder. A identificação da teologia e prática de Kalley com princípios e algumas das lutas dos liberais, além do anticlericalismo em voga, sustentou o apoio mútuo, apesar das divergências pontuais. Discursos nas casas legislativas repetiam pontos e ideias defendidas por Kalley em seus artigos.

Dentre os políticos que apoiavam iniciativas de Kalley, se destacou o jovem deputado Tavares Bastos, já reconhecido como um “Apóstolo do Progresso”, aliás, epíteto utilizado com certa frequência, à época, para distinguir determinadas pessoas ou ações, sendo atribuído a órgãos da imprensa e lojas comerciais. Mesmo com consideráveis evidências de um relacionamento próximo, o único registro que sugere um contato pessoal entre eles aparece em artigo publicado no Correio Mercantil, em defesa de Kalley, no caso da retenção do livro “Ladrão na Cruz”¹. O texto inicia-se declarando que “procurou-nos o Dr. Kalley”. Não há dúvidas de que compartilhavam ideais, discursos e afinidades ideológicas, apesar de ser 30 anos mais novo que o escocês.

A concepção de progresso de Tavares Bastos e seu projeto de modernização do país moviam-se em duas frentes interdependentes: progresso material e moral. O progresso material passa pela descentralização política e administrativa, visando “civilizar” as relações entre o governo e a população, que vivia em total dependência, sem estímulos ao pleno exercício das liberdades individuais e dos direitos civis. O outro desafio é empreender a reforma moral, a partir de três linhas de ação interligadas: instrução pública, abolição do trabalho escravo e defesa da imigração estrangeira. É a partir daí que se agregam outros temas entendidos como obstáculos ou facilitadores do progresso.

Nesta pesquisa, Identificamos pontos de interseção entre o projeto de país defendido pelo deputado alagoano e a atuação religiosa de Kalley. A principal delas, a liberdade religiosa não era vista e tratada apenas como uma necessidade associada à imigração, mas como um imperativo com reflexos sobre a população, ao assegurar isonomia em relação aos direitos civis. Os brasileiros, natos ou naturalizados, que não viviam em conformidade com a fé católica, sofriam diversas sanções, já que a legislação fora elaborada tendo como pressuposto um país católico.

A exemplo de Tavares Bastos, Kalley recorreu à imprensa para promover reflexões e debates sobre as liberdades individuais, aí incluídas as liberdades de consciência, crença, culto e organização religiosa, baseando-se tanto em fundamentos bíblicos e teológicos, quanto no pensamento liberal e no “espírito do

¹ Correio Mercantil e Instrutivo, Politico, Universal (RJ, 1848-1868), ano XVIII, n. 263, p. 1, 07/10/1861.

século”. Apresentava o protestantismo como fé moderna, bíblica e racional, promotora da cidadania, que valoriza as iniciativas pessoais, inclusive nas experiências religiosas, ao propor o livre exame das Escrituras e o sacerdócio universal dos crentes. O objetivo era oferecer um contraponto ao catolicismo, apresentado como atrasado e inimigo das liberdades. Defendeu também a separação entre a religião e o Estado.

Quanto à escravidão, ambos manifestaram-se, cada um a seu modo. Tavares Bastos, pela imprensa e a tribuna, propôs formas e meios legais de emancipação do elemento servil. Kalley, no cotidiano, alfabetizava e evangelizava negros e mulatos, os quais compunham seu primeiro grupo, ainda em Petrópolis. Em decisão inédita, obteve da Igreja Fluminense, a provação de uma norma proibindo seus membros de possuírem escravos, o que provocou o desligamento daqueles que não se adequaram ao prescrito. Ação política e medidas práticas, fundamentadas em princípios modernos, complementavam-se.

Outra frente em que os encontramos lado a lado é na defesa do casamento civil, sem a imposição de compromissos religiosos de qualquer ordem, não embarçando, contudo, os que assim o desejasse. Por meio de escritos e discursos, Tavares Bastos apoiou as iniciativas em favor do ato civil, sem restringi-lo aos estrangeiros e acatólicos. A falta de reconhecimento legal da união de alguns casais que desejavam unir-se à Igreja Fluminense, levou Kalley a propor como solução, ainda que momentânea, um contrato em forma de pacto nupcial, onde o casal assumia as responsabilidades inerentes ao matrimônio e comprometia-se a oficializá-lo quando a legislação nacional o permitir, sem ferir a consciência religiosa. Percebem-se aqui princípios modernos relacionados aos direitos civis e às liberdades individuais em ação.

Kalley dedicou especial atenção à alfabetização como meio de dar dignidade às pessoas e possibilitar o acesso à Bíblia, aspecto fundamental em sua estratégia evangelística e princípio caro à Reforma Protestante. O ensino constituiu-se em um dos pilares de sua ação pastoral, criando oportunidades de aprendizagem nos diversos espaços em que transitava. Investiu na vida de seus auxiliares, chegando a arcar, com recursos próprios, os custos da formação teológica de seu sucessor na Inglaterra.

Sua experiência de conversão se deu pelo caminho da racionalidade, ao buscar explicações para a fé de alguns pacientes em estado terminal. A reflexão e o cuidadoso exame das questões nortearam suas decisões, não sendo raras situações em que “deixou sobre a mesa” temas controvertidos, até ser convencido sobre determinada opção. Sua formação médica e farmacêutica o levou a reconhecer e valorizar a ciência e suas conquistas, sem antagonismos em relação à fé.

Ao reconhecer a imagem do Criador no outro e a sacralidade da vida, dedicou-se à promoção de valores como a justiça, a solidariedade e a dignidade humana, lastreado em sua compreensão do propósito salvífico. Esta percepção nos permite identificar suas práticas e posicionamentos com o que se denomina humanismo cristão.

Utilizando o par “real – legal” muito utilizado por Tavares Bastos, pode-se dizer que, no entorno do terceiro quarto do século XIX, o Brasil real, no espaço das vivências e articulações sociais, experimentou transformações qualitativas no que concerne ao reconhecimento das liberdades individuais e seus diversos desdobramentos; a percepção da imbricação da liberdade religiosa com os direitos civis, inviabilizando qualquer proposta de soluções isoladas; relacionadas ao acréscimo das iniciativas e mobilizações pelo fim da escravidão; ao perceber o esgotamento das relações entre a religião oficial e o Estado, sob um regime regalista com tendências liberais.

No Brasil legal, apesar do surgimento de uma legislação que esboçava sinais de mudanças e tentativas de atender demandas como a secularização dos cemitérios, a oficialização dos casamentos mistos e acatólicos, e a plasticidade das novas interpretações da liberdade religiosa, na vivência real, tais senões só foram completamente resolvidos na República.

As estruturas sociais de longa duração, – monarquia, escravidão e religião oficial – cujo caráter formativo no espaço de experiência brasileiro, balizava o horizonte de expectativa nacional, lograram sua permanência durante todo o Segundo Reinado, ao fim do qual, foram superadas. O protestantismo contribuiu de forma prática e simbólica nas lutas abolicionistas e na formação do laico Estado.

Concluindo, entendemos que, no decorrer do segundo Reinado, houve incremento de ações com características modernas ou modernizantes, acentuadas a partir das alterações inseridas na legislação na década de 1850, sendo então perceptíveis iniciativas lastreadas em princípios liberais, burgueses e capitalistas.

Nas relações sociais, ganharam força questões ligadas às liberdades individuais e aos direitos civis, muito em função das polêmicas geradas pela inserção protestante e da compreensão dos possíveis limites à sua ação e abrangência. Tais debates foram apoiados e instrumentalizados por segmentos liberais e a maçonaria, no anseio de um Estado laico.

Projetos de progresso e modernização do país disputavam a atenção e simpatia popular e o apoio político e estatal. Analisamos as propostas de Tavares Bastos para integrar o país à modernidade, superando o atraso que o marcava. Não viveu o suficiente para ver mais que pequenas evidências de um progresso consistente.

O protestantismo representado por Kalley, associado aos princípios modernos e liberais, trouxe contribuições significativas à atualização da interpretação da constituição do Império quanto à liberdade de crença, de culto e organização religiosa, mesmo com a constante e consistente oposição da religião do Estado.

O progresso e a modernidade são conceitos polissêmicos, contraditórios e até paradoxais. Situação agravada pelas peculiares limitações e possibilidades do Brasil oitocentista. A imensa carga simbólica do rompimento com as tradições e um passado multissecular foi entendida, ora como impedimentos, ora como oportunidades, por aqueles que desejavam ver o país abrir-se ao novo, fazer-se moderno, adentrar a modernidade pela via do progresso.

REFERÊNCIAS

Fontes.

ROCHA, João Gomes da. **Lembranças do Passado**. 4 Volumes . Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, vol. I, 1941, 384 p.; vol. II, 1944, 356 p.; vol. III, 1946, 333 p.; e UIECB, Rio de Janeiro, RJ: vol. IV, 1957, 411 p.

TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **A Província**. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1937a (Brasiliana 105).

_____. **A Situação e Partido Liberal**. In: TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976a (Brasiliana, v. 151). pp. 107-131.

_____. **Cartas do Solitário**. 3 ed. feita sobre a 2 ed. de 1863. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília, INL, 1975. (Brasiliana, v. 115)

_____. **Correspondência e Catálogo de documentos da Coleção da Biblioteca Nacional**. Brasília: Senado Federal, 1977a.

_____. **Discursos Parlamentares**. Brasília: Senado Federal, 1977b.

_____. **Memória sobre Imigração**. In: TAVARES BASTOS, Aureliano Cândido. **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976b (Brasiliana, v. 151). pp. 49-105.

_____. **O Vale do Amazonas**. 2 ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1937b (Brasiliana vol. 106)

_____. **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976c (Brasiliana, v. 151)

_____. **Reforma Eleitoral e Parlamentar e Constituição da Magistratura**. In: **Os males do presente e as esperanças do futuro: estudos brasileiros**. 2 ed. São Paulo: Cia Editora Nacional; Brasília: INL, 1976d (Brasiliana, v. 151). pp. 133-273.

Bibliografia.

ADORNO, Theodor W. **Progresso**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo. Nº 27, p. 217-236. 1992.

AGUIAR, Manoel Pinto de. **A abertura dos Portos do Brasil**. Salvador: Progresso, 1960.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. **Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História**. In GUERRIERO, Silas (Org.). **O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003 (Coleção Estudos da ABHR).

ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.); NOVAIS, Fernando A (Org). **Império - A Corte e a Modernidade Imperial** - Vol. 2 da **História da Vida Privada**. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

ALMEIDA, Candido Mendes de. **Direito Civil Eclesiástico Brasileiro, Antigo e Moderno em suas Relações com o Direito Canônico**. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, IV, 1º Vol., 1866.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AQUINO, Maurício de. **Modernidade Republicana e Diocesanização do Catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)**. Assis-SP: Unesp, 2012. Tese (História). Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho.

AZZI, Riolando. **A Crise da Cristandade e o Projeto Liberal. História do Pensamento Católico no Brasil - II**. São Paulo: Paulinas, 1991.

BARATA, Alexandre Mansur. **Maçonaria, Sociabilidade Ilustrada & Independência do Brasil (1790-1822)**. Juiz de Fora: Ed. UFJF e São Paulo: Annablume Ed., 2006.

BARROS, Roque Spencer M. de. **Vida Religiosa e Questão Religiosa**. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). **História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II, O Brasil Monárquico, Volume 6 – Declínio e Queda do Império**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004. pp. 369-423.

BARREIRO, José Carlos. **Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

BAUBÉROT, Jean. **A Favor de Uma Sociologia Intercultural e Histórica da Laicidade**. Civitas, Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 284-302, maio-ago. 2011.

BAUDRILLARD, Jean. **“Modernité”**. In: **Biennale de Paris. La Modernité ou l'esprit du temps**. Paris: Editions L'Equerre. pp. 28-31. 1982. p. 28.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar. A aventura da modernidade**. Tradução: Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Teoria do Conhecimento, teoria do progresso**. In: **Memória e Vida Social**. Ano II. Volume II. Assis, SP, 2002. pp. 32-69.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Linguísticas**. São Paulo: Edusp, 2008, 192pp.

_____. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2009

_____. **Os Usos Sociais da Ciência: Por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Unesp, 2004.

BRAGA, Henriqueta Rosa Fernandes Braga. **Música Sacra Evangélica no Brasil. Contribuição à sua História**. Rio de Janeiro: Kosmos, s.d.

BRASIL. **Coleção de Leis do Império do Brasil**, Vol I, 1863, p. 85.

CALÓGERAS, J. Pandiá. **Formação Histórica do Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1957.

CARDOSO, Douglas Nassif. **Francisco da Gama: Resgatando a História de um Personagem Anônimo na Implantação da Fé Protestante no Brasil Império**. Caminhando Vol. 12, No 1 (2007).

_____. **Práticas Pastorais do Pioneiro na Evangelização do Brasil**. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2002.

_____. **Protestantismo & Abolição no Segundo Império: a Pastoral da Liberdade** in: Caminhando v. 14, nº 1, 1º semestre de 2009. Revista da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista -UMESP, pp.111-114.

_____. **Robert Reid Kalley: Médico, Missionário e Profeta**. São Bernardo do Campo, SP: Edição do Autor, 2001.

_____. **Sarah Poulton Kalley: Missionária Pioneira na Evangelização do Brasil**. São Paulo: Ed. do Autor, 2005.

_____. **Uma Análise do Catolicismo Brasileiro no Segundo Império**. Revista Caminhando v. 13, n. 21, p. 61-78, jan.- mai. 2008.

CARVALHO, José Murilo de. **A Construção da Ordem e Teatro de Sombras**. São Paulo, Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Cidadania no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CÉSAR, Waldo. **Para uma sociologia do Protestantismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**, Lisboa: DIFEL, 1990.

CHAVANTE, Esdras Cordeiro. **Do Monopólio à Livre Concorrência: a liberdade religiosa no pensamento de Tavares Bastos (1839-1875)**. Mestrado em História da Unesp/Assis-SP. Dissertação. 2013.

COUTROT, Aline. **Religião e Política**. In: RÉMOND, Rene (Org.). **Por uma História Política**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

CUNHA, Pedro Octávio Carneiro da. **A Fundação do Império Liberal**. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). **História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II, O Brasil Monárquico**, Vol 1 – O processo de emancipação. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil (FNDE), 2004.

DAGAMA, João Fernandes da. **Perseguição aos Calvinistas da Madeira**. Tipografia Magalhães e Gerlac, São João do Rio Claro, São Paulo: 1896.

DUPAS, Gilberto. **O Mito do Progresso ou o Progresso como Ideologia**. 2ed. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ELIAS, Norbert. **Escritos e Ensaios**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.

_____. **O Processo Civilizador**. Vol. I: Uma História dos Costumes. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2011.

_____. **O Processo Civilizador**. Vol. II: Formação do Estado e Civilização. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.

EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth Winifred. **Um Discurso Missionário no Segundo Império: Robert Reid Kalley**. Tese (doutorado). Recife: STBNB, 1995.

EWBANK, Thomas. **Vida no Brasil: ou Diário de Uma Visita à Terra do Cacaueiro e da Palmeira**: com um apêndice contendo ilustrações das artes sul-americanas antigas. São Paulo: Itatiaia, 1976. Volume 28 da Coleção Reconquista do Brasil.

FERREIRA, João Cesário Leonel. **A Formação do Leitor Protestante Brasileiro em Meados do Século XIX: Análise de O Peregrino**. São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie. Caderno Seminal Digital, Ano 13, Nº 7, V 7 (Jan/Jun 2007).

FILHO, Evaristo de Moraes. **As ideias Fundamentais de Tavares Bastos**. 2 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

_____. **Tavares Bastos e as questões do trabalho**. In: Carta Mensal, Confederação Nacional do Comércio de Bens, Serviços e Turismo, Rio de Janeiro: CNC, 1978, pp. 35/48

FRAGOSO, Hugo. **A Igreja na formação do Estado imperial**. In: BEOZZO, Oscar (coord.). **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo II/2

FORSITH, Willian B. **Jornada no Império: vida e obra do Dr. Kalley no Brasil**. Tradução de Maurício Fonseca dos Santos Junior. São José dos Campos: Editora Fiel. 2006.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso: aula inaugural no College de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1970**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 22 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Leituras Filosóficas)

FREIRE, Gilberto. **Ingleses no Brasil: aspectos da influência britânica sobre a vida, a paisagem e a cultura do Brasil**. 3 ed. São Paulo: Topbooks, 2000.

_____. **Vida social no Brasil nos meados do século XIX**. 4 ed. São Paulo: Global, 2009.

GAÊTA, Maria Aparecida J. da Veiga. **Os percursos do Ultramontanismo de D. Lino Deodato de Carvalho (1873-1874)**. Revista Brasileira de História, 2003, vol.23, no.46, São Paulo.

GERSON, Brasil. **O Regalismo Brasileiro**. Brasília: Cátedra, 1978.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991. (Biblioteca básica)

GRAHAN, Richard. **Grã-Bretanha e o início da modernização no Brasil (1850-1914)**. São Paulo: Brasiliense, 1973.

HAHN, Carl. **Breve Histórico dos Cultos Evangélicos no Brasil**. In: MARASCHIN, Jaci. **Culto Protestante no Brasil**. São Bernardo do Campo: Metodista, 1985.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade. Presentismo e Experiências do Tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. Coleção História e Historiografia.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). **História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II, O Brasil Monárquico**, Vol 3 – Reações e Transações e Vol 5 - Do Império à República. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil (FNDE), 2004.

_____. **Raízes do Brasil**. 26 ed. São Paulo: Cia. Das Letras, 1995.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. **Campo Religioso Brasileiro e História do Tempo Presente**. Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades in Revista Brasileira de História das Religiões – ANPUH. Maringá - PR: v. I, nº 3, 2009.

HUNT, L. (org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JUNIOR, Ismael da Silva. **Heróis da Fé Congregacional**. Rio de Janeiro: Tipografia Batista da Silva, 1972.

KIDDER, Daniel Parish; FLETCHER, James Cooley. **O Brasil e os brasileiros. (esboço histórico e descritivo)**. Trad. de Elias Dolianitti. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1941.

KIDDER, Daniel Parish. **Reminiscências de Viagens e Permanências nas Províncias do Sul do Brasil do Sul do Brasil: Rio de Janeiro e Província de São Paulo** – Compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias. Trad. Moacir N. Vasconcelos; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1980.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio. 2006.

LÉONARD, Émile-Guillaume. **O Iluminismo num protestantismo de Constituição Recente**. Tradução de Prócoro Velasques Filho e Lóide Barbosa Velasques. Programa Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião. 1988.

_____. **O Protestantismo Brasileiro: Estudo de Eclesiologia e de História Social**. Tradução de Lineu de Camargo Scützer. 2 Ed. Rio de Janeiro e São Paulo, JUERP/ASTE, 1981.

LIMA, Abreu. **As Bíblias Falsificadas ou Duas Respostas ao Sr. Cônego Joaquim Pinto de Campos pelo Christão Velho Abreu e Lima**. Recife: Typ. Commercial de G. H. de Mira, 1867.

LOWY, Michael; VARIKAS, Eleni. **A Crítica do Progresso em Adorno**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, São Paulo. Nº 27, p. 202-215. 1992.

LUCA, Tania Regina de. **A Ilustração (1884-1892): circulação de textos e imagens entre Paris, Lisboa e Rio de Janeiro**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

_____. **Fontes Impressas. História dos, nos e por meio dos periódicos**. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org). Fontes Históricas. 3 Ed. São Paulo: Contexto, 2014.

_____. **História dos, nos e por Meio dos Periódicos**. In: PINNSK, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. E ed. São Paulo: Contexto, 2014.

MACEDO, Joaquim Manuel de. **Anno Biographico Brasileiro**. 3 vol. Rio de Janeiro: Typographia e Lithographia do Pmperial Instituto Artistico, 1876.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. **Walter Benjamin: crítica à ideia do progresso, história e tempo messiânico**. III Seminário Internacional Políticas de la memória. Buenos Aires, 2010.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O Pêndulo da História. Tempo e eternidade no pensamento Católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. **O Tempo Saquarema. A formação do Estado Imperial**. São Paulo: Hucitec, 2004.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O Celeste Porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 1984.

MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira (1890-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MOREL, Marco; Barros, Mariana Monteiro de. **Palavra Imagem e Poder: o surgimento da imprensa no Brasil do século XIX**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. São Paulo: Publifolha, 2000.

_____. **Um Estadista do Império**, vol. II, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1936.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira; MOREL, Marco; FERREIRA, Tânia Maria Bessone de C. (orgs.). **História e Imprensa: representações culturais e práticas de poder**. Rio de Janeiro: DP&A; Faperj, 2006.

NEDER, Gizlene. **As Reformas Políticas dos Homens Novos (Brasil Império: 1830-1889)**. Rio de Janeiro: Revan, 2016.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi de. **Modernidade e Questão Nacional**. Lua Nova, nº 20, maio de 1990, pp 39-53.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PADEN, William E. **Interpretando o Sagrado: modos de conceber a Religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PAULA, João Antônio de. **Raízes da Modernidade em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. 156 p.

PEREIRA, Astrojildo. **Prefácio**, p. XXXVI. In: **Obras Completas de Rui Barbosa**, vol. XI (1884), tomo I, Rio de Janeiro, 1945, pág. XXXVI)

PEREIRA, Lupércio Antônio. **Para Além do Pão de Açúcar. Uma interpretação histórica do livre-cambismo em Tavares Bastos**. Doutorado em História Social da Universidade de São Paulo. Tese. 2000.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Exposições Universais: espetáculos da modernidade do século XIX**. São Paulo: Hucitec, 1997.

PONTES, Carlos. **Tavares Bastos (Aureliano Cândido) 1839-1875**. 2 ed, São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1975. (Brasiliense v. 136)

PORTO FILHO, Manoel da Silveira. **Congregacionalismo Brasileiro**. 2 ed, Rio de Janeiro: DERP, 1997.

_____. **Robert Kalley, Apóstolo em Três Continentes: a epopeia da Ilha da Madeira.** Rio de Janeiro, 1987.

REILY, Duncan Alexander. **História Documental do Protestantismo no Brasil.** São Paulo, Aste, 1993.

REIS, José Carlos. **História & Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade.** 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005. 248p.

RIBEIRO, Boanerges. **Protestantismo e cultura brasileira, aspectos culturais da implantação do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Presbiteriana, 1981.

_____. **Protestantismo no Brasil Monárquico, 1822-1888: aspectos culturais da aceitação do protestantismo no Brasil.** São Paulo: Pioneira, 1973.

RODRIGUES, Cláudia. **Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX).** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RODRIGUES, José Carlos. **Religiões Acatolicas no Brazil (1500-1900).** In: Livro do Centenario de 1900. Rio de Janeiro, Escriptorio do Jornal do Commercio; [Londres & Edinburgo], [Impr. de Ballantyne, Hanson & Co.] 1901.

ROSSI, Agnelo. **Diretório Protestante no Brasil.** Campinas: Tipografia Paulista, 1938.

SANT'ANA, Moacir Medeiro de (Coord). **Tavares Bastos (Visto por Alagoanos).** Assembleia Legislativa de Maceió. Maceió, 1975.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889).** Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

SANTOS, João Marcos Leitão. **A Ordem Social em Crise. A Inserção do Protestantismo em Pernambuco: 1860-1891.** Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH), 2008.

SANTOS, Lyndon de Araújo, **Os Mascates da Fé: contexto e cotidiano da igreja evangélica fluminense (1855-1900).** [dissertação] São Bernardo do Campo: UESP; 1995.

_____. **Protestantismo e Modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina.** Projeto História, São Paulo, n.37, p. 179-194, dez. 2008.

SANTOS JUNIOR, Aloísio Cristovam dos. **A Liberdade de Organização Religiosa e o Estado Laico Brasileiro.** São Paulo: Mackenzie, 2007.

SCAMPINI, José. **A Liberdade Religiosa nas constituições Brasileiras.** Petrópolis, Vozes, 1978.

SILVA, Maria da Conceição. **Catolicismo e Casamento Civil na Cidade de Goiás: conflitos políticos e religiosos (1860-1920)**. Revista Brasileira de História [online]. 2003, vol.23, n.46: 123-146.

SILVEIRA, Paulo de Castro. **Tavares Bastos: Um Titã das Alagoas**. Maceió: IHGB, 1976.

SODRÉ, Nelson Werneck. **História da Imprensa no Brasil**. 3 Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. **Panorama do Segundo Império**. 2 ed. Rio de Janeiro: Graphia, 1998.

TESTA, Michael P. **O Apóstolo da Madeira (Dr. Robert Reid Kalley)**. Lisboa: Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994. P. 68

VASCONCELLOS, Manuel de Santana e. **Revista Historica do Proselytismo Anti-Catholico Exercido na Ilha da Madeira pelo Dr. Robert Reid Kalley**. Funchal: Typographia do Imparcial, 1845.

VIEIRA, David Gueiros. **O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa**. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980.

VIEIRA, Dilermando Ramos Vieira. **O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844 – 1926)**. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

WEHLING, Arno. **Formação do Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)**. São Paulo: Editora Ática, 1987.

ZILLES, Urbano. **A Modernidade e a Igreja**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

Periódicos.

A Cruz: Jornal religioso, literário, histórico e filosófico (RJ, 1861-1864)

A Imprensa (MA, 1857-1862)

A Reforma: Órgão Democrático (RJ, 1869-1879)

Almanaque Administrativo, Mercantil e Industrial do Rio de Janeiro (RJ, 1844-1885)

Anais da Assembleia Legislativa Provincial do Rio de Janeiro (RJ, 1836-1888)

Correio Mercantil, e Instrutivo, Politico, Universal (RJ, 1848-1868)

Diário de Pernambuco (PE, 1840-1849)

Diário de São Paulo (SP, 1865-1878)

Diário do Maranhão (MA, 1855-1911)

Diário do Rio de Janeiro (RJ, 1821-1878)

Fluminense (RJ, 1864-1865)

Imprensa Evangélica (RJ, 1864-1892)

Indicador Alfabético da Morada dos seus Principais Habitantes (RJ, 1857-1881)

Jornal de Recife (PE, 1858-1938)

Jornal do Comércio (RJ, 1829-2013)

O Apostolo: Periódico religioso, moral e doutrinário, consagrado aos interesses da religião e da sociedade (RJ, 1866-1901)

O Cearense (CE, 1846-1891)

O Globo: Órgão da Agência Americana Telegráfica dedicado aos interesses do Comércio, Lavoura e Indústria (RJ, 1874-1878, 1881-1883)

O Liberal Pernambucano (PE, 1852-1858)

O Novo Iris: Jornal Politico, Literário, Industrial e Mercantil (SE, 1850-1852)

O Púlpito Evangélico (RJ, 1874-1875)

Opinião Liberal (RJ, 1866-1870)

Publicador Maranhense (MA, 1842-1885)

Relatório da Repartição dos Negócios do Império (RJ, 1832-1888)

Treze de Maio (PA, 1845-1861)