

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO” -
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CÂMPUS DE FRANCA

NATHAN RODRIGUES FALCUCCI

**O FRANCÊS QUE “NÃO QUIS SILENCIAR A NOSSO RESPEITO”: A ESCRITA DE
UMA HISTÓRIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO EM ÉMILE-G. LÉONARD
(1948–1952)**

FRANCA
2026

NATHAN RODRIGUES FALCUCCI

**O FRANCÊS QUE “NÃO QUIS SILENCIAR A NOSSO RESPEITO”: A ESCRITA DE
UMA HISTÓRIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO EM ÉMILE-G. LÉONARD
(1948–1952)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais
– Câmpus de Franca, da Universidade Estadual Paulista
“Júlio de Mesquita Filho”, para a obtenção do título de
Mestre em História.

Área de Concentração: História e Cultura

Orientadora: Karina Anhezini de Araujo

F185f	Falcucci, Nathan Rodrigues O francês que "não quis silenciar a nosso respeito" : a escrita de uma história do protestantismo brasileiro em Émile-G. Léonard (1948-1952) / Nathan Rodrigues Falcucci. -- , 2026 196 p. : fotos Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca, Orientadora: Karina Anhezini de Araujo 1. Léonard, Émile. 2. Historiografia. 3. Universidade de São Paulo. 4. Escola dos Annales. 5. Protestantismo. I. Título.
-------	---

NATHAN RODRIGUES FALCUCCI

**O FRANCÊS QUE “NÃO QUIS SILENCIAR A NOSSO RESPEITO”: A ESCRITA DE
UMA HISTÓRIA DO PROTESTANTISMO BRASILEIRO EM ÉMILE-G. LÉONARD
(1948–1952)**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca, para obtenção do título de Mestre em História.

Área de Concentração: História e Cultura

Data da defesa: 26/06/2026

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Karina Anhezini de Araujo
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

Prof. Dr. Temístocles Américo Corrêa Cezar
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof.^a Dra. Daiane Vaiz Machado
Universidade Estadual Paulista (UNESP)

À minha mãe, que, por todo o período da graduação em História, me buscava diariamente às 23h30 na Rodovia Anhanguera e que sempre sonhou os maiores sonhos para mim.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por sua graça, pelas noites estreladas, pelo Filho encarnado com cicatrizes nas mãos e por me amar mais do que mereço e muito mais do que eu jamais poderei imaginar.

À minha mãe Marta Rodrigues, que sempre me incentivou a fazer o meu melhor porque, para ela, o meu melhor é sempre muito bom.

Ao meu pai Daniel Falcucci, pelos almoços de domingo e pelo cuidado constante.

À minha irmã Tatiana Pastori, por todas as comidas, todo o auxílio e por se preocupar comigo.

À tia Nice, à tia Bete, à vó Lair e à vó Cida, pelo carinho sempre presente.

À minha namorada Séfora, por sua companhia, por seu sorriso encantador, por trazer o amarelo para a minha vida e por me lembrar o mar. Você é bela feito um sonho.

À minha orientadora Karina Anhezini, cuja humanidade, bondade e amor pela história sempre me encantaram ainda mais que sua profunda erudição.

Aos professores Thiago Rudi e Daiane Machado, que participaram de meu exame de qualificação e propuseram caminhos para a pesquisa que eu jamais teria pensado sozinho.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), que financiou a realização desta pesquisa.

A Marcone Carvalho, querido amigo que tanto me ajudou ao longo desta dissertação, compartilhando comigo material inédito sobre Émile-G. Léonard.

Aos meus pastores Rafael Simões e William Dias, que sempre cuidaram de mim de maneiras que eu não consigo colocar em palavras.

À Igreja Bíblica dos Irmãos, por toda oração e serviço. Que eu possa me doar em serviço a vocês também.

Aos meus amigos Luiz Roberto, Guilherme Venâncio, Gabriel Vicentim, João Kolwaski, Ícaro Araújo e Pedro Santos, com quem sempre posso dividir as dificuldades da vida.

Às minhas amigas Maria Regina, Larieli Lima e Rhaira Silva, que tornaram as aulas do mestrado mais leves e divertidas.

A todos os meus amigos e a todas as pessoas queridas que me ajudaram, por palavras ou ações, na confecção desta dissertação.

Ao meu professor do Ensino Médio e amigo, Lucas Vicente, por ter despertado em mim o encantamento pela História.

À padaria do Posto Elite, que faz o melhor sonho de creme de Ribeirão Preto e que, pela bondade de Deus, fica a apenas seis ruas da minha casa.

A todo cristão que permaneceu e resistiu até que a Palavra pudesse me encontrar.

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

O que ouvimos e aprendemos, o que nossos pais nos contaram. Não os esconderemos dos nossos filhos; contaremos à próxima geração os louváveis feitos do Senhor, o seu poder e as maravilhas que fez.

Salmo 78,3-4

A história daqui é muito curiosa – quero dizer a história religiosa e propriamente protestante deste país. Falaram-me (não os historiadores) de uma terra sem passado e sem o sentimento do passado – e é o sentimento contrário que eu tenho.

Émile-G. Léonard, em carta a Lucien Febvre, 18 de julho de 1948.

RESUMO

Reconhecido na França como um dos principais historiadores do protestantismo e inserido no que ficou conhecido como a “missão francesa” no Brasil, Émile-G. Léonard veio lecionar na Universidade de São Paulo em maio de 1948, a pedido de Lucien Febvre, para substituir Fernand Braudel na cadeira de “História da Civilização Moderna e Contemporânea”, no curso de Geografia e História, ficando no Brasil até dezembro de 1950. Nos dois anos e oito meses em que Léonard esteve no Brasil, ele escreveu cerca de vinte textos, entre livros, artigos, traduções para o francês e resenhas, sendo tratado pela bibliografia como o primeiro historiador vinculado aos Annales a ter o Brasil como objeto de pesquisa, além de escrever a primeira obra acadêmica sobre o protestantismo brasileiro – *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. Dessa forma, o objetivo deste trabalho é compreender a escrita de uma história do protestantismo brasileiro por meio análise das obras de Émile-G. Léonard escritas no Brasil e sobre o Brasil, entre os anos de 1948 e 1952, percebendo e analisando a sua visão do Brasil como uma “Terra de História”, capaz de reproduzir várias das experiências religiosas da Reforma Protestante do século XVI.

Palavras-chave: Émile Léonard; Historiografia; Universidade de São Paulo; Annales; Protestantismo brasileiro.

ABSTRACT

Recognized in France as one of the leading historians of Protestantism and associated with what became known as the “French Mission” in Brazil, Émile-G. Léonard came to teach at the University of São Paulo in May 1948, at the request of Lucien Febvre, to replace Fernand Braudel in the Chair of “History of Modern and Contemporary Civilization” in the Geography and History program. He remained in Brazil until December 1950. During the two years and eight months Léonard spent in the country, he wrote approximately twenty texts, including books, articles, translations into French, and reviews. He has been regarded in the scholarly literature as the first historian associated with the Annales School to take Brazil as an object of research. He also wrote the first academic work on Brazilian Protestantism, *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. Thus, this dissertation aims to understand the writing of a history of Brazilian Protestantism through an analysis of Émile-G. Léonard’s works written in and about Brazil between 1948 and 1952. It examines his view of Brazil as a “Land of History,” capable of reproducing several of the religious experiences of the sixteenth-century Protestant Reformation.

Keywords: Émile Léonard; Historiography; University of São Paulo; Annales; Brazilian Protestantism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. HISTÓRIA PROTESTANTE REALIZADA POR PROTESTANTES: O MÉTODO COMPARATIVO DE ÉMILE-G. LÉONARD	27
1.1. Brasil como uma “lupa” ou um “tubo de ensaio”: o método de Émile Léonard	27
1.2. “Professor e Evangélico, Evangélico e Professor”: a religião de Émile Léonard	66
2. O PROTESTANTISMO BRASILEIRO NA VISÃO DE ÉMILE-G. LÉONARD	82
2.1. Os procedimentos de pesquisa de Émile Léonard	83
2.2. “Um protestantismo local, autônomo, grandemente influenciado pela mentalidade religiosa do país”: o protestantismo brasileiro na visão de Émile Léonard	102
2.3. Brasil, o lugar onde a “semente protestante” vingou: “terra” em Émile Léonard ...	141
3. BRASIL E FRANÇA: EXPERIÊNCIAS, ANSEIOS E TROCAS CULTURAIS A PARTIR DE ÉMILE-G. LÉONARD	152
3.1. A religião de Émile Léonard na relação entre Brasil e França	152
3.2. O método de Émile Léonard na relação entre Brasil e França	167
CONCLUSÃO	182
FONTES	186
BIBLIOGRAFIA	189

INTRODUÇÃO

Os primeiros livros¹ sobre a história do protestantismo brasileiro² foram publicados entre os anos de 1928 e 1948, momento que demarca, por parte das igrejas, a busca de uma maior nacionalização de suas estruturas eclesiais³, com muitos dos seus pastores almejando construir uma teologia nacional e adquirir a independência política e financeira em relação às juntas de missões norte-americanas⁴. Essas primeiras obras estavam, portanto, relacionadas a essa busca por autonomia que visava conferir uma identidade nacional⁵ ao protestantismo brasileiro por meio de sua emancipação em relação aos missionários estrangeiros⁶.

Com um caráter estritamente eclesial e denominacional, essas primeiras obras visavam registrar os eventos da tradição oral do protestantismo brasileiro, uma vez que várias personalidades que haviam presenciado os inícios do trabalho protestante no Brasil já estavam em idade avançada⁷. Por conta dessa condição, os primeiros livros continham uma história descritiva, autobiográfica e minuciosa, menos preocupada com uma interpretação do movimento evangélico como um todo e mais voltada para os objetivos descritos acima que marcavam a situação político-religiosa do Brasil nas décadas de 1920 e 1930.

No fim da década de 1940 e início da década de 1950, contudo, esse cenário começa a mudar: uma série de livros e artigos passa a ser publicada fora dos meios eclesiais. Em 1949, vemos publicado, na França, o texto *L'eglise presbytérienne du Brésil et ses expériences*

¹ Antes de 1928, o que havia sido escrito acerca do protestantismo brasileiro eram apenas relatórios de missionários norte-americanos, como o livro *Brazil and the Brazilians*, publicado pelo missionário metodista Daniel Parish Kidder em 1857, pequenas biografias publicadas em jornais eclesiais denominacionais acerca da morte de algum líder, e opúsculos escritos por fundadores de outras denominações, explicando sua dissidência, como a obra *As origens da independência presbiteriana e a atitude do synodo e dos presbyterios*, escrita por Eduardo Carlos Pereira e publicada em 1905. Os dois primeiros livros de história denominacional são, respectivamente, *Os Baptistas Através dos Séculos*, escrito por Antonio de Mesquita Neves, e *Cincoenta anos de Methodismo*, escrito por James Kennedy, ambos publicados em 1928. A respeito dessas primeiras publicações, ver WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 44-51. Sobre a dissidência de Eduardo Carlos Pereira e a criação da Igreja Presbiteriana Independente, ver LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP e ASTE, 1981, p. 125-165.

² WATANABE, op. cit., p. 25.

³ Ibid., p. 25-44; LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP e ASTE, 1981, p. 125-189.

⁴ WATANABE, op. cit., p. 25.

⁵ WATANABE, op. cit., p. 25.

⁶ LÉONARD, op. cit., p. 125-165.

⁷ Isso também explica o desinteresse pela trajetória histórica das diversas denominações nos primeiros cinquenta anos de presença do protestantismo no Brasil: além de serem igrejas novas, os missionários e os pastores brasileiros pioneiros ainda se faziam presentes e, portanto, a história das denominações estava preservada na tradição oral, através desses líderes.

*ecclésiastiques*⁸; entre os anos de 1951 e 1952, é publicado na trimestral *Revista de História* da Universidade de São Paulo (USP), em forma de oito artigos, o que viria a ser conhecido futuramente como o primeiro livro geral e acadêmico sobre o protestantismo brasileiro: *O protestantismo brasileiro: Estudo de eclesiologia e história social*⁹ e, em 1953, é publicada na França a primeira análise acadêmica do movimento pentecostal no Brasil, *L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente: Brésil*¹⁰. Todos eles assinados pelo mesmo autor: Émile-Guillaume¹¹ Léonard (1891-1961).

De ascendência protestante e advindo de Aubais, uma região de grande importância para a história do protestantismo francês, depositária da herança das igrejas do deserto e dos camisardos do século XVIII¹², Léonard diploma-se como arquivista paleógrafo pela École des Chartes em 1919, após servir na Primeira Guerra Mundial como subtenente de artilharia. Sua vida profissional se inicia em Roma, lugar de onde seus primeiros artigos acadêmicos começam a ser publicados¹³. Seu doutoramento se dá em 1932, pela “Faculté des Lettres”, com a tese “Histoire de Jeanne Ire., reine de Naples, comtesse de Provence”, que lhe confere o prêmio “Grand Prix Gobert” da “Académie des Inscriptions et Belles Lettres”. Em 1934, da Itália,

⁸ LÉONARD, Émile-G. *Études évangéliques: L'église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*. [Paris]: Faculté Libre de Théologie Protestante d'Aix-en-Provence, 1949. Para a versão em português, ver: LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

⁹ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP e ASTE, 1981.

¹⁰ LÉONARD, Émile-G. *L'illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Récente (Brésil)*. Paris, PUF, 1953. Para a versão em português, ver: LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015. Convém mencionar que o uso do termo “Iluminismo” por Léonard não faz referência ao movimento intelectual do século XVIII, que apregoava a emancipação humana por meio da razão, mas sim a uma iluminação interior, uma abertura particular para as revelações divinas, que é própria do pentecostalismo.

¹¹ A identificação onomástica de Émile-G. Léonard apresenta uma divergência recorrente em referências secundárias, notadamente na França, onde algumas fontes apresentam seu nome extenso como “Émile-Gaston Léonard”, especialmente fontes mais antigas e ligadas ao seu período na École Française de Rome (1919-1922). Essa oscilação é favorecida pelo fato de o autor assinar frequentemente como “Émile G. Léonard”, o que abriu margem para expansões equivocadas da inicial “G.” por editores, catálogos e trabalhos posteriores. Para dirimir a ambiguidade, procedeu-se à verificação em registros de autoridade bibliográfica, considerados a referência mais segura para a forma canônica de nomes de autores. Nesse sentido, a autoridade IdRef/SUDOC (ABES) registra o historiador como “Léonard, Émile Guillaume (1891–1961)”; o VIAF (Virtual International Authority File), que consolida registros de bibliotecas nacionais e universitárias, apresenta igualmente “Léonard, Émile-Guillaume (1891–1961)”; e a Biblioteca Nacional do Brasil, em sua ficha de autoridade, identifica-o como “Léonard, Émile-Guillaume, 1891–1961”, apontando também a forma completa “Léonard, Guillaume Jules Émile, 1891–1961”. Ademais, a plataforma Persée (vinculada a autoridades francesas) adota a forma “Léonard, Émile-Guillaume”. À luz desse conjunto convergente de autoridades bibliográficas, conclui-se que o “G.” corresponde a Guillaume, e não a “Gaston”, sendo esta última uma variante ocasional provavelmente resultante de expansão indevida.

¹² CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard: introdução à Sua vida e obra. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, 2012, p. 28-29.

¹³ Para mais detalhes acerca da vida, carreira científica, títulos e bibliografia de Émile-G. Léonard, ver SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Emile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, v. 25, n. 52, 1962, p. 474-483 e CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

Léonard retorna à França e permanece em Caen até 1940, como professor titular na “Faculté des Lettres”. Nesse momento, Léonard já é reconhecido academicamente, e seu contato com o grupo dos Annales se mostra cada vez mais profícuo¹⁴: publica *Économie et religion: les protestants français au XVIIIe siècle* (1940)¹⁵, *La question sociale dans l’armée française au XVIIIe siècle* (1948)¹⁶ e algumas resenhas, ao longo dos anos, na revista ligada ao grupo. Além disso, é nesse período que Léonard passa a se dedicar cada vez mais ao tema pelo qual ele será mais reconhecido: a história da Reforma e do protestantismo¹⁷.

Sendo cada vez mais reconhecido na França como um dos principais historiadores do protestantismo¹⁸ e inserido no que é tratado como a “missão francesa” no Brasil¹⁹, Léonard, a pedido de Lucien Febvre (1878-1956), veio lecionar na Universidade de São Paulo em maio de 1948, para substituir Fernand Braudel (1902-1985) na cadeira de “História da Civilização Moderna e Contemporânea”, no curso de Geografia e História. Foi professor da USP até dezembro de 1950, quando retorna a Paris em decorrência de compromissos com a École Pratique des Hautes Études, instituição da qual era diretor de estudos e professor titular de História da Reforma e do Protestantismo desde 1948²⁰. Com 57 anos, Léonard é visto por seus intérpretes como o mais experiente e consagrado de todos os franceses que vieram ensinar na USP²¹, além de ser o primeiro historiador vinculado aos Annales a ter o Brasil como objeto de estudo²².

¹⁴ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard: introdução à Sua vida E obra. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, 2012, p. 30.

¹⁵ LÉONARD, Émile-G. *Économie et Religion: Les Protestants français au XVIIIe siècle*. *Annales d'histoire sociale* (1939-1941), v. 2, n. 1, p. 5-20, 1940.

¹⁶ LÉONARD, Émile-G. *La question sociale dans l'armée française au XVIIIe siècle*. In: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Cambridge University Press, p. 135-149, 1948.

¹⁷ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard: introdução à Sua vida E obra. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, 2012, p. 30.

¹⁸ NOVAIS, Fernando Antonio. Fernando Novais: Braudel e a "missão francesa" [Entrevista]. *Estudos Avançados*, 8(22), 1994, p. 164.

¹⁹ Terminologia usada por diversos autores, como Fernanda Massi Peixoto e Patrick Petitjean, para denominar a vinda de professores franceses para lecionar nas universidades brasileiras durante as décadas de 1930 a 1950, principalmente na Universidade de São Paulo. Cf. MASSI, Fernanda Peixoto. *Estrangeiros no Brasil: a Missão Francesa na Universidade de São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991; PETITJEAN, Patrick. *As missões universitárias francesas na criação da Universidade de São Paulo (1934-1940)*. In: HAMBURGER, Amélia Império et al. (orgs.). *A ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo: Edusp; FAPESP, 1996.

²⁰ ROBERT, Daniel. Émile-G. Léonard (1891-1961). *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses: Annuaire 1962-1963*. 1963, p. 34.

²¹ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 16. A missão de 1935, uma das mais jovens, a título de exemplo, tinha uma média de idade de 29 anos. Cf. PETITJEAN, Patrick. *As missões universitárias francesas na criação da Universidade de São Paulo (1934-1940)*. In: HAMBURGER, Amélia Império et al. (orgs.). *A ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo: Edusp/FAPESP, 1996, p. 277.

²² WATANABE, op. cit., p. 23.

A partir do século XIX, os estudos históricos começam a se institucionalizar nas universidades europeias e americanas²³. No Brasil, a partir da popularização das pesquisas em História no século XX e de sua renovação por meio de novos procedimentos de pesquisa, análise de fontes e objetos, as primeiras faculdades de filosofia começam a ser criadas ainda nas primeiras décadas do século XX, sendo a primeira delas a Faculdade Livre de Filosofia e Letras de São Paulo, vinculada ao Mosteiro de São Bento, em 1908, e ganham impulso na década de 1930, com a criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo²⁴.

A criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, em 1934, deve ser compreendida no interior de uma conjuntura mais ampla de reorganização política, cultural e institucional do país. Como apontaram Maria Helena Rolim Capelato, Raquel Glezer e Vera Lúcia Amaral Ferlini, o surgimento da chamada “escola uspiana de História” esteve vinculado, de um lado, ao projeto de criação da Faculdade de Filosofia e, de outro, à necessidade de repensar o país por meio da reflexão sobre o seu passado²⁵. A Faculdade destinava-se à formação de professores para o ensino secundário e, em decorrência de suas próprias exigências internas, também à formação de docentes-pesquisadores. Entretanto, “diversamente de outras especialidades, que foram praticamente iniciadas com a Faculdade de Filosofia, [...] os estudos históricos partiram de um sólido e rico patamar prévio”²⁶. Nesse sentido, a institucionalização universitária do curso de História em São Paulo funciona como uma reorganização de um campo que já possuía tradições, temas, problemas e práticas consolidadas nos institutos históricos, nas academias e na produção erudita brasileira do século XIX e do início do século XX. A novidade da Faculdade de Filosofia não consistiu, portanto, em inaugurar a pesquisa histórica em território brasileiro, mas em deslocá-la para outro lugar de produção, submetendo-a a novas exigências institucionais, pedagógicas e acadêmicas.

Nesse processo, a presença francesa desempenhou papel decisivo. Para a implantação do curso de Geografia e História foram contratados professores franceses que, ao lado de historiadores brasileiros já reconhecidos, participaram da formação das primeiras turmas, da orientação e avaliação dos primeiros trabalhos e da preparação de seus sucessores. Capelato,

²³ ROIZ, Diogo Silva. A institucionalização do ensino universitário de Geografia e História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo entre 1934 e 1956. *Ágora*, v. 13, n. 1, p. 65-104, 2007; MASSI, Fernanda Peixoto. Estrangeiros no Brasil: a Missão Francesa na Universidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.

²⁴ ROIZ, op. cit., p. 65-67.

²⁵ CAPELATO, Maria Helena Rolim; GLEZER, Raquel; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. Escola uspiana de História. *Estudos Avançados*, São Paulo, Brasil, v. 8, n. 22, 1994, p. 349.

²⁶ *Ibid.*, p. 349.

Glezer e Ferlini destacam que a tradição francesa do grande trabalho de doutorado, associada ao regime de cátedra, marcou profundamente o perfil acadêmico do Departamento de História da USP entre 1934 e o início da década de 1970²⁷. Essa influência se expressou na valorização da base erudita, do rigor metodológico, da coerência interna da pesquisa, da interdisciplinaridade e da relação entre investigação empírica e reflexão teórica²⁸.

A historiografia mais recente, contudo, tem chamado atenção para a necessidade de matizar essa narrativa. Aryana Lima Costa observa que a história do curso de História da USP foi, em grande medida, construída a partir de uma memória acadêmica que atribuiu aos professores franceses um lugar fundador na constituição da moderna historiografia universitária brasileira. Segundo a autora, tal memória operou frequentemente por meio de uma oposição entre professores franceses, associados à inovação metodológica, e professores brasileiros, muitas vezes caracterizados como representantes de práticas tradicionais. Essa clivagem, embora relevante para compreender as formas de autodefinição da própria comunidade acadêmica uspiana, não deve ser tomada como explicação suficiente do processo histórico. A noção de “Escola uspiana de História” é, assim, também uma construção memorialística, produzida por depoimentos, comemorações institucionais, linhagens de orientação e narrativas de pertencimento²⁹.

A contribuição de Costa permite, portanto, compreender a chamada “missão francesa” sem reduzi-la a um mito de origem nem negá-la como experiência efetiva de circulação intelectual. O problema não está em reconhecer a importância dos franceses, mas em precisar o modo como essa presença incidiu sobre o ensino, a pesquisa e a disciplinarização do saber histórico. Ao tomar currículos, materiais didáticos, programas de curso e práticas de sala de aula como fontes, Costa mostra que a formação dos primeiros professores de História da USP não se explica apenas pela transferência direta dos pressupostos dos *Annales*, mas também por práticas pedagógicas francesas, exigências institucionais locais, disputas internas e formas específicas de recrutamento e formação profissional. A influência francesa, desse modo, deve ser entendida como um processo de apropriação, adaptação e institucionalização, e não como simples transplante metodológico³⁰.

²⁷ Ibid., p. 350.

²⁸ Ibid., p. 350.

²⁹ COSTA, Aryana Lima. A Escola Uspiana de História: panorama das contribuições da história da historiografia para um tema clássico. *Revista Brasileira de História*, v. 40, 2020, p. 122.

³⁰ COSTA, Aryana Lima. De um curso d'água a outro: memória e disciplinarização do saber histórico na formação dos primeiros professores no curso de História da USP. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018, p. 228-230.

É nesse quadro que a presença de Émile-G. Léonard na USP deve ser situada. Sua vinda ao Brasil, em 1948, ocorreu quando o curso de Geografia e História já possuía mais de uma década de funcionamento e quando a memória da atuação de Fernand Braudel, Jean Gagé e outros professores franceses já começava a compor uma genealogia intelectual para a historiografia universitária paulista. Léonard, entretanto, não integrou a primeira leva de professores franceses dos anos 1930; chegou em outro momento, como professor e diretor de estudos da École Pratique des Hautes Études, depois de ter atuado na Faculdade de Letras de Aix-en-Provence. Sua presença deve ser compreendida, portanto, como parte de uma etapa posterior das trocas acadêmicas franco-brasileiras, na qual a USP já se afirmava como lugar de produção historiográfica e em que a presença francesa continuava a operar como mediação importante para a definição de temas, métodos e públicos da escrita da história.

Desse modo, se a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras foi organizada sob um projeto político e intelectual de formação de profissionais para os níveis primário, secundário e superior³¹, e se desde sua fundação recebeu forte influência da cultura acadêmica francesa, a atuação de Léonard indica um desdobramento específico desse processo. Ao tomar o protestantismo brasileiro como objeto de estudo, ele não apenas participou da continuidade dessas relações universitárias franco-brasileiras, mas também deslocou um tema até então majoritariamente elaborado nos meios eclesiásticos para o espaço acadêmico. Nesse sentido, como observa Watanabe, Léonard contribuiu para uma mudança de lugar de produção e de público-alvo dos estudos sobre o protestantismo: antes, das igrejas para os fiéis; depois, da academia para a academia³².

Enquanto esteve no Brasil, Léonard escreveu para jornais e boletins religiosos, assinou resenhas, “ocupou o púlpito, frequentou igrejas, ciceroneou e apresentou compatriotas seus, estabeleceu amizades que perduraram pelos anos vindouros e leu a bibliografia pertinente à história do país e do protestantismo”³³ e apesar do pouco tempo no país – dois anos e oito meses, intercalando semestres na FFLCH e na École³⁴ –, sua obra no Brasil e sobre o Brasil³⁵ é vasta:

³¹ ROIZ, Diogo da Silva. “História da Universidade de São Paulo, histórias em construção”. In: *Fronteiras: Revista de História*. Dourados, MS, v. 9, n. 16, jan/jul, 2007, p. 93-108.

³² WATANABE, op. cit., p. 103.

³³ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard: introdução à Sua vida E obra. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, 2012, p. 32.

³⁴ BASTIDE, Roger. “Émile G. Léonard no Brasil”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 43.

³⁵ Roiz e Farias, a respeito da atuação dos franceses na USP, comentam que “poucos foram os estrangeiros que desenvolveram pesquisas sobre a História do Brasil”, mencionando unicamente Émile Léonard como exemplo. Cf. ROIZ, Diogo da Silva e FARIAS, Marcilene Nascimento de. Eduardo D’Oliveira França e a Escrita de uma História das Civilizações (1942-1968). *Emblemas*, v. 8, n. 2, 2011, p. 144-145.

cerca de vinte escritos, entre livros, artigos, traduções para a França e resenhas³⁶, sendo considerada, em abrangência e análise, um marco para a história protestante, sendo frequentemente apontada como a única obra da década de 1950 a tratar o protestantismo brasileiro de forma geral e acadêmica.

Nesse sentido, a presente dissertação busca analisar a escrita da história acerca de um protestantismo brasileiro produzida por Léonard e, para tal, as fontes analisadas são os escritos do autor produzidos no Brasil e sobre o Brasil: *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*³⁷, *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*³⁸, *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*³⁹ e seus artigos, estudos e análises, compilados na obra *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*⁴⁰, organizada por Marcone Bezerra Carvalho, autor de estudo pioneiro acerca da contribuição de Léonard para a história do protestantismo no Brasil⁴¹ e por reunir e publicar alguns textos inéditos ao público brasileiro, que não foram estudados em publicações anteriores que trataram do autor francês. Todos esses textos estão interligados e, dessa forma, não seria incorreto afirmar que eles compõem uma única obra: a análise léonardiana do movimento evangélico no Brasil. Analisamos as traduções para o português, mas sem desconsiderar os textos originais para consulta e conferência das referências.

Em *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*, Léonard define e analisa as origens, fundamentos e dissidências da Igreja Presbiteriana no Brasil. Fruto das missões americanas do século XIX, a igreja presbiteriana se estabelece no Brasil através do trabalho de vários missionários e pastores brasileiros, como José Manoel da Conceição, e, assim como outras denominações, também experimenta dissidências e tentativas de uma emancipação maior das suas igrejas-mães. Dirigido ao público da França⁴² e escrito como parte de um projeto

³⁶ Ibid., p. 39-40.

³⁷ LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

³⁸ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP e ASTE, 1981.

³⁹ LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015.

⁴⁰ CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013.

⁴¹ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 104.

⁴² CARVALHO, Marcone Bezerra. “Palavra do Editor”. In: LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014, p. 10.

maior – *O protestantismo brasileiro*⁴³ –, *O presbiterianismo brasileiro*⁴⁴ já evidencia alguns dos objetivos de Léonard ao estudar o nosso protestantismo: obter respostas para lidar com as questões impostas pelo protestantismo francês e apontar lições e alertas para o presbiterianismo brasileiro; nas palavras do autor: “A história se debruça essencialmente sobre os problemas de hoje, e o estudo do passado nos leva a formulá-los para melhor resolvê-los”⁴⁵. Daí, como aponta Marcone Bezerra Carvalho, ter sido publicada na França em 1949, para que os protestantes franceses pudessem conhecer, em sua língua e através de um compatriota, as manifestações do calvinismo na América do Sul⁴⁶. A maior parte das informações e conclusões contidas nessa obra foram inseridas em *O protestantismo brasileiro*.

O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social, publicado em 1963, é a principal obra de Léonard sobre o Brasil, com a qual todas as outras se relacionam. Com dez capítulos, além da introdução e de uma seção intitulada “fontes e bibliografia”, que reúne todas as produções realizadas sobre o protestantismo brasileiro até aquele momento, ela é também a maior obra de Léonard sobre o protestantismo brasileiro. Seguindo as orientações de Lucien Febvre, Léonard buscou realizar uma “história social e psicológica”⁴⁷, formando, portanto, um exemplo significativo do que uma metodologia influenciada pelos *Annales* produziu em território nacional. Ela perpassa toda a história do protestantismo brasileiro, desde os primeiros missionários estrangeiros e as primeiras manifestações de uma autonomia até os dias do próprio autor, analisando as reações católicas, as crises internas, os problemas da “maioridade” e as novas formas religiosas que o corpo protestante adotou ao longo do tempo; além disso, nessa obra é possível perceber os principais traços metodológicos e interpretativos de Léonard: a proposta de um estudo de história social do movimento protestante⁴⁸, a busca por entender as “necessidades religiosas”, as análises comparativas entre Brasil e França – dada a particular interpretação de Léonard sobre o protestantismo brasileiro, vendo-o como uma

⁴³ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP e ASTE, 1981.

⁴⁴ Conforme destacado acima, a obra foi publicada em 1949 em francês: LÉONARD, Émile-G. *Études évangéliques: L'église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*. [Paris]: Faculté Libre de Théologie Protestante d'Aix-en-Provence, 1949.

⁴⁵ Ibid., p. 192.

⁴⁶ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 105.

⁴⁷ SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Émile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, v. 25, n. 52, 1962, p. 466-467.

⁴⁸ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP e ASTE, 1981, p. 15.

“imagem análoga, diagonal ou oblíqua”⁴⁹ das experiências da Reforma Protestante na Europa – e o uso de variadas ferramentas e fontes, como técnicas de análise demográfica.

A obra *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*, por outro lado, é a continuação da pesquisa de Léonard sobre o movimento evangélico brasileiro, focando apenas no pentecostalismo – o último tema a ser tratado em *O protestantismo brasileiro*. Última publicação⁵⁰ das três citadas, a obra trata especialmente das condições favoráveis oferecidas ao pentecostalismo no Brasil, analisando o movimento dos Muckers, a Igreja Evangélica Brasileira, fundada por Miguel Vieira Ferreira (1837-1895), a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil.

Em seus outros textos, compilados em *Protestantismo e História*, Léonard trata de diversos temas, mas sempre orbitando sobre o seu tema principal: a religiosidade protestante no país. Um compilado desses escritos já havia sido sugerido por Isaac Nicolau Salum (1913-1993):

Não se poderá dizer que todas as publicações avulsas que ele fez sobre o Brasil sejam variações sobre um mesmo tema: o tema geral é sempre o mesmo – o protestantismo brasileiro –, mas há sempre uma extensão de pesquisa, em certos setores ou aspectos apenas anotados no trabalho geral. Por isso mesmo, agora, que se publica em livro o estudo geral seria de grande interesse fazer sair também, num só volume à parte, todos os demais trabalhos menores, que dariam um livro de igual porte.⁵¹

No prefácio de *O protestantismo brasileiro*, Salum reafirma sua sugestão:

Apesar de ele mesmo ter declarado que esses escritos nada acrescentariam ao que foi dito no presente livro, uma cuidadosa leitura comparativa revelará que essa não é bem a verdade. Seria, pois, desejável que esta mesma coleção reunisse um dia tais estudos num volume de proporções talvez iguais às do presente. Seria isso um tributo à sua memória e mais uma contribuição para os estudos da história do protestantismo brasileiro. Não manteríamos silêncio sobre quem não quis silenciar a nosso respeito.⁵²

Nesse sentido, em consonância com Salum, alguns conceitos importantes para se compreender o pensamento de Léonard, como os conceitos de “igreja de multidão” e “igreja de professantes”, sua perspectiva acerca do ecumenismo e da diversidade e a forma como o autor os interpreta na realidade francesa e brasileira, além de questões próprias do protestantismo francês, se apresentam de forma mais visível nesses escritos menores.

⁴⁹ Ibid., p. 17.

⁵⁰ Publicado em 1953. Cf. LÉONARD, Émile-G. *L'Illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Récente (Brésil)*. Paris: PUF, 1953.

⁵¹ SALUM, op. cit., p. 468-469.

⁵² SALUM, Isaac Nicolau. “Prefácio”. In: LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. 2ª ed. Rio de Janeiro: JUERP e ASTE, 1981, p. 10-11.

Comentada por autores brasileiros⁵³ e franceses⁵⁴, a obra de Léonard sobre o protestantismo brasileiro é tida como marco⁵⁵, clássico⁵⁶, obra que trata da experiência espiritual⁵⁷ e superior às “narrativas hagiográficas anteriores, munindo pesquisadores posteriores de uma rigorosa pesquisa documental e da aplicação de um método de investigação histórico próprio a um trabalho científico”⁵⁸, sendo considerada “um referencial a pesquisadores do tema, tanto pelas preciosas informações que contém como também [...] pelo seu pioneirismo enquanto projeto historiográfico sobre o protestantismo”⁵⁹. Nas últimas duas décadas, dois autores evidenciaram a relevância e abrangência dos trabalhos do autor francês: Tiago Hideo Barbosa Watanabe e Marcone Bezerra Carvalho.

Watanabe, em sua tese de doutorado⁶⁰, defendida em 2011, estudou os livros de história do protestantismo brasileiro de 1928, época do surgimento dos primeiros livros de história das denominações protestantes brasileiras, até 1982, período marcado por um forte movimento conservador liderado por Boanerges Ribeiro e José Reis Pereira. Watanabe considera a

⁵³ Cf. TEIXEIRA, Alfredo Borges. O Prof. E. G. Léonard e a Igreja Presbiteriana Independente. *O Estandarte*, n. 13-14, 31 de julho de 1951, p. 3; NOGUEIRA, Emilia. Histoire du Protestantisme. *Revista de História*, v. 5, n. 12, p. 511-513, 1952; DE QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revista de Antropologia*, vol. 2, n. 2, p. 162-163, 1954; SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Emile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, v. 25, n. 52, p. 463-483, 1962; DE MATOS, Odilon Nogueira. Para a história do protestantismo. *Notícia Bibliográfica e Histórica*, n. 124, 1986, p. 339; LEONARDOS, Ana Maria. O protestantismo brasileiro: três momentos de análise acadêmica. *Comunicações do ISEER*, n. 24, p. 15-24, 1987; EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth Winifred. Rumos na historiografia e no ensino de história eclesiástica no Brasil. *Simpósio ASTE*, n. 37, p. 43-66, 1994; SANTOS, João Marcos Leitão. Falar do passado versus fazer história: para uma análise crítica da historiografia protestante no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 59, n. 234, p. 361-377, 1999; CARDOSO, Dario de Araujo. Olhar francês sobre o protestantismo no Brasil. *Revista USP*, n. 85, p. 161-164, 2010; ARCI, Michelle Razuck. O protestantismo brasileiro, de Émile-Guillaume Léonard. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 10, n. 1, p. 221-228, 2012; CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard: introdução à Sua vida E obra. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, p. 27-44, 2012; VIRAÇÃO, Francisca Jaqueline de Souza. A atualidade de Émile Léonard. *Revista USP*, n. 103, p. 141-143, 2014; SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Breve panorama da historiografia do protestantismo no Brasil do século XX. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 2, n. 4, 2015.

⁵⁴ Cf. BASTIDE, Roger. O Livro Francês. III – Crítica Literária e Crítica Religiosa. *Revista Anhembi*, v. XI, n. 33, p. 542-544, 1953; CHAUNU, Pierre. L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revue Historique*, Paris, t. 212, fasc. 1, p. 132, 1954; MEHL, Roger. L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 34^e année, n. 3, p. 321-322, 1954; DELEUZE, Gilles. L'illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris: Presses Universitaires de France, t. CXLV, n. 4-6, p. 208, avr.-juin 1955.

⁵⁵ DE MATOS, Odilon Nogueira. Para a história do protestantismo. *Notícia Bibliográfica e Histórica*, n. 124, 1986, p. 339.

⁵⁶ LEONARDOS, Ana Maria. O protestantismo brasileiro: três momentos de análise acadêmica. *Comunicações do ISEER*, n. 24, 1987, p. 16.

⁵⁷ BASTIDE, Roger. O Livro Francês. III – Crítica Literária e Crítica Religiosa. *Revista Anhembi*, v. XI, n. 33, 1953, p. 544.

⁵⁸ SOUSA, Bertone de Oliveira. Historiografia do Protestantismo no Brasil: percursos e perspectivas. *Revista Mosaico-Revista de História*, v. 5, n. 2, 2012, p. 172.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁶⁰ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

contribuição de Léonard tão importante para a historiografia do protestantismo brasileiro que, dos três capítulos de sua tese, um é dedicado inteiramente ao historiador francês. Além de trazer várias informações biográficas organizadas sobre Léonard e dados acerca da ambiência que propiciou a vinda do que é tido como a missão francesa no Brasil, é nesse trabalho que encontramos as primeiras análises do pensamento do autor, feitas por Watanabe, como a constatação de que Léonard estudava o protestantismo brasileiro buscando melhor responder aos problemas do protestantismo francês, uma vez que ele interpretava a experiência religiosa do protestantismo no Brasil como muito próxima da experiência religiosa europeia nos tempos da Reforma Protestante, como se o Brasil estivesse reproduzindo experiências e fases já vividas no continente europeu, mas de forma muito mais rápida; dessa forma, segundo Watanabe, Léonard desejava “conhecer o presente ‘do outro’ para conhecer o ‘seu’ passado”⁶¹. Além de sua tese de doutorado, Watanabe estudou a obra de Léonard em seu mestrado⁶² e em outros artigos⁶³.

Já Marcone Bezerra Carvalho produziu uma dissertação de mestrado inteiramente a respeito de Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Além de analisar os estudos históricos no Brasil, a “missão francesa” na USP e o contexto sociocultural de São Paulo das décadas de 1940 e 1950, Carvalho nos apresenta novas informações biográficas acerca da vida do autor francês e sua produção bibliográfica, cotejando informações oriundas de várias fontes⁶⁴, sendo essa uma das grandes contribuições de Carvalho para os estudos sobre a obra de Léonard. Além de listar as obras por ordem de ano de lançamento e por gêneros e temáticas, Carvalho apresentou resumos e comentários sobre todas as obras do autor escritas no Brasil e sobre o Brasil⁶⁵. Além disso, Carvalho publicou também um artigo⁶⁶ introdutório sobre o autor, fruto de suas pesquisas durante o mestrado. Convém mencionar que

⁶¹ Ibid., p. 96.

⁶² WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. De pastores a feiticeros: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

⁶³ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Caminhos e histórias: a historiografia do protestantismo brasileiro na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, 2005; WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. A Construção da Diferença no Protestantismo Brasileiro. *Revista Aulas*, v. 04/05, p. 1-21, 2007.

⁶⁴ Além de informações de uma bibliografia presente no artigo de Salum, já mencionado nesta dissertação, Carvalho trará informações oferecidas pela própria filha de Léonard, Jeanne-Marie Léonard, em adição a publicações encontradas nas entrecapas de alguns de seus livros, publicados na França. Cf. notas 326, 327 e 328 em CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. 2012. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 81.

⁶⁵ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 104-149.

⁶⁶ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard: introdução à Sua vida E obra. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, p. 27-44, 2012.

ele é o organizador tanto de *Protestantismo e história*, compilado de artigos e escritos menores de Léonard no Brasil e sobre o Brasil, publicado em 2013, quanto de *Combates pela história religiosa*⁶⁷, coletânea de artigos de Léonard sobre temas relacionados à reforma protestante e ao protestantismo de forma geral, publicada em 2019.

Os trabalhos de Watanabe e Carvalho constituem o principal ponto de partida desta pesquisa. O que diferencia esta dissertação, entretanto, é que, para além de reconstruir a relevância de Léonard para a historiografia do protestantismo brasileiro ou apresentar panoramicamente sua atuação intelectual, ela pretende aprofundar a análise de seu método histórico, examinando a forma pela qual sua escrita da história se organiza a partir de procedimentos de pesquisa, comparações e deslocamentos entre contextos nacionais distintos. O problema central, portanto, não é apenas o que Léonard escreveu sobre o protestantismo brasileiro, mas como ele o escreveu e de que maneira essa escrita se constituiu na intersecção entre experiência religiosa, prática historiográfica e circulação intelectual entre Brasil e França.

Assim, a contribuição específica desta dissertação consiste em aprofundar a análise de sua “operação historiográfica”, buscando evidenciar ainda mais que a relação estabelecida por Léonard entre Brasil e França deve ser entendida como elemento constitutivo de seu próprio método. Ao interpretar o Brasil como espaço privilegiado de observação histórica, capaz de iluminar temporalidades, tensões e experiências religiosas que, aos seus olhos, já haviam se manifestado anteriormente na Europa, Léonard opera uma comparação que não é acessória, mas central à sua escrita da história. É no exame dessa articulação entre método comparativo, procedimentos de pesquisa e leitura relacional dos dois contextos que esta pesquisa procura situar sua contribuição.

Visando compreender, por meio dos escritos de Émile Léonard, sua interpretação particular – e inovadora – do protestantismo brasileiro, foi necessária a fundamentação teórica de Michel de Certeau (1925-1986), que busca responder à questão relativa à complexa relação existente na escrita da história entre o lugar social, as práticas ‘científicas’ e a própria escrita. Assim, o autor encara a história como uma operação, compreendendo-a como a “relação entre um *lugar* (um recrutamento, um meio, uma profissão etc.), *procedimentos* de análise (uma disciplina) e a construção de um *texto* (uma literatura)”⁶⁸. Segundo ele, “toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômico, político e cultural”⁶⁹,

⁶⁷ CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Combates pela história religiosa: reforma e protestantismo na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2019.

⁶⁸ CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020, p. 46.

⁶⁹ Ibid., p. 47.

implicando um meio de elaboração circunscrito por certas imposições. É esse lugar que possibilita determinadas pesquisas, e é a partir dele que os procedimentos de pesquisa se instauram. Estes, por sua vez, são a operação técnica, que delimita fontes, determina padrões e insere perguntas, a partir das quais é constituído o seu estudo. O terceiro elemento, por fim, é a representação, a operação que trata da passagem da prática investigadora à escrita e que, por ser caracterizada por traços como “a inversão da ordem, o encerramento do texto, a substituição de um trabalho de lacuna por uma presença de sentido”⁷⁰, impõe uma “servidão” à pesquisa. Por isso, toda pesquisa, em algum nível, remete à subjetividade do autor. Essa constatação, segundo Certeau, implica admitir que a prática historiográfica faz parte da realidade da qual trata⁷¹. A escrita, portanto, é uma encenação do nosso lugar social e de nossas práticas científicas. Por conseguinte, é a compreensão da encenação, dos métodos e da forma de se entender a história propostas por Émile-Guillaume Léonard que constitui o objetivo desta dissertação.

Esta pesquisa teve início na iniciação científica, durante a graduação; intitulada “A Produção Intelectual de Émile-G. Léonard e sua visão da História do Protestantismo no Brasil”, ela teve como objetivo analisar o contexto que possibilitou a produção de uma história geral do protestantismo no Brasil nas décadas de 194 e 1950, buscando compreender tanto os fatores culturais e sociais de São Paulo e da USP desse período quanto a própria visão de Léonard sobre o Brasil e o protestantismo brasileiro, uma vez que ele foi o autor que tornou essa produção possível. Os fatores que propiciaram a vinda de Émile Léonard para o Brasil e para a Universidade de São Paulo e a produção de uma história geral e acadêmica do protestantismo foram abordados, de forma a traçar a ambiência que tornou essa produção possível, além de introduzir as análises acerca da escrita da história do autor. Esta dissertação, portanto, é o resultado das indagações suscitadas na iniciação científica e parte do pressuposto de que a compreensão das diferentes formas de constituição do passado como história é a principal preocupação da História da historiografia. Como Léonard escreveu e entendeu a história do protestantismo brasileiro é a principal questão que acompanhou este trabalho.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo, “História protestante realizada por protestantes: o método comparativo de Émile-G. Léonard”, dedica-se à reconstrução dos fundamentos metodológicos da escrita historiográfica de Léonard a partir de dois textos centrais: “Brasil, terra de História”, publicado em 1950, e “Necessidade e diretrizes de uma nova concepção de história da igreja”, de 1941. Por meio deles, o capítulo procura

⁷⁰ Ibid., p. 91.

⁷¹ Ibid., p. 46.

mostrar de que maneira o autor formulou um método histórico voltado ao estudo do protestantismo e como sua leitura do Brasil se articulou a uma hipótese comparativa mais ampla, pela qual a experiência protestante brasileira poderia lançar luz sobre processos religiosos já distanciados no tempo europeu. Ao mesmo tempo, o capítulo busca situar a relação entre identidade religiosa, redes intelectuais e escolhas historiográficas em Léonard, indicando como seu pertencimento protestante incidiu sobre sua maneira de pensar a escrita da história e sobre os problemas que orientaram sua reflexão acerca do protestantismo em diferentes contextos.

O segundo capítulo, “O protestantismo brasileiro na visão de Émile-G. Léonard”, volta-se à análise da principal obra de Léonard sobre o tema, *O protestantismo brasileiro*, procurando compreender como seus pressupostos metodológicos se materializaram na construção de uma interpretação histórica do protestantismo no Brasil. Para isso, o capítulo examina, de um lado, os procedimentos de pesquisa mobilizados pelo autor, especialmente a partir da seção “Fontes e bibliografia”, na qual se delineiam seus critérios de seleção documental, suas estratégias de investigação e sua forma de tratamento das fontes; de outro lado, investiga os problemas históricos que orientam sua leitura do desenvolvimento protestante no país, bem como o modo pelo qual o Brasil é apresentado como uma “terra de história”, expressão que remete não apenas a uma metáfora interpretativa, mas também a uma visão mais profunda das condições históricas e religiosas que, em sua perspectiva, teriam favorecido o enraizamento do protestantismo em solo brasileiro.

O terceiro capítulo, “Brasil e França: experiências, anseios e trocas culturais a partir de Émile-G. Léonard”, analisa a maneira pela qual Léonard articulou os contextos brasileiro e francês em sua interpretação do protestantismo, mostrando que seu interesse pelo Brasil ultrapassou o plano meramente descritivo e se vinculou a inquietações mais amplas acerca da situação religiosa da França. Nesse sentido, o capítulo procura evidenciar como sua identidade protestante, sua percepção do enfraquecimento do protestantismo francês e sua atenção à vitalidade do protestantismo brasileiro resultaram em uma leitura relacional entre os dois países. A análise concentra-se, assim, tanto no modo como Léonard interpretou o Brasil como um espaço privilegiado de observação histórica quanto na forma pela qual essa experiência comparece em suas obras publicadas na França, nas quais o protestantismo brasileiro surge como mediação comparativa para a formulação de questões, contrastes e respostas ligados ao próprio protestantismo francês.

Além dos capítulos, a dissertação está dividida em sete seções, as quais estão organizadas de maneira quiástica. O quiasma é uma estrutura literária baseada na disposição

simétrica de palavras, temas ou ideias em ordem cruzada, geralmente representada pelo esquema A-B-B'-A' ou A-B-C-B'-A'. O nome deriva da letra grega chi (X), cuja forma sugere esse cruzamento. Trata-se de um recurso conhecido desde a Antiguidade e amplamente presente em tradições orais e escritas do mundo semítico, sendo particularmente frequente na Bíblia, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento. Sua função não era apenas ornamental, mas também retórica e mnemônica: o paralelismo invertido ajudava na memorização, organizava o pensamento e conferia unidade ao texto. Diferentemente da lógica moderna, que muitas vezes enfatiza o início ou o fim de um texto, no quiasma o centro ocupa o lugar de maior importância: é ali que normalmente se encontra a ideia principal, o clímax teológico, moral ou narrativo, a partir do qual os demais elementos recebem sentido. Assim, em um contexto no qual não existiam recursos gráficos como itálico, negrito ou sublinhado, o quiasma servia também como forma de ênfase, permitindo que a própria estrutura do texto evidenciasse aquilo que o autor desejava destacar.

Nesse sentido, aplicando a estrutura quiástica às seções da dissertação, a primeira seção lida com o método de Léonard, enquanto a última analisa o seu método na relação entre Brasil e França; a segunda seção discute a religião do autor, enquanto a sexta mobiliza sua religião na relação entre Brasil e França; a terceira seção trata dos procedimentos de pesquisa de Léonard, entendidos aqui como as “sementes” cujo emprego se faz necessário para que a escrita da história aconteça, enquanto a quinta seção lida com o conceito de “terra” em Léonard, que vê o Brasil como uma terra onde a “semente” protestante vingou; por fim, a quarta seção representa o centro da dissertação: a visão de Léonard acerca do protestantismo brasileiro. A escolha dessa estrutura se deu porque, ao apresentar, até a seção central, o método, a religião, os procedimentos de pesquisa e a visão de Léonard, a dissertação pode, em seu movimento de retorno, retomar esses mesmos elementos na chave da relação entre Brasil e França, mostrando como eles se projetam para além do plano teórico inicial, enfrentam novos problemas, adquirem novas inflexões e redefinem a própria compreensão do autor. A estrutura quiástica, assim, permite que o percurso argumentativo avance até um núcleo interpretativo e, a partir dele, retorne aos temas já trabalhados, agora sob nova luz, culminando numa síntese conclusiva acerca da visão de Léonard. Para além disso, essa é uma forma de homenagear o autor – protestante e que conhecia e lia profundamente a Bíblia –, que é o objeto de estudo desta dissertação. A ideia surgiu a partir do conhecimento da obra *Paul and the Faithfulness of God*⁷², escrita pelo teólogo N. T. Wright e cuja estrutura foi concebida de modo amplamente quiástico.

⁷² WRIGHT, N. T. *Paul and the faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

Até o momento, não foi localizado um fundo pessoal único de Émile Léonard, organizado sob seu nome, seja no Brasil, seja na França. Os vestígios de sua atuação encontram-se distribuídos em diferentes lugares de guarda e mediação: em arquivos institucionais ligados às instituições pelas quais passou, como a École Pratique des Hautes Études e a École Française de Rome; em acervos bibliográficos e manuscritos preservados na França; em fundos de correspondência de seus interlocutores, como o de Lucien Febvre; e, no Brasil, em reproduções digitais reunidas no Arquivo Marcone Bezerra de Carvalho, acervo privado. Parte significativa desses documentos foi gentilmente cedida a esta pesquisa pelo próprio Marcone Bezerra de Carvalho, cuja reunião, conservação e disponibilização de materiais relativos a Léonard tornaram possível o acesso a fontes ainda pouco exploradas sobre sua atuação no Brasil e suas redes intelectuais. Em alguns casos, não foi possível determinar a custódia institucional original dos manuscritos, razão pela qual eles são referenciados segundo sua custódia atual. Essa condição documental se apresenta como um dado relevante para a própria pesquisa: estudar Léonard implica seguir uma circulação dispersa de textos, cartas, artigos, conferências, traduções e redes intelectuais, acompanhando os lugares nos quais sua escrita da história foi sendo produzida, conservada e, posteriormente, reapropriada.

Esta pesquisa contou, em diferentes momentos de sua elaboração, com o auxílio de ferramentas de inteligência artificial generativa, especialmente o ChatGPT, utilizado como instrumento auxiliar de tradução preliminar de cartas, organização documental, sistematização temática de correspondências, busca de referências, revisão textual e amadurecimento de hipóteses interpretativas sobre o método histórico de Émile-G. Léonard. As sugestões produzidas foram avaliadas criticamente, modificadas e confrontadas com as fontes, com a bibliografia especializada e com as orientações recebidas ao longo da pesquisa, cabendo ao autor a responsabilidade integral pelas interpretações, escolhas argumentativas e redação final da dissertação.

1. HISTÓRIA PROTESTANTE REALIZADA POR PROTESTANTES: O MÉTODO COMPARATIVO DE ÉMILE-G. LÉONARD

O objetivo deste capítulo é historiar os escritos metodológicos de Léonard a partir de um de seus textos iniciais no Brasil, intitulado “Brasil, terra de História”, publicado em 1950, e a partir de seu escrito inicial sobre o seu método histórico, intitulado “Necessidade e diretrizes de uma nova concepção de história da igreja”, publicado em 1941. A partir desses escritos, busca-se compreender de que maneira Léonard concebeu o método histórico adequado ao estudo do protestantismo e quais pressupostos orientaram sua interpretação do fenômeno protestante no Brasil e na Europa.

Em um primeiro momento, o capítulo examina a interpretação de Léonard acerca do protestantismo brasileiro. Para o autor, o Brasil poderia ser compreendido como uma espécie de “tubo de ensaio” histórico: um espaço em que processos religiosos e sociais semelhantes aos observados na Europa do século XVI reapareceriam sob novas condições históricas. A partir dessa hipótese comparativa, Léonard propõe que a experiência protestante brasileira permitiria iluminar aspectos do nascimento e da expansão da Reforma Protestante na Europa, funcionando como uma “lupa” historiográfica capaz de tornar mais visíveis processos que, no contexto europeu, já se tornaram historicamente distantes.

Em um segundo momento, o capítulo trata do protestantismo de Léonard e de como a sua religião, profundamente enraizada em sua identidade, incide sobre o seu método histórico, mostrando como o autor pretendia fazer uma “história protestante” que fosse capaz de lidar com os próprios problemas do protestantismo francês. Assim, a análise de seus dois trabalhos permite compreender como sua identidade religiosa, suas redes intelectuais e suas escolhas historiográficas se articulam na construção de um método histórico voltado à interpretação do protestantismo em diferentes contextos históricos.

1.1. Brasil como uma “lupa” ou um “tubo de ensaio”: o método de Émile Léonard

De todos os professores que integraram aquela que ficou conhecida como “missão francesa” na Universidade de São Paulo, Émile-Guillaume Léonard, além de ser o mais velho – chegando ao país com 57 anos –, já “era reconhecido e possuía uma carreira estabelecida na França”⁷³. Sua adaptação no país foi rápida: Isaac Nicolau Salum, professor de linguística da

⁷³ CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 23.

USP e amigo de Léonard, nos relata que, embora nas primeiras visitas de Léonard a instituições no Brasil ele fosse seu intérprete, o francês “não precisou de intérprete por muito tempo mais. Dias depois dos primeiros contatos, já lia correntemente em português e trabalhava com boa vontade”⁷⁴ e Maria Regina da Cunha Rodrigues (1919-), então sua aluna na USP, expõe que, em 1950, ao ir ouvir uma prédica de Léonard na Igreja Presbiteriana Unida, ficou perplexa: “o Prof. Léonard falava português fluente e corretamente!”⁷⁵.

Logo após se instalar no Brasil, Léonard começou a recolher fontes e obter informações acerca do protestantismo brasileiro, entrando em contato com os professores protestantes da USP e visitando assiduamente igrejas locais, seminários teológicos, “tanto aqueles aqui existentes como os que estão instalados nas proximidades de São Paulo”, grupos locais menores, “seitas marginais do protestantismo paulistano”, levantando bibliografia e apreendendo tudo o que “podia encontrar entre obras gerais – biográficas, confessionais, monográficas – sobre a história do protestantismo brasileiro”⁷⁶. No período em que Léonard ficou no país, entre 1948 e 1950, a esmagadora maioria dos seus textos se voltou à história do protestantismo brasileiro e, conseqüentemente, à história do protestantismo francês em relação a este. Sua relação com o país, segundo Carvalho, foi intensa: “À luz das palavras endereçadas aos amigos, das pesquisas publicadas e do interesse que, mesmo na França, ainda manteve pela ‘terra de história’, é impressionante perceber o quanto ele se envolveu com a realidade brasileira no curto espaço de dois anos e oito meses em que aqui esteve”⁷⁷.

O artigo “Brasil, terra de História” foi um dos frutos do trabalho do historiador francês e é tido como um dos artigos mais importantes de Léonard sobre o Brasil. Publicado como o primeiro de uma série de artigos do autor na *Revista de História* da USP em 1950, da qual o historiador também fazia parte do conselho editorial, juntamente com os professores Alfredo Ellis Jr., Alice Canabrava, Carlos Drumond, Eduardo d’Oliveira França, Fidelino de Figueiredo, Aldo Jannotti, Sérgio Buarque de Holanda, Plínio Ayrosa e Pedro Moacyr Campos⁷⁸, o artigo foi escrito em francês e traduzido pelo professor Eduardo D’Oliveira França, professor assistente de Léonard e, anteriormente, de Fernand Braudel, e que viria sucedê-lo na

⁷⁴ SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Emile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, v. 25, n. 52, 1962, p. 464.

⁷⁵ RODRIGUES, M. R. da C. In Memoriam: Émile Léonard (1891-1961). *Revista de História*, [S. l.], v. 50, n. 100, 1974, p. 865

⁷⁶ SALUM, op. cit., p. 463-464.

⁷⁷ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard: introdução à Sua vida E obra. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, 2012, p. 31.

⁷⁸ ARRAIS, Cristiano Alencar; BENTIVOGLIO, Julio. *As Revistas de História e as dinâmicas do campo historiográfico*. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

cátedra após sua volta para a França. Ele foi publicado no segundo número do primeiro volume da revista, que na época era trimestral.

O artigo inicia com uma pergunta⁷⁹, feita ao próprio Léonard:

Que vais o historiador fazer no Brasil? Quem tem o vêzo e a necessidade das velhas cidades e dos ricos arquivos da França e da Itália lá não há de encontrar nem monumentos antigos (destruíam-nos sobretudo em São Paulo para ceder espaço à construção de arranha-céus), nem papelório antigo (que os bichos comeram). Além disso, se há história a ser feita por lá, é a história do Brasil: é de crer que os brasileiros não tenham ficado a sua espera para tratar dela, com um preparo e um conhecimento de seus problemas nacionais que V. não pode pretender possuir.⁸⁰

Essa pergunta apresenta um problema moral e um perigo para o historiador: problema moral, pois, ao considerar como dignas do estudo histórico apenas as “velhas cidades”, o historiador corre o risco de perder o interesse em seu próprio tempo:

Em cidades onde tudo fala do passado, eles se beneficiam do incentivo que é para a inteligência e para a imaginação, êsse verdadeiro retôrno quase material aos séculos transatos. Uma caminhada do Forum ao Vaticano, pelas pequenas ruas que circundam a praça de Veneza, a via Giulia e o Transtevero, emociona, e, no coração e no espírito do historiador, aviva tudo o que êle sabe e sente da Roma antiga, medieval e pontificia. Depois disso, quando retorna à vida presente, parece-lhe volver de muito longe, de tão longe que êle corre o risco de não mais se interessar suficientemente pelo mundo que o cerca, e que realmente não é mais o seu. “Mon enfant”, dizia-nos Monsenhor Duchesne (era êsse o tratamento que gostava de dar aos seus jovens pensionistas da Escola Francesa de Roma), cuidado para não se afastar do presente, o presente que é o tempo que Deus nos deu para dentro dêle cumprirmos o nosso dever”. De fato, há para o historiador que *mergulha no passado* a tentação de se refugiar nele, ou, menos nobremente, de fugir para êle e aí edificar o que André Chamson, segundo o grande Renouvier, chamou uma *ucronia*, isto é, um tempo em que teria sido bom viver.⁸¹

Além do problema moral, o perigo que a questão apresenta para o historiador é o de “apartá-lo demasiadamente dos tempos atuais”, fazendo parecer que a história seja uma “dimensão que se mediria por séculos”, e que apenas o passado remoto constituiria o objeto do seu saber⁸². Léonard, ao mencionar esse ponto, o exemplifica com uma experiência vivida no Brasil:

Mesmo aqui no Brasil surpreendi bastante um dos meus interlocutores ao solicitar-lhe pormenores circunstanciados de uma dissidência eclesiástica da qual êle havia ardorosamente participado há vinte anos: para êle, a história

⁷⁹ Assim como na compilação de artigos de Émile Léonard lançada em 2013 e organizada por Marcone Bezerra Carvalho, optou-se por manter a grafia da época não só nesse artigo, como também em outros textos do período.

⁸⁰ LÉONARD, Émile-G. “Brasil, terra de história”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 75-87.

⁸¹ *Ibid.*, p. 77.

⁸² *Ibid.*, p. 76.

protestante do Brasil havia de estar mais ou menos unicamente em Villegagnon, Maurício de Nassau, nos séculos XVI e XVII.⁸³

A intenção de Léonard em lançar luz sobre essas questões se dá justamente porque o seu objetivo ao vir para o Brasil era estudar um tema relativamente recente no país: “Foi, para mim, uma preocupação saber como, em consequência de que circunstâncias, conforme que modalidades, se implantou no Brasil há 80 ou 90 anos, um protestantismo que constitui uma das conquistas mais importantes feitas desde o fim do século XVI”⁸⁴. Conquista importante porque, diferente do contexto europeu, e especificamente do francês, o protestantismo brasileiro detinha os mais altos índices de crescimento do protestantismo mundial naquele período, e isso ia ao encontro dos interesses do autor, uma vez que, desde os anos 1940, ele já concebia uma obra geral sobre o protestantismo⁸⁵ “pensando nos seus desdobramentos ao longo dos mais de quatro séculos”⁸⁶; consequentemente, o cenário brasileiro seria o campo ideal para observar os desdobramentos da Reforma Protestante na América do Sul⁸⁷.

Outro traço do autor que pode tê-lo levado a estudar o protestantismo brasileiro enquanto esteve no Brasil é a sua própria formação na École des Chartes; ele ingressou na instituição em 1911, formando-se apenas após a Primeira Guerra Mundial, em 1919, uma vez que serviu como subtenente durante o conflito. Essa formação o constituiu, segundo Carvalho, como “um verdadeiro historiador *chartiste*”⁸⁸, uma vez que era sua prática comum procurar nas regiões onde ia trabalhar as sugestões para as suas pesquisas⁸⁹. Ao analisarmos suas mudanças de endereço e sua produção literária, nos é indicado que “por onde passou, dedicou-se à pesquisa e publicou textos sobre o lugar ou país no qual se instalava”⁹⁰.

Ao se formar como arquivista paleógrafo na École des Chartres em 1919 com a tese *Étude sur les chancelleries et la diplomatie des comtes de Toulouse (804-1204)*, Léonard inicia sua carreira profissional, atrasada pela Primeira Guerra Mundial, em Roma: de outubro de 1919 a junho de 1922 ele foi membro da École Française de Rome. Durante o período na capital

⁸³ Ibid., p. 77.

⁸⁴ Ibid., p. 77.

⁸⁵ Obra essa que ocupou os últimos anos de sua vida: *Histoire Générale du protestantisme*. Planejada para ser lançada em três volumes, teve os dois primeiros publicados em 1961 – ano da morte de Léonard – e o terceiro, justamente aquele em que ele despenderia maior atenção ao protestantismo brasileiro, não pôde ser finalizado pelo autor, sendo terminado por um de seus alunos, Jean Boisset.

⁸⁶ WATANABE, Tiago H. B. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 88.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ CARVALHO, Marcone Bezerra. “Introdução”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 20.

⁸⁹ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 2. Ed. São Paulo: ASTE & JUERP, 1981.

⁹⁰ CARVALHO, op. cit., p. 20.

italiana, Léonard, tendo acesso aos arquivos do Vaticano, desenvolveu uma série de pesquisas acerca da Idade Média no país, como *Comptes de l'hôtel de Jeanne Ire., reine de Naples, de 1352 a 1362* (1920) e *Un fiancé de la reine Jeanne* (1921), artigos que antecipam diretamente a sua tese de doutorado, *Histoire de Jeanne Ire, reine de Naples, comtesse de Provence*⁹¹, apresentada à Faculté des Lettres de Paris, defendida em 1932 e premiada com o Grand Prix Gobert da Académie des Inscriptions et Belles Lettres.⁹²

Ao voltar para a França, para trabalhar por cinco anos como bibliotecário da seção de manuscritos da Bibliothèque Nationale de Paris (de junho de 1922 a outubro de 1927), Léonard continua suas pesquisas em história medieval, mas agora, além do período medieval italiano, ele também pesquisa temas mais próximos de seu país natal: em 1922, publica na *Revue Historique de droit français et étranger*, o artigo *Négociations entre Clément VI et Charles VI au sujet des charges de l'Église de France et de l'ordonnance royale du 6 octobre 1385*; em 1923, publica na revista *Moyen Age* o artigo *Un document sur l'opposition du chapitre de Saint-Martin de Tours à l'administrateur Séguin d'Autun*; em 1924, na *Mélanges* (revista da École de Rome), publica *La captivité et la mort de Jeanne Ire. de Naples* e, dessa forma, Léonard continua publicando estudos da história medieval italiana e francesa até a década de 1950.

Nova mudança de endereço ocorre em 1927, quando Léonard se estabelece em Nápoles, onde permanece de novembro de 1927 a março de 1934, vinculado ao Institut Français e atuando também como professor de francês na universidade local. Em 1934, o autor retorna à França, mas agora em Caen, região da Normandia, no norte do país, onde ele consegue seu primeiro emprego como professor titular, ensinando história da Idade Média e história da Normandia na Faculté des Lettres. Sua permanência em Caen se estende até 1940, e dela resulta a obra *Histoire de La Normandie*⁹³, publicada em 1944, e artigos menores, como *Les plus anciennes chartes originales d'histoire normande ou anglaise de la Bibliothèque Nationale* e *Récents publications italiennes sur les Normands de Sicile*, ambos publicados em 1935 na revista *Normannia*.

De Caen, durante a Segunda Guerra Mundial, Léonard volta à região onde nasceu, Languedoc, e instala-se na pequena cidade de Bagnols-les-Bains; posteriormente, Léonard passa a residir em Marselha para ensinar história na Faculté de Lettres e na Faculté Libre de Théologie em Aix-en-Provence, permanecendo nessa região da França de 1940 a 1948. Nesse

⁹¹ LÉONARD, Émile-G. *Histoire de Jeanne Ire, reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*. La jeunesse de la reine Jeanne. Monaco: Imprimerie de Monaco, 1932.

⁹² CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 57.

⁹³ LÉONARD, Émile-G. *Histoire de la Normandie*. Paris: "Que sais-je?", 1944.

contexto, em razão da presença ocasional de turmas compostas por militares no Curso de Letras, ao longo de dois anos (1940–1942), ele ajustou seus conhecimentos a esse público específico, passando a tratar, em suas aulas, do exército e de seus problemas no século XVIII⁹⁴. Essa aproximação temática deu origem à publicação do artigo *La question sociale dans l'armée française au XVIIIe siècle*, na revista *Annales* (1948), bem como ao livro *L'Armée et ses problèmes au XVIIIe siècle*⁹⁵ (1958). Esta última obra, publicada anos depois pela Plon, na coleção *Civilisations d'hier et d'aujourd'hui*, retomava e ampliava aquela investigação, deslocando o exército francês do lugar de simples instituição militar para pensá-lo como espaço de tensões sociais, administrativas e políticas do Antigo Regime. Nela, Léonard examinava problemas como a composição social das tropas, as condições de vida dos soldados, as relações entre disciplina, hierarquia e recrutamento, bem como as dificuldades de organização de uma força armada em uma sociedade atravessada por desigualdades de ordem, nascimento e fortuna.

Como demonstrado, a recorrente mudança de recorte ou temática de Léonard conforme seus deslocamentos – passando por história medieval italiana, instituições e documentação francesas, história medieval normanda e anglo-normanda e história militar – pode ser interpretada menos como dispersão temática e mais como expressão de uma cultura profissional chartista. Formados para trabalhar com fontes originais, os *archivistes-paléographes* eram socializados numa prática em que o problema histórico emerge do contato sistemático com fundos documentais concretos e, portanto, do território onde tais fundos se encontram. Nesse quadro, a inserção do pesquisador em uma cidade, arquivo, biblioteca ou serviço patrimonial não é mero pano de fundo: ela condiciona o repertório de documentos acessíveis, orienta redes de sociabilidade erudita locais (sociedades de antiquários, comissões, periódicos regionais) e favorece a escolha de objetos “próximos”, segundo os critérios de crítica documental aprendidos na École⁹⁶. Não é sem razão, por exemplo, que, enquanto Léonard reside em Caen, ele se torna membro e até presidente da Sociedade dos Antiquários da região⁹⁷.

Fundada em 1821, no contexto da reorganização administrativa e patrimonial da França pós-revolucionária e coincidindo com a redescoberta da civilização medieval pela primeira

⁹⁴ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 85.

⁹⁵ LÉONARD, Émile-G. *L'Armée et ses problèmes au XVIIIe siècle*. Paris: Plon, 1958.

⁹⁶ BERCÉ, Yves-Marie; GUYOTJEANNIN, Olivier; SMITH, Marc (dir.). *L'École nationale des chartes: histoire de l'école depuis 1821*. Thionville: Gérard Klopp, 1997.

⁹⁷ LÉONARD, Émile-G. Curriculum Vitae do Prof. Guillaume J. E. Léonard. Arquivo do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade de Campinas (UNICAMP), p. 1.

onda do Romantismo⁹⁸, a École nationale des Chartes nasceu com a finalidade de preparar jovens aptos a administrar, classificar e estudar os conjuntos documentais apreendidos durante a Revolução Francesa, bem como a organizá-los e disponibilizá-los ao público, contribuindo desse modo para a renovação da escrita da história nacional. Portanto, seus especialistas deveriam ser capazes de inventariar, classificar, conservar e interpretar os arquivos históricos do Estado e das instituições eclesiásticas e civis. Em vista disso, desde a sua origem, a escola vinculou indissociavelmente a formação do historiador à prática arquivística e ao trabalho direto com documentos originais, fazendo do território – entendido como o espaço concreto onde os fundos documentais se encontram – um elemento estruturante da pesquisa histórica. Esse princípio fundacional explica por que, ao longo do século XIX e do início do século XX, os chartistes desenvolveram uma historiografia profundamente sensível às realidades regionais, frequentemente orientada pelas possibilidades oferecidas pelos arquivos locais e pelos cargos que ocupavam em bibliotecas, arquivos departamentais ou universidades provinciais⁹⁹. Ser um arquivista paleógrafo pela École des chartes, portanto, envolvia preservar um princípio herdado da própria gênese da École, e que é percebido em toda a produção de Léonard: o historiador constrói seus problemas a partir do solo documental que lhe é confiado¹⁰⁰.

Em solo brasileiro, Léonard pôde acessar novos documentos e realizar mais um deslocamento no recorte temático, agora tendo o Brasil como seu objeto de estudo. À medida que Léonard analisava essas “circunstâncias” do sucesso do protestantismo no Brasil, ele sentia-se impressionado diante das várias semelhanças que elas apresentavam com o “panorama espiritual, eclesiástico e político em que nasceu e se desenvolveu a Reforma no século XVI”¹⁰¹. Por consequência, uma vez que as circunstâncias eram muito parecidas com as da Reforma Protestante, era possível ver o “quadro” da Reforma de uma forma melhor, uma vez que “seus diversos elementos desapareceram quase que completamente da Europa”¹⁰²:

Uma das fraquezas da história comparada como se tem feito comumente tem sido considerar, em um dado momento, países que atingiram estágios de evolução muito diferentes. Se se parte da noção, grosseiramente verdadeira, de que os diversos países são mais ou menos velhos, pode-se admitir, como primeira hipótese de trabalho, que os mais jovens refazem as experiências já realizadas há muito tempo pelos mais velhos. Isso naturalmente, levando-se

⁹⁸ VERRY, Élisabeth. L’apport des chartistes à l’histoire de l’Anjou. In: *Historiens de l’Anjou*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012, p. 165-186.

⁹⁹ MOORE, Lara Jennifer. *Restoring order: the École des Chartes and the organization of archives and libraries in France, 1820–1870*. Duluth (MN): Litwin Books, 2008.

¹⁰⁰ MAROT, Pierre. Leçon d’ouverture du cours de bibliographie et archives de l’histoire de France à l’École des chartes (4 décembre 1941). *Bibliothèque de l’École des chartes*, Paris, t. 103, p. 196–218, 1942.

¹⁰¹ LÉONARD, Émile-G. “Brasil, terra de história”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 78.

¹⁰² *Ibid.*, p. 78

em consideração as circunstâncias diferentes, – mas essas circunstâncias não são sempre tão diferentes quanto possa parecer ao primeiro contacto. Quem, por exemplo, insistisse sobre o povoamento reduzido do Brasil, como uma condição inteiramente nova de sua história, teria esquecido que a Europa no comêço do século XVI em absoluto era o formigueiro que se tornou, e que o homem dispunha ainda de muito espaço diante dele.¹⁰³

História comparativa que interpretava as sociedades como em diferentes “estágios de evolução”, mas que, diferente dos positivistas, via nos estágios mais iniciais algo proveitoso: neles há traços e circunstâncias históricas que, nos países em estágios mais avançados, há muito já desapareceram. Assim, era possível estudar essas experiências nos países menos evoluídos e, a partir delas, compreender acontecimentos passados dos países mais desenvolvidos, uma vez que essas várias experiências eram refeitas nesses diferentes estágios e, conseqüentemente, em diferentes tempos. Essa era sua hipótese de trabalho:

A admissão – repetimos, como primeira hipótese de trabalho e sob tôdas as reservas necessárias – da possibilidade de se compararem as experiências atuais ou recentes dos povos novos e as experiências antigas dos velhos países, faz da história dêsses povos novos uma espécie de lupa (ou de tubo de ensaio, importa pouco a imagem) para a compreensão de outras histórias que escapam à pesquisa pelo seu distanciamento. É necessário que, em seguida, o historiador se aplique às diferenças, das quais as primeiras resultam do fato de não ser o homem eternamente o mesmo.¹⁰⁴

A temporalidade comparativa mobilizada por Léonard não se organiza segundo uma sucessão linear simples entre passado, presente e futuro, mas a partir de um jogo relacional entre diferentes estratos temporais, colocados em tensão pela comparação histórica¹⁰⁵. Léonard parte de uma crítica explícita a uma história comparada que justapõe realidades nacionais situadas em “estágios de evolução” muito desiguais. Para contornar esse risco, ele propõe uma hipótese de trabalho provisória: a de que sociedades consideradas “jovens” podem refazer, sob condições específicas, experiências vividas anteriormente por sociedades “velhas”. Trata-se menos de afirmar uma repetição mecânica do passado do que de criar uma equivalência heurística entre temporalidades distintas, capaz de tornar inteligíveis processos históricos que, em contextos europeus, já se encontram demasiado afastados para uma observação direta.

Nesse sentido, o presente – ou o passado recente – do Brasil adquire, na operação historiográfica de Léonard, um estatuto privilegiado. Ele não é pensado como simples objeto autônomo, mas como um tempo-laboratório, uma “lupa” ou “tubo de ensaio”, nas palavras do próprio autor. A história brasileira funciona como um presente histórico que permite ao

¹⁰³ Ibid., p. 86.

¹⁰⁴ Ibid., p. 86.

¹⁰⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

historiador reencontrar, sob novas formas, problemas estruturais do passado europeu, particularmente francês, que já não são diretamente acessíveis pela documentação ou pela experiência histórica imediata. Assim, não se trata propriamente do passado brasileiro em si mesmo, mas de um passado brasileiro mobilizado como presente analítico, capaz de lançar luz sobre experiências passadas da Europa moderna. Em outras palavras, o passado recente e o presente brasileiros são tratados como um “tempo-espelho”, não porque repetem exatamente os acontecimentos do passado europeu, mas porque tornam visíveis mecanismos históricos que, na Europa, já se cristalizaram ou desapareceram.

Ao mesmo tempo, Léonard não projeta sobre o Brasil um futuro necessário do passado francês, no sentido de um esquema teleológico ou evolucionista rígido. Sua insistência nas “reservas necessárias” e na atenção às diferenças indica que a comparação não visa demonstrar que o Brasil reproduzirá o destino histórico da França. Pelo contrário, a comparação opera em dois tempos simultâneos: de um lado, o passado europeu reaparece como horizonte interpretativo; de outro, o presente brasileiro impõe limites a qualquer analogia excessiva, ao evidenciar que “o homem não é eternamente o mesmo”¹⁰⁶. O futuro, portanto, não está inscrito como desdobramento inevitável, mas como possibilidade aberta, condicionada por circunstâncias históricas específicas.

Pode-se dizer, assim, que a temporalidade de Léonard é essencialmente cruzada e reflexiva. O passado francês é interrogado a partir do presente brasileiro, enquanto este é historicizado por meio de analogias com experiências europeias anteriores. Não se trata de uma simples circulação entre passado e presente, mas de uma operação historiográfica em que o presente de uma sociedade “nova” permite reconstituir, por aproximação, o passado distante de sociedades “velhas”, sem que isso implique a previsão de um futuro idêntico. A história comparativa de Léonard, nesse ponto, revela uma concepção não linear do tempo histórico, na qual a comparação funciona como instrumento de deslocamento temporal e de crítica a qualquer narrativa evolutiva simplificadora.

A escolha da imagem da “lupa” por Léonard, ainda que relativizada pela observação de que “importa pouco a imagem”, não é casual e muito menos neutra. Historicamente associada ao ofício do historiador – aquele que examina vestígios, amplia indícios e torna visível o que, a olho nu, permanece obscuro –, a lupa condensa de modo particularmente expressivo a operação intelectual que Léonard propõe. Ao afirmar que a história dos “povos novos” funciona como uma espécie de lupa, ele sugere que o presente (ou passado recente) brasileiro permite ampliar

¹⁰⁶ HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

processos históricos que, na Europa moderna, se tornaram demasiado distantes e fragmentados para serem apreendidos com clareza. A lupa não cria o objeto; ela intensifica sua visibilidade. Do mesmo modo, o Brasil não produz artificialmente uma réplica do passado europeu, mas amplia certos traços estruturais que, no contexto europeu, já se encontram atenuados pelo acúmulo de camadas históricas.

Essa imagem reforça, portanto, o caráter eminentemente analítico da comparação proposta por Léonard. A lupa pressupõe proximidade, atenção ao detalhe e suspensão de generalizações precipitadas. Ao contrário de uma perspectiva panorâmica ou teleológica, ela implica um gesto de aproximação controlada, em que o historiador aceita trabalhar com escalas reduzidas para compreender mecanismos mais amplos. Nesse sentido, a metáfora da lupa é coerente com a prudência metodológica expressa nas “reservas necessárias” que Léonard sublinha. Comparar não significa nivelar ou homogeneizar, mas examinar de perto, com cuidado, as condições específicas que tornam certos fenômenos comparáveis, sem apagar suas diferenças constitutivas.

A associação da lupa ao “tubo de ensaio” aprofunda essa dimensão metodológica. Enquanto a lupa remete à observação e à ampliação do visível, o tubo de ensaio evoca a ideia de experimentação intelectual: um espaço controlado em que processos podem ser isolados, observados e interrogados em sua dinâmica própria. Ao aproximar essas duas imagens, Léonard sugere que a história dos povos novos não apenas torna o passado europeu mais legível, mas também permite testar hipóteses interpretativas sobre ele. Trata-se, contudo, de uma experimentação historiográfica, não de uma experiência científica no sentido estrito: o historiador não reproduz o passado, mas explora analogias sob condições históricas distintas. Assim, a dupla metáfora da lupa e do tubo de ensaio sintetiza a operação central de Léonard: usar o presente e o passado recente brasileiros como um espaço privilegiado de observação ampliada e reflexão crítica, capaz de iluminar, sem determinismo, experiências passadas da Europa moderna e, especialmente, da França.

Se o protestantismo no Brasil tem circunstâncias próximas às da Reforma Protestante, quais são essas circunstâncias? A primeira delas era a piedade católica presente no Brasil, manifestada nas “rezas das fazendas, dirigidas por algum membro da família ou por qualquer escravo, às vezes acompanhadas de humildes comentários, e que tendiam a se transformar em verdadeiros cultos”, que evocavam no autor “aquelas reuniões domésticas dos fins do século XV nas quais o preboste de Viena, Estevão de Lankrena, nos mostra o pai de família fazendo

os filhos recitarem suas orações e lhes explicando o conteúdo delas”¹⁰⁷. Piedade essa que não era suprida pela Igreja, devido ao pouco número de padres e à sua impossível tarefa de suprir um território tão grande quanto o Brasil; “era a situação eclesiástica da Europa no começo do século XVI: os mosteiros vazios, em número extremamente reduzido e o baixo clero secular (mal se começava a cogitar de sua formação), sem prestígio e sem entusiasmo”¹⁰⁸.

Para que a propaganda protestante pudesse aproveitar essas circunstâncias – tanto no Brasil do século XIX quanto na Europa do século XVI –, “era ainda preciso que não provocasse imediatamente uma viva reação da igreja tradicional”¹⁰⁹. No Brasil, para o autor, a reação ao protestantismo “levou meio século para se produzir”, sendo, ainda assim, “esporádica, temporária, inábil, ineficaz”, com uma perseguição religiosa que faria “sorrir um europeu informado”¹¹⁰; quadro semelhante se encontra na Europa da Reforma: “A igreja foi vagarosa em se abalar, vagarosa em condenar Lutero, ainda mais vagarosa na organização de sua defesa”¹¹¹. Ambas as igrejas apresentavam longanimidade, não acreditando no perigo de expansão da nova religião:

o conhecimento que temos agora de uma Igreja católica inquieta, sitiada, aparentando às vezes febre obsidional, de uma Igreja de Contra-Reforma, ameaça esconder ao historiador a verdadeira figura da Igreja, calma, paciente, meio caritativa, meio indiferente ante as agitações de seus filhos, a verdadeira figura que apresentou a Igreja enquanto não foi coagida a uma defensiva que não tinha planejado e para a qual não havia sido feita. Ora, essa figura a Igreja católica brasileira conservava ainda, há cem anos, porque, não tendo ainda se defrontado com sua reforma, não se havia também transformado em uma Contra-Reforma.¹¹²

Da mesma forma, assim como na Reforma Protestante, a Santa Sé e o papa estavam muito distantes da realidade brasileira e o governo brasileiro ainda detinha muito poder sobre o catolicismo manifestado no Brasil.

Além das circunstâncias semelhantes, as próprias modalidades de instalação do protestantismo na Europa e no Brasil, para o autor, foram semelhantes. Nesse momento, Léonard faz questão de corrigir o que ele considerava um exagero: a influência dos estrangeiros. Segundo ele, “no que diz respeito ao Brasil e no que se refere à Reforma da Europa, os historiadores insistem principalmente sobre os propagandistas estrangeiros, concordando ademais em que estes encontraram considerável apoio nos meios igualmente estrangeiros do

¹⁰⁷ LÉONARD, Émile-G. “Brasil, terra de história”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 78.

¹⁰⁸ Ibid., p. 78-79.

¹⁰⁹ Ibid., p. 79.

¹¹⁰ Ibid., p. 79.

¹¹¹ Ibid., p. 79.

¹¹² Ibid., p. 79-80.

país em que atuavam”¹¹³; entretanto, Léonard nota que o número de conversos ao protestantismo no Brasil, a partir de 1860, vinha, em sua maioria, de fora das colônias estrangeiras:

No total, o apôio que as colônias estrangeiras de fé protestante deram à propagação do seu culto foi ínfimo. Com êsse fato só se podem surpreender aqueles que não conhecem por experiência a timidez das colônias estrangeiras, seu complexo de inferioridade-superioridade em relação à sociedade à margem da qual eles vivem e muitas vezes seu desapêgo em face dos princípios que os inspiravam na terra natal. Essa atitude pode ser diferente se se tratar de refugiados que tenham deixado a pátria por motivos religiosos (e não era êsse o caso dos estrangeiros vindos ao Brasil), mas então, a preocupação de preservar a pureza de sua fé os induz freqüentemente a se fecharem dentro dela. De uma forma ou de outra, o exemplo brasileiro me faz pensar que inegavelmente se tem exagerado a importância que os núcleos de comerciantes e de trabalhadores protestantes residentes nos países católicos puderam ter na expansão da Reforma.¹¹⁴

É interessante perceber como Léonard, nesse momento, não apenas utiliza seu método para comparar as duas realidades e demonstrar suas similitudes, mas o aplica: por causa do pouco apoio que as colônias estrangeiras protestantes deram aos missionários estrangeiros do Brasil no século XIX, Léonard considera que, conseqüentemente, a importância que os historiadores dão para os núcleos de comerciantes e trabalhadores protestantes para a expansão da Reforma tem sido exagerada.

O que leva as populações à conversão, então? Suas próprias disposições:

Assim, de qualquer modo, somos obrigados a reconhecer a principal importância, na disseminação das idéias novas, que têm as disposições das populações entre as quais elas se difundem. Prova convincente é o fato, muitas vezes constatado no Brasil, e que certamente não foi estranho à expansão da Reforma, de pessoas que, pela simples leitura da Bíblia, se converteram a uma religião desprendida dos dados da tradição, organizando espontaneamente em torno delas verdadeiras comunidades protestantes, sem ter jamais encontrado qualquer missionário.¹¹⁵

Em outro trecho:

Não se trata mais pois de propagação linear, nem de utilização das rodovias e das estradas de ferro. Quando uma população está preparada para o conhecimento e aceitação de uma nova ideologia, esta se espalha como incêndio em floresta, por fagulhas esparzidas ao acaso do vento, ou do Espírito.¹¹⁶

O nomadismo protestante seria outra característica presente tanto no Brasil do século XIX quanto na Europa do século XVI e, novamente, vemos a aplicação do método comparativo

¹¹³ Ibid., p. 81.

¹¹⁴ Ibid., p. 82.

¹¹⁵ Ibid., p. 82.

¹¹⁶ Ibid., p. 83.

de Léonard: “Ora, êsse nomadismo foi, como demonstrou Lucien Febvre, um dos traços característicos do homem do século XVI: o episódio brasileiro contemporâneo nos persuade de lhe atribuir uma considerável importância na evangelização protestante dos campos naquele século”¹¹⁷.

Por fim, se o que leva as populações à conversão são suas próprias disposições, o que as motivam a isso? Anseios da alma, e não motivos políticos; tanto na Reforma quanto no Brasil.

Contudo podem-se conhecer os sentimentos que impeliram, nos fins do último ou no início do presente século, aristocratas e magnatas brasileiros – os Barros de São Paulo, os Maciel de Minas, os Paranaguá no sul do Piauí, para citar apenas alguns – a adotarem o protestantismo. Preocupação política... no começo? Não. Anseios da alma, porque essas conversões a uma religião... desconhecida e impopular só podiam arredar deles uma porção de apaniguados e fortalecer seus adversários. Porém, em seguida, naturalmente, jogavam seu crédito social e político em benefício de sua nova fé. É perfeitamente normal que tenha sido também assim no século XVI. Mesmo as guerras civis dos tempos da Reforma podem esclarecer certos episódios recentes da história brasileira, como as perturbações do Piauí, há vinte e cinco anos, que pareceram por um momento verdadeira guerra religiosa dirigida contra os chefes liberais que haviam aderido ao protestantismo.¹¹⁸

Dessa forma, o serviço que o Brasil prestaria a Léonard era o de refazer, “numa certa medida, e em ritmo singularmente rápido”, as experiências da Europa no período da Reforma Protestante, permitindo compreendê-las de forma mais acurada¹¹⁹. É por isso que, até mesmo para alguém que não se ocupe do “passado já glorioso” do Brasil, Léonard o vê como uma “grande Terra de História”¹²⁰.

Essa conclusão de Léonard em relação às conversões ao protestantismo também serve para a compreensão de mais um aspecto de sua concepção de história expressa na escrita: ao se localizar como um historiador protestante e *chartiste*, sua escrita da história também o apresenta como um historiador influenciado pelos Annales. Ele já havia publicado na revista homônima, anteriormente, *Économie et religion: les protestants français au XVIIIe siècle* (1940), *La question sociale dans l'armée française au XVIIIe siècle* (1948) e algumas resenhas. Sua relação com Lucien Febvre parece se estreitar a partir da década de 1940: é por sua indicação que Léonard não apenas vem lecionar no Brasil, mas também ocupa o que viria a ser o seu

¹¹⁷ LÉONARD, Émile-G. “Brasil, terra de história”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 84.

¹¹⁸ Ibid., p. 85.

¹¹⁹ Ibid., p. 87.

¹²⁰ Ibid., p. 87.

último posto acadêmico em 1948: o de diretor da École Pratique des Hautes Études¹²¹, na cadeira de História da Reforma e do protestantismo, anteriormente ocupada pelo próprio Febvre. É também a pedido de Febvre que Léonard escreve a obra *Le protestant français* (1953), a qual recebe uma elogiosa resenha dele¹²² na revista. Confirmando as relações institucionais, é importante mencionar que Léonard trocava, especialmente a partir de 1939, correspondências tanto com o próprio Febvre quanto com Fernand Braudel¹²³. Temos acesso a oito cartas enviadas por Léonard a Febvre, entre os anos de 1939 e 1949, e oito cartas enviadas por Léonard a Braudel, entre os anos de 1948 e 1950; estas cartas giram em torno de vários eixos temáticos.

De forma a ambientar essa correspondência, é necessário situar Lucien Febvre no momento em que Léonard lhe escreve. Em 1939, Febvre não era apenas um interlocutor francês entre outros, mas uma das figuras centrais da renovação historiográfica que, desde a década anterior, vinha se organizando em torno dos *Annales*. A revista *Annales d'histoire économique et sociale*, fundada em 1929 por Febvre e Marc Bloch, nasceu de uma experiência intelectual anterior, marcada pela convivência dos dois historiadores na Universidade de Estrasburgo. Ali, em um ambiente particularmente aberto ao diálogo com a geografia, a sociologia, a psicologia e a história das religiões, Febvre e Bloch formularam parte importante de sua crítica à história política tradicional e à compartimentação disciplinar do saber histórico. Como destacam Delacroix, Dosse e Garcia, Estrasburgo foi um espaço decisivo para essa renovação, pois reunia pesquisadores de diferentes áreas e favorecia uma prática intelectual voltada à ultrapassagem das fronteiras disciplinares¹²⁴.

A trajetória institucional dos dois fundadores também se alterou profundamente ao longo da década de 1930. Em 1932, Febvre ingressou no Collège de France, ocupando uma posição de grande prestígio no campo intelectual francês; em 1936, Bloch chegou à Sorbonne. A revista, criada inicialmente a partir da colaboração entre esses dois historiadores, passava, assim, a se articular cada vez mais ao centro das instituições acadêmicas francesas. Essa

¹²¹ A cadeira de História da Reforma e do protestantismo, segundo Jean-Paul Willaime, foi criada na EPHE em 1943, e abarcava o século XVI até o período contemporâneo. O primeiro diretor de estudos foi Lucien Febvre, ocupando a cadeira até 1948, sendo sucedido por Émile Léonard, que ficou no cargo até a sua morte, em 1961. Cf. WILLAIME, Jean-Paul. Du protestantisme comme objet sociologique. *Archives des sciences Sociales des religions*, v. 83, n.1, 1993, p. 160.

¹²² FEBVRE, Lucien. *Le protestant français*. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, 9e année, n. 3, p. 375-377, 1954.

¹²³ Todas as correspondências enviadas por Léonard a Lucien Febvre e a Fernand Braudel foram lidas e estão citadas nas referências desta dissertação.

¹²⁴ DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *As correntes históricas na França: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, p. 144-145. Para um trabalho que lida especificamente sobre o papel decisivo da Universidade de Estrasburgo no projeto da revista dos *Annales*, cf. YAMASHITA, Jougi Guimarães. De Straßburg a Strasbourg: Marc Bloch, Lucien Febvre e o nascimento dos *Annales*. *Revista Maracanan*, Rio de Janeiro, Brasil, n. 26, p. 219-238, 2021.

localização é igualmente importante porque o ano de 1939 sucede um momento de tensão interna entre Febvre e Bloch. Delacroix, Dosse e Garcia assinalam que, em 1938, a relação entre os dois fundadores dos *Annales* atravessou uma crise, ligada tanto às diferenças de temperamento e de posição institucional quanto às tensões em torno dos rumos da revista¹²⁵. Ainda que tal crise não tenha significado uma ruptura definitiva, ela revela que os *Annales* não constituíam um bloco homogêneo, mas um espaço de disputas, negociações e projetos parcialmente convergentes.

Em relação às cartas endereçadas a Lucien Febvre, um primeiro eixo temático claramente identificável diz respeito às dinâmicas institucionais do campo historiográfico, especialmente no que se refere à circulação de manuscritos, aos projetos editoriais e às estratégias de legitimação acadêmica. Na carta de 1 de dezembro de 1939 Léonard escreve:

Em carta escrita este verão, o senhor me convidou a enviar para os *Annales* um artigo de caráter um pouco sintético sobre meus estudos sobre o aspecto social do problema protestante. Eu acabo de escrever algumas páginas sobre esta questão. Sem saber se o senhor continua a publicação dos *Annales* e se o senhor não foi convocado, as envio em todo caso. Eu ficaria feliz se elas te interessassem: se o senhor puder publicá-las, ficaria feliz de que fosse em breve: na verdade, elas se relacionam com o que a *Revue d'histoire moderne* deve publicar em seu próximo número (o fim do manuscrito que o senhor tem em mãos). Caso o senhor não possa lhe dar um bom destino, eu ficaria grato se me devolvesse o manuscrito.¹²⁶

Na carta de 15 de novembro de 1940, vemos o mesmo eixo temático, mas agora com outra pesquisa de Émile Léonard:

Transferido para a faculdade de Letras de Aix, como eu desejava há muito tempo, e esperando minha permissão para ir para o sul, gostaria de antes de partir - se os acontecimentos me permitirem partir - aproveitar de uma correspondência menos limitada que a das cartas interzonas para perguntar se o projeto de publicação do *Protestant français* ainda está de pé. Eu não pude trabalhar nele desde a primavera, como o senhor deve saber: a redação do capítulo sobre a mensagem religiosa e política do protestante francês de hoje me valeu, no entanto, algumas boas horas, contra todas as expectativas, durante minha evacuação de convocado, no final de junho. Persuadido de que não se trata de um testamento, não peço nada mais do que poder continuar a trabalhar neste livro. Eu acredito que, de vossa parte, o senhor não tenha renunciado a este projeto.¹²⁷

¹²⁵ DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *As correntes históricas na França: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, p. 152-153.

¹²⁶ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. [s.l.], 1 dez. 1939. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra de Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹²⁷ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Caen, 15 nov. 1940. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra de Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

A carta de 15 de novembro de 1940 também desloca a relação entre Léonard e Febvre para o interior das circunstâncias impostas pela guerra. Diferentemente da missiva de dezembro de 1939, centrada sobretudo na circulação de manuscritos e na possibilidade de publicação nos *Annales*, esta carta é atravessada pela experiência imediata da instabilidade: Léonard menciona sua transferência para a Faculdade de Letras de Aix, a espera por uma autorização para seguir ao sul, a limitação das “cartas interzonas”, sua evacuação e a condição de convocado. A referência à “evacuação de convocado”, no final de junho, indica que o trabalho intelectual se realizava em meio a deslocamentos forçados, restrições de comunicação e incertezas quanto ao próprio futuro. É nesse contexto que deve ser compreendida sua afirmação de que *Le Protestant français* não deveria ser tomado como um “testamento”. A palavra revela, de um lado, a consciência do risco e a preocupação com a própria vida em uma França marcada pela guerra e pela ocupação; de outro, explicita a recusa de encerrar sua obra como uma espécie de último gesto intelectual. Léonard escreve a Febvre não para concluir uma trajetória, mas para garantir a continuidade de um projeto. Ao afirmar que nada desejava além de poder continuar trabalhando no livro, ele reafirmava a permanência de sua atividade historiográfica apesar da ruptura provocada pela guerra. A correspondência, portanto, não registra apenas uma negociação editorial, mas também a tentativa de preservar, em meio à desorganização material e existencial do período, as condições mínimas para a continuidade da pesquisa e da escrita da história.

É nessa mesma carta, também, que vemos a estima que Léonard tinha pelas contribuições de Febvre para os estudos históricos:

Eu acabei a impressão de dois livros, *Histoire ecclésiastique des réformés français au XVIIIe siècle* pela Fischbacher e *Mon village sous Louis XV d'après les mémoires d'un paysan*, pelas Presses universitaires. Se minha partida antes da publicação me impedir de fazer dedicatórias nos exemplares que o senhor receberá, peço que aceite aqui a expressão de minha respeitosa gratidão de pesquisador pelos estudos nos quais o senhor soube, de maneira tão feliz e tão fecunda, recolocar os problemas essenciais.¹²⁸

Na carta de 26 de novembro de 1945, que já mostra que Léonard também tinha contato com Marc Bloch (1886-1944) enquanto este estava vivo, surge um novo pedido: a reimpressão de *Mon Village sous Louis XV*:

Outra questão me leva a te escrever: meu *Village sous Louis XV*, para o qual você fez uma resenha mais do que elogiosa está há muito tempo esgotado. Os editores (as Presses Universitaires) que venderam 3.000 exemplares em menos de 18 meses e não perderam nada (ainda mais porque eu tinha entregue a eles

¹²⁸ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Caen, 15 nov. 1940. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra de Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

uma subvenção ministerial) tinham se declarado prontos, há alguns meses, a fazer uma nova edição logo que tivessem papel, me respondem, agora que tem, que devem reservá-lo para seus livros de ensino e oferecem liberdade para uma reedição. O procedimento é bastante singular e eu o levarei ao pé da letra.

O livro é destinado ao "grande público". Vendido a uma tiragem relativamente limitada e sem quase nenhum serviço de imprensa (1941) ele não atingiu, digamos, uma clientela mais vasta. Será que a Nouvelle Revue Française não estaria interessada nele? Ele pode ser comparado, eu creio, como interesse, às *Mémoires de Goran*¹²⁹, e seria bem menor. Eu poderia fazer alguns acréscimos, que tirariam dele o caráter de simples reimpressão. E seria um pouco o livro sobre as zonas rurais meridionais que Marc Bloch tinha me pedido em 1941, para Gallimard¹³⁰, e que o editor tinha deixado de lado até o término do *Protestant*. Diga-me o que você acha disso, para me permitir, caso necessário, propor o negócio a um editor que me pediu algo do gênero.¹³¹

Desde a carta de 1939, portanto, Léonard se dirige a Febvre – inclusive chamando-o, em boa parte das cartas, de *Mon cher Maître* (“meu caro mestre”) – como mediador privilegiado entre o trabalho do historiador e os espaços de consagração intelectual – notadamente os Annales e grandes editoras como a Gallimard¹³². Os pedidos de publicação, a preocupação com a simultaneidade entre artigos e livros, bem como a solicitação de resenhas, revelam não apenas a dependência concreta das redes editoriais, mas também a consciência aguda de Léonard acerca do papel dos “juízes competentes” na construção da autoridade científica.

Esse aspecto institucional aparece de forma ainda mais explícita durante e logo após a Segunda Guerra Mundial. As cartas dos anos de 1945 a 1947 são atravessadas por uma ansiedade crescente em torno da publicação do *Protestant français*, obra concebida desde antes do conflito, mas sucessivamente adiada pelas condições materiais, políticas e editoriais do pós-guerra. Léonard insiste reiteradamente junto a Febvre sobre prazos, promessas da Gallimard e

¹²⁹ “As memórias do famoso diplomata italiano (1740-1819) tinham acabado de ser publicadas em 1944 pela Gallimard, na série ‘Memórias do Passado a Servir o Presente’, editada por Raymond Lefèvre. O texto foi organizado por Alexandre Casati e anotado por Raoul Girardet”. Nota escrita pelo editor das cartas de Léonard a Febvre, Yann Potin. Tradução nossa. Potin é historiador e arquivista francês, arquivista-paleógrafo pela École nationale des chartes, conservador-chefe do patrimônio nas Archives nationales, junto à direção dos fundos, e maître de conférences associé em História do Direito na Université Sorbonne Paris Nord. Seus trabalhos concentram-se especialmente nas relações entre história, arquivos, transmissão documental, saberes historiográficos e patrimônio, o que ajuda a situar sua atuação como editor e anotador de correspondências e documentos de historiadores franceses do século XX.

¹³⁰ “Marc Bloch criou uma série na Gallimard chamada ‘O Camponês e a Terra’, cujo primeiro volume, de autoria de Albert Dauzat, foi publicado em 1941”. Nota escrita pelo editor das cartas de Léonard a Febvre, Yann Potin. Tradução nossa.

¹³¹ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 26 nov. 1945. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra de Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹³² Em uma resenha da obra *Séville et l’Atlantique (1504-1650)* de Huguette e Pierre Chaunu, publicada em 1956 na *Revista de História* da USP, Léonard intitula Febvre como “o mestre da historiografia francesa dos nossos dias”. Cf. LEONARD, Émile G. *Séville et l’Atlantique (1504-1650)*. *Revista de História*, São Paulo, v. 13, n. 28, 1956, p. 534.

impactos da inflação no público leitor, sobretudo o público pastoral protestante. A carta de 18 de janeiro de 1947 nos apresenta essa realidade:

A sua última carta, do mês de julho, me transmitiu a promessa de que a Gallimard editasse meu *Protestant français* em 1946-1947, e eu enviei o meu acordo. Eis que estamos em 1947. Você sabe se alguma coisa já começou? Acabam de me pedir que escreva uma *Histoire du Protestantisme (mundial)*¹³³. Eu aceitei, para utilizar nas aulas e mostrar no protestantismo a justaposição do catolicismo, do qual rejeitava as experiências - às vezes com quinze séculos de atraso, às vezes somente trinta anos (o protestantismo francês vive agora sua crise modernista anterior a Pio X). A história religiosa comparada é muito divertida para que me prive dela, mas, por mais que seja prazeroso fazer filhos, ficamos contentes quando vem ao mundo.¹³⁴

Essas passagens evidenciam como a escrita da história está profundamente condicionada por fatores materiais – escassez de papel, aumento de preços, instabilidade institucional – que interferem tanto na temporalidade da produção quanto na recepção esperada da obra. A obra *Protestant français*, por exemplo, acabou não sendo publicada pela Gallimard, mas pela Presses Universitaires, e somente em 1953.

Paralelamente, as cartas revelam um segundo eixo fundamental: a definição metodológica e intelectual do projeto historiográfico de Léonard. Em 1945, Febvre não era apenas um antigo professor de Estrasburgo ou um dos fundadores dos *Annales*; era, sobretudo, o principal sobrevivente e reorganizador de uma tradição historiográfica profundamente atingida pela guerra. Marc Bloch, seu companheiro na fundação da revista em 1929, havia sido fuzilado pelos alemães em 1944, depois de sua participação na Resistência francesa. Febvre, por sua vez, ocupava desde 1932 uma cátedra no *Collège de France* e se encontrava, ao fim da guerra, em posição central para retomar, redefinir e institucionalizar o projeto intelectual que os *Annales* haviam iniciado no entreguerras. Desse modo, quando Léonard escreve a Febvre em 1945, dirige-se a um interlocutor que reunia autoridade acadêmica, poder editorial e capacidade de mediação institucional no campo historiográfico francês.

A conjuntura de 1945 também era de reorganização mais ampla dos estudos históricos na França. A guerra havia desestruturado redes, publicações e trajetórias intelectuais, mas também abriu espaço para novos arranjos institucionais. Como observa François Dosse ao tratar da trajetória dos *Annales*, o pós-guerra foi decisivo para a passagem de um movimento de

¹³³ “Léonard não especifica, mas trata-se da encomenda de Grousset para o que viria a ser a História Geral do Protestantismo em três volumes, a partir de 1961? Ou seria, mais modestamente, o volume que seria publicado na série ‘Que sais-je?’ da Presses Universitaires de France em 1950? Esta última opção parece mais lógica, considerando o restante da correspondência”. Nota escrita pelo editor das cartas de Léonard a Febvre, Yann Potin. Tradução nossa.

¹³⁴ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 18 jan. 1947. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

renovação historiográfica, inicialmente articulado em torno de uma revista, para formas mais sólidas de institucionalização: “é inevitável que, em tal contexto, a ruptura epistemológica realizada pelos Annales em 1929, prefiguração das evoluções futuras, estivesse destinada a conhecer um sucesso crescente”¹³⁵. Esse processo se aprofundaria em 1947, quando Febvre, ao lado de outros intelectuais, participou da criação da VI Seção da École Pratique des Hautes Études, dedicada às Ciências Econômicas e Sociais, que se tornaria, em 1975, a École des Hautes Études en Sciences Sociales, já sob a liderança de Fernand Braudel. É a criação da VI seção, da qual Febvre atuará como presidente, que permite Léonard ocupar o seu lugar como diretor de estudos de “História da Reforma e do Protestantismo” na V seção. Em meados dos anos 1940, portanto, Febvre atuava não apenas como historiador e editor, mas como organizador de lugares de produção do conhecimento histórico.

Na carta de 31 de agosto de 1945, lemos:

Demorará para saber se minha obra responde às suas expectativas. Eu espero, e trata-se de uma resposta a uma carta-programa que você enviou para me pedir isso e que considero como um início da discussão. Você encontrará em meu livro ao mesmo tempo um histórico, uma descrição social e psicológica, as meditações de um protestante sobre sua Igreja e seus congêneres, informações precisas das quais você também necessita, mas que podem interessar os leitores. Espero que tudo isso seja exato tanto quanto possível, tão preciso, e espero, bastante interessante. Isso pode parecer demasiado pessoal e um pouco longo. Eu não tinha nenhum padrão, nenhum modelo, e disse tudo o que tinha para dizer. O que comuniquei de meu manuscrito a várias pessoas autorizadas teve o assentimento delas.

O título que você me indicou (*Um tipo social: o protestante francês*) é um pouco especial e não responde inteiramente ao questionário de sua carta-programa. É dela que empresto o título que gostaria para este livro, para expressar bem o seu conteúdo, *Uma força francesa, o protestante e o protestantismo francês*.

Quase nenhuma nota, mas em apêndice notas bibliográficas bastante extensas, documentos (especialmente sobre o protestantismo na Resistência). Sete cartas comentadas (lugares seguros; França protestante em 1939; densidade comparada para cantões do catolicismo e do protestantismo no Gard em 1807; mapa do Gard atualmente, com a indicação para cada localidade das igrejas ou "denominações"; mapas do Vivaraix e da Normandia depois da Revogação e em nossos dias, apresentando exemplos da evolução do povoamento protestante; a Baixa Alsácia em nossos dias). Eu gostaria que o editor consentisse em publicar esses mapas. E também um índice alfabético dos nomes e das matérias. Assim equipado, meu livro pode ser uma pequena soma muito cômoda. Disseram-me que a necessidade era sentida e que será bem recebido e bastante difundido nos meios protestantes.

Desculpe-me detalhar assim o que fiz ou quis fazer: você teria facilmente percebido isso sozinho. Mas você sabe que temos dificuldade de nos separarmos de um trabalho com o qual convivemos por tanto tempo.

¹³⁵ DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annales à Nova História*. Bauru: EDUSC, 2003, p. 151.

Eu espero, assim, que ele te convenha e que a Gallimard possa publicá-lo em breve.¹³⁶

Ao apresentar o *Protestant français*, ele o descreve como um trabalho simultaneamente histórico, social e psicológico, combinando análise estrutural, descrição de grupos sociais e reflexão pessoal de um protestante sobre sua própria Igreja. Essa autoapresentação não é casual: ela dialoga diretamente com as preocupações formuladas por Febvre em sua “carta-programa”¹³⁷ e com a tradição de uma história-problema sensível às mentalidades e às experiências religiosas. Ao mesmo tempo, Léonard reivindica a originalidade de seu método, recusando modelos pré-estabelecidos e assumindo o caráter pessoal e ensaístico de certas análises.

Outro tema recorrente diz respeito à economia simbólica da consagração acadêmica, expressa nos constantes pedidos de prefácios, resenhas e apresentações públicas. Lemos na carta de 31 de março de 1946, ainda a respeito do livro *Protestant français*:

No que concerne ao meu livro, permita-me expressar a pressa que tenho para que seja impresso. Não se faz um livro como este, no qual se coloca muito de si (o que há de mais ou menos correto) sem que ele se torne uma obsessão da qual quero ser liberto. Muitos outros livros esperam para serem escritos, principalmente aquele sobre o espírito militar do século 18. As circunstâncias são tão incertas que me parece que o *Protestant* está demorando para sair. Por outro lado, com a subida dos preços e o preço com que será vendido, o público pastoral, que é um com o qual poderíamos contar, não poderá mais ser atingido.

Desculpe-me a insistência. Você me daria a honra de escrever um pequeno prefácio?

Esta foi uma carta escrita rapidamente, e disso também gostaria de me desculpar. E creia, peço, meu caro mestre, em meus mais sinceros e agradecidos sentimentos.¹³⁸

Na carta de 18 de janeiro de 1947, igualmente lemos:

É um pouco tarde para enviar meus votos de feliz ano novo: eu me contento, então, em expressá-los, de forma viva e muito sincera (não somos poucos na

¹³⁶ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 31 ago. 1945. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹³⁷ A “carta-programa” mencionada por Léonard não foi localizada entre os documentos consultados nesta pesquisa, que conservam sobretudo as cartas enviadas por Léonard a Febvre. Trata-se, ao que indica a própria resposta de 31 de agosto de 1945, de uma carta anterior enviada por Febvre, na qual este teria formulado um conjunto de questões ou orientações para o livro sobre o protestantismo francês, sugerindo inclusive o título *Um tipo social: o protestante francês* (no original: *Un type social: le Protestant français*). A expressão “questionário de sua carta-programa”, empregada por Léonard, permite supor que Febvre lhe propôs uma análise histórica, social e psicológica do protestante francês como tipo coletivo. Essa hipótese é reforçada por Henri Strohl, que, ao resenhar *Le Protestant français* em 1954, afirmou que Léonard empreendera, por instigação de Lucien Febvre, a tarefa de definir o tipo do protestante francês. Cf. STROHL, Henri. *Le protestant français*. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 34^e année, n. 3, 1954, p. 303.

¹³⁸ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 31 mar. 1946. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

França a precisar que você continue a publicar, a professar e a batalhar pela boa causa da história verdadeira e inteligente). E, ainda que os prazos tenham já passado, queira aceitar a homenagem de uma publicação que eu envio. Trata-se do primeiro tomo da biografia de Henri de Rohan, pelo pastor Serr, de Aix, para quem escrevi um prefácio. Há neste prefácio - em particular sobre o caráter "circunstancial" e revogável do Édito de Nantes - algumas ideias escandalosas sobre as quais gostaria de saber a sua opinião. Você poderia juntar isso à resenha da minha Normandie¹³⁹ e do Mistral, que você já me prometeu.¹⁴⁰

Léonard não apenas solicita que Febvre escreva o prefácio do *Protestant français*, como também pede sua opinião sobre ideias consideradas “escandalosas”, como a natureza circunstancial e revogável do Édito de Nantes. Esse gesto revela uma relação intelectual assimétrica, marcada por respeito, deferência e busca de validação, mas também por um diálogo efetivo, no qual Léonard submete suas hipóteses ao crivo de um mestre reconhecido, sem renunciar a suas próprias posições interpretativas.

As cartas também permitem identificar um eixo mais amplo, ligado à inserção de Léonard em redes intelectuais internacionais. Referências constantes à historiografia italiana, às “viagens bibliográficas”, à circulação de livros e à comparação entre tradições nacionais mostram um historiador atento à produção. Essa dimensão internacional se intensifica com a experiência brasileira, relatada na carta de 18 de julho de 1948, na qual Léonard reflete sobre a emergência do protestantismo no Brasil e sobre a vivência concreta de uma religião “em formação”, o que já nos permite perceber o seu método comparativo:

A história daqui é muito curiosa – quero dizer a história religiosa e propriamente protestante deste país. Falaram-me (não os historiadores) de uma terra sem passado e sem o sentimento do passado – e é o sentimento contrário que eu tenho. E isso mesmo sem apelar ao gentil romantismo e esnobismo indígena das pessoas daqui (essa “utopia” que os faz acreditar-se tupis-guaranis e que dava a tal ministro do Império o nome de Montezuma). Sonho com um artigo: “que o passado (ou o tempo) não é uma dimensão”. Em Rio Claro, eu via jovens de 18 anos maravilhados com o que eu lhes contava sobre seus tios-avôs ou bisavós que, há menos de cem anos, haviam fundado o protestantismo em sua região, e no Brasil. Para eles, isso era o fundo dos tempos. E para mim também, pois essas famílias de pequenos proprietários (pequenos para aqui), os Goûvea e os Pereira, que por volta de 1870 adotavam o protestantismo por terem tido uma Bíblia nas mãos e por terem compreendido pela metade o terrível jargão de alguns missionários americanos, eram meus pais do século XVI, eram nossos pais do século III. Até os escravizados participando do culto familiar nas fazendas em torno da grande mesa, com o patriarca na cabeceira. E seus católicos jansenistas das

¹³⁹ “História da Normandia, publicada na série ‘Que sais-je?’ da Presses Universitaires de France em 1944”. Nota escrita pelo editor das cartas de Léonard a Febvre, Yann Potin. Tradução nossa.

¹⁴⁰ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 18 jan. 1947. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

aldeias borgonhesas do século XVIII, aqueles da *Vie de mon Père* de Rétif (no fundo Greuze não é tão falso assim).¹⁴¹

O artigo que Léonard “sonhava” em escrever, que o passado (ou o tempo) não é uma dimensão, apresenta uma percepção que pode ser lida como uma formulação condensada de sua concepção de tempo histórico e de sua prática historiográfica. Ao reagir à ideia, corrente entre não historiadores, de que o Brasil seria uma “terra sem passado”, Léonard desloca a discussão do plano quantitativo – quantidade de séculos, densidade cronológica, acúmulo documental – para o plano qualitativo da experiência histórica. O passado, para ele, não se define como uma dimensão mensurável ou como um plano distante e separado do presente, mas como algo que se manifesta de maneira desigual, variável e relacional nas sociedades humanas.

Essa recusa de compreender o passado como uma dimensão autônoma e homogênea aproxima-se diretamente do modo como Léonard concebe a operação histórica. Em seus estudos, o passado não aparece como um estrato definitivamente encerrado, mas como um conjunto de experiências, práticas e sensibilidades que continuam a atuar no presente sob formas transformadas. O interesse de Léonard pela história do protestantismo brasileiro decorre justamente dessa percepção: longe de ser um espaço “sem passado”, o país lhe parece marcado por uma forte densidade temporal, perceptível nas formas de crença, nos hábitos coletivos e na maneira como comunidades religiosas se relacionam com sua própria história. O passado, assim, não é um “lugar” no tempo, mas uma relação viva com o tempo.

Essa concepção dialoga profundamente com o método histórico que Léonard desenvolve ao longo de sua obra. Ao afirmar que o tempo não é uma dimensão, ele implicitamente rejeita uma visão linear e espacializada da história, na qual passado, presente e futuro se sucederiam como camadas claramente separadas. Em lugar disso, Léonard trabalha com a ideia de defasagens temporais, sobrevivências e reaparições, nas quais experiências históricas distintas coexistem e se interpenetram. É justamente essa concepção que torna possível sua história comparativa: sociedades consideradas “novas” não estão fora da história, mas vivem temporalidades que permitem observar, sob novas condições, processos que em outros contextos já se tornaram opacos.

Desse modo, a frase aparentemente paradoxal – “que o passado (ou o tempo) não é uma dimensão” – revela-se profundamente coerente com o método de Léonard. Ela esclarece por que o historiador pode mobilizar o presente brasileiro como “lupa” ou “tubo de ensaio” para a

¹⁴¹ LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. São Paulo, 18 jul. 1948 [datada de 1947]. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

compreensão do passado europeu: não porque o tempo se repita, mas porque ele não se organiza em compartimentos fixos. A história, para Léonard, não consiste em atravessar dimensões temporais sucessivas, mas em analisar as múltiplas formas pelas quais diferentes tempos coexistem, se deslocam e se tornam inteligíveis no interior das experiências humanas.

A proximidade dessa reflexão com o horizonte intelectual dos *Annales* é evidente. Assim como Febvre insistia na necessidade de compreender as mentalidades e os regimes de experiência do tempo próprios a cada sociedade, Léonard percebe que o passado não se impõe apenas pela cronologia, mas pelo modo como é sentido, apropriado e vivido. Sua observação de que o Brasil possui um “sentimento contrário” ao da ausência de passado indica que a historicidade não depende da antiguidade formal das instituições, mas da intensidade com que o tempo é incorporado à vida social. O passado, portanto, não é uma dimensão fixa, mas uma construção histórica situada, variável e continuamente reatualizada.

Por fim, mas não menos importante, emerge nas cartas um tema mais íntimo e existencial (já mencionado nas correspondências supracitadas): a relação afetiva com o trabalho intelectual e com o tempo histórico. Léonard fala de seus livros como obsessões das quais deseja se libertar, compara a gestação das obras à paternidade e expressa o temor de que trabalhos excessivamente “bem lambidos”¹⁴² percam sua vitalidade. Na carta de 1 de maio de 1947, Léonard escreve literalmente: “Il serait, tout de même, plus naturel que le *Protestant français* parût avant: à trop faire antichambre les ours les mieux léchés perdent de leur attrait”¹⁴³. Essa citação de “ursos bem lambidos” provavelmente faz referência a uma expressão francesa relacionada ao conceito de “ours bien léché” (um urso bem lambido). Segundo a tradição francesa, dizia-se que os ursos nasciam como massas disformes e que a mãe os moldava a lambidas até ficarem “bem lambidos” (bem-educados, polidos ou refinados). Essa metáfora é utilizada para descrever uma obra ou produto que foi finalizada com extremo cuidado, refinamento e polidez.

Essas metáforas revelam uma concepção profundamente encarnada da escrita da história, entendida não como simples exercício técnico, mas como experiência pessoal, moral e espiritual, na qual se investe algo de si mesmo. Nesse sentido, a correspondência com Febvre

¹⁴² LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 1 maio 1947. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹⁴³ “Ainda assim, seria mais natural que o *Protestant français* aparecesse antes: quando se faz esperar demais na antecâmara, até os ursos mais bem lambidos perdem seu encanto”, em tradução nossa. Cf. LÉONARD, Émile-G. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 1 maio 1947. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

funciona não apenas como instrumento profissional, mas como espaço de elaboração subjetiva do ofício de historiador.

De forma diferente das cartas a Febvre, marcadas por uma relação explícita de discípulo e mestre, as cartas a Fernand Braudel¹⁴⁴ revelam um diálogo entre pares inseridos no mesmo espaço institucional – especialmente a École Pratique des Hautes Études e o Centre de Recherches Historiques. Léonard recorre a Braudel para resolver questões práticas como envio de artigos aos *Annales*, circulação de separatas, organização de cursos, entrevistas e inserção de temas na agenda das seções, além de anunciar projetos, como o próprio artigo “Brasil, terra de História”¹⁴⁵, o que evidencia sua inserção no funcionamento cotidiano do polo institucional dos *Annales*. Essa dimensão prática não é acessória: ela mostra como Léonard concebe a produção historiográfica como inseparável das estruturas coletivas que a tornam possível, e pode ser vista nas trocas de correspondência a seguir.

Na carta de 29 de novembro de 1948, lemos:

Tudo certo para a sexta seção. Eu ficaria muito feliz de fazer ali um pouco de sociologia religiosa. Como este ano gostaria de dar na quinta seção na terça, das 4 às 6, duas aulas sobre "Os problemas gerais da história da Reforma e o exemplo brasileiro" e sobre "Os problemas eclesiais do protestantismo francês do século 18", eu poderia consagrar a hora que você está pedindo para a sexta seção sobre a "História social do protestantismo do século 19", por exemplo, na segunda à tarde. Como, enquanto eu não encontrar um apartamento, poderei ir a Paris somente de quinze em quinze dias, eu pensei em dar aulas a cada quinze dias, na segunda, duas horas, na terça e na quarta 2 horas para a 5ª seção, ou algo assim, de preferência à tarde, pois é neste momento que os alunos da Faculdade de teologia estão livres e é preciso que eu tente angariar alguns, ainda que não sejam historiadores (mas esta é outra história, e seria preciso abordar o processo de uma teologia anti-histórica).¹⁴⁶

O diálogo com Braudel, àquela altura com 46 anos, trata da atuação de Léonard na recém-criada VI Seção, mas evidencia, ao mesmo tempo, que essa participação não substituiu sua inserção principal na V Seção da École Pratique des Hautes Études. A carta mostra Léonard

¹⁴⁴ A análise das cartas de Léonard para Braudel se tornou um processo muito mais difícil porque, diferentemente das cartas de Léonard para Febvre, que foram transcritas em formato digital e comentadas por Yann Potin, nos Arquivos Nacionais da Universidade de Paris, as cartas para Braudel se encontram apenas digitalmente reproduzidas a partir das cartas originais, tornando muito mais trabalhosa a leitura e, conseqüentemente, a tradução e análise.

¹⁴⁵ Na carta de 5 de julho de 1950, Léonard escreve: “Neste momento tenho mais a fazer do que posso suportar. Simões me pediu para a Revista de História a permissão para publicar em português meu *Presbyterianisme au Brésil*, eu prefiro lhe ceder meu *Protestantisme paulista*, mais geral e mais sintético, que desenvolverá um artigo “Brasil, Terra de História”! E são 100 ou 150 páginas a serem escritas antes de voltar às aulas e à documentação de meu grande livro sobre o conjunto do Protestantismo brasileiro”. Cf. LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. São Paulo, 5 jul. 1950. Manuscrito. 4 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹⁴⁶ LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. Marselha, 29 nov. 1948. Manuscrito. 3 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

organizando simultaneamente cursos para a V Seção, dedicada às Ciências Religiosas, e uma possível colaboração com a VI Seção, voltada às Ciências Econômicas e Sociais. Ao propor para esta última uma hora sobre a “História social do protestantismo do século XIX”, Léonard deslocava um objeto próprio de sua especialidade religiosa para uma linguagem próxima das preocupações sociológicas e históricas do novo espaço institucional articulado por Febvre, Braudel e seus colaboradores.

Na mesma carta, Léonard prossegue:

Não sei nada sobre o teu Centro de Pesquisas Históricas, pois você ainda não teve tempo de me falar sobre ele. Mas estou à tua disposição. Para o teu Mapa do Protestantismo, eu me encarregaria disso com prazer. Se isso fosse incluído nas minhas atribuições. Eu já tenho elementos, tendo estudado e feito com que os alunos estudassem a questão em vários departamentos para o recenseamento de 1851. Eu gostaria de fazer um "Quadro da população não-católica da França em 1851", uma parte já está feita. Sobre isso, eu [ilegível] meus ouvintes, se eu tiver alguns. Um deles será talvez um americano, Davis S. Landes, de Harvard, que me escreveu com respeito a um trabalho sobre "o homem de negócios francês de 1815 a 1870" que são todos oficialmente protestantes.¹⁴⁷

Na carta de 5 de janeiro de 1949, percebemos esse aspecto institucional por meio do pedido de Léonard para enviar exemplares de seus artigos a oficiais do alto comando militar:

Meu caro amigo,
Esta é uma carta “militar”. Eu lhe ficaria grato se pudesse mandar enviar um número dos *Annales* contendo meu artigo sobre A Questão Social no Exército para:
Sr. General Bertrand, comandante da École Supérieure de Guerre, 9, place Joffre
e para o Sr. Comandante J. André, no mesmo endereço.
Esses senhores me pediram, no ano passado, para falar a seus alunos sobre história psicológica e social do exército; não pude fazê-lo, mas pode ser que o faça este ano. Aliás, é um tema que eu gostaria de tratar também na 6ª Seção, se você me julgar *dignus intrare* (digno de entrar).¹⁴⁸

Já na carta de 2 de março de 1949, lemos:

Você pôde perguntar a Lucien Febvre se ele acha que pode fazer publicar *O Protestante Francês* na coleção Le Brice, não me tendo parecido, no ano passado, disposto a fazê-lo?
Caso contrário, tentarei fazer aceitar esse manuscrito pelas Éditions Françaises et Internationales (aquelas que publicaram vários Mousseau), com as quais tenho um contrato para uma História do Protestantismo, e convidarei Angoulvent, que me pediu um protestantismo “para que saiba ler¹⁴⁹”, a assumir também o volume maior. Que confusão! Eu mesmo me perco nisso.

¹⁴⁷ LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. Marselha, 29 nov. 1948. Manuscrito. 3 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹⁴⁸ LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. Aix/Marselha, 5 jan. 1949. 2 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹⁴⁹ Série de livros da coleção “Que sais-je?” (“para que saiba ler”, em tradução nossa).

Uma palavrinha na casa de meu genro (10, rue Hippolyte Maze, Viroflay) me permitiria começar a cuidar disso já na próxima semana.
É evidente que farei questão absoluta de ter uma apresentação de Lucien Febvre, longa ou curta, na abertura de *O Protestante Francês*, onde quer que ele seja publicado.¹⁵⁰

A carta evidencia a função de Braudel também como mediador institucional e editorial. Léonard não escreve apenas para informar o andamento de seus trabalhos, mas para solicitar uma intervenção junto a Lucien Febvre, cuja posição continuava decisiva para a publicação e legitimação de *Le Protestant français*. A pergunta – “Você pôde perguntar a Lucien Febvre se ele acha que pode fazer publicar *O Protestante Francês*...” – mostra que Braudel funcionava como intermediário entre Léonard e Febvre em um momento no qual a obra ainda buscava seu lugar editorial. A menção a outras possibilidades de publicação, como as Éditions Françaises et Internationales e o convite de Angoulvent¹⁵¹ para um volume da coleção *Que sais-je?*, indica que Léonard se movia em um campo editorial múltiplo, mas ainda atribuía a Febvre uma autoridade singular. Por isso, qualquer que fosse a casa publicadora, fazia “questão absoluta” de uma apresentação sua, longa ou curta, na abertura do livro. A solicitação revela que a publicação não dependia apenas da conclusão do manuscrito: ela exigia mediações, nomes autorizadores, coleções adequadas e redes de circulação intelectual. Desse modo, as cartas a Braudel também permitem observar a operação historiográfica em sua dimensão material e institucional, isto é, no momento em que a escrita da história precisa encontrar editor, prefaciador, coleção, leitores e canais de consagração.

Outro tema recorrente nas cartas é a tensão entre produção intelectual e desgaste físico e emocional, que aparece de forma muito mais direta aqui do que na correspondência com Febvre. Léonard, com 57 anos, menciona repetidamente o cansaço, o esgotamento, a dificuldade de deslocamento entre cidades e países, e os efeitos dessas condições sobre sua capacidade de trabalho. Na carta de 29 de novembro de 1948, Léonard diz: “continuo esforçando-me para empreender a pesquisa de um apartamento [...] pois desejo mais do que nunca – e sinto realmente – que voltei da viagem Aix–Marselha ainda mais esgotado”¹⁵². Na mesma carta, Léonard insiste na pressa, na falta de tempo e na sobrecarga: “Tenho uma carta bem longa. Eu não tive tempo de copiar a nota de Eduardo [...] mas eu lhe reenvio isso... no

¹⁵⁰ LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. Aix, 2 mar. 1949. 1 f. Reprodução digital (imagem). Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹⁵¹ Paul Angoulvent (1899-1976) foi diretor das *Presses Universitaires de France* e fundador da coleção *Que sais-je?*, lançada em 1941 como coleção enciclopédica de síntese destinada a apresentar, em volumes breves, “o ponto dos conhecimentos atuais”.

¹⁵² LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. Marselha, 29 nov. 1948. Manuscrito. 3 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

mês, de maneira que eu esteja menos ocupado”¹⁵³. Na carta de 8 de dezembro de 1949, o desgaste chega ao ponto de doença física – uma gripe –, que interrompe deslocamentos e trabalho, mas lhe possibilita ter tempo de escrever a Braudel: “O tempo livre que a gripe me concedeu durante uma viagem acaba de me permitir lhe dar notícias de meu retorno e de minha instalação em Garches [...]”¹⁵⁴. Esse elemento biográfico não é meramente circunstancial: ele se reflete na própria escrita da história de Léonard, que frequentemente insiste na dimensão humana, psicológica e existencial dos agentes históricos.

Por fim, as cartas evidenciam um Léonard profundamente envolvido na construção coletiva de uma história nova, mas consciente de suas tensões internas. Ele manifesta reservas, inquietações e até cansaço diante das disputas acadêmicas, sem jamais romper com o projeto comum. Ao discutir bibliografias, projetos de boletins, cursos e orientações de estudantes, Léonard se coloca como um historiador-artesão, comprometido com o trabalho cumulativo, técnico e coletivo da história. Na carta de 9 de setembro de 1949, Léonard, por exemplo, afirma que a criação da *Revista de História* da USP foi uma ideia de Braudel:

Simões colocou na cabeça publicar a Revista Histórica cuja ideia foi sua, e que será, na verdade, muito útil se não aceitarmos ali muitas conferências. A apresentação reiterará o fato de que foi você quem compôs o projeto. Simões, sem dúvida, já deve ter te pedido um artigo: era sua intenção. Ele publicará a primeira conferência proferida por Febvre, sobre o homem do século XVI.¹⁵⁵

Essa postura ajuda a compreender sua escrita como uma historiografia de transição: situada entre a tradição erudita *chartiste*, a história social dos *Annales* e uma história religiosa renovada, sensível às mentalidades e às práticas, mas sem perder de vista o interesse específico pelas experiências religiosas concretas e pelas trajetórias individuais.

Uma evidência complementar e decisiva da proximidade institucional de Léonard com Lucien Febvre, Fernand Braudel e, conseqüentemente, com a revista dos *Annales*, é o papel de Léonard na organização da estada de Lucien Febvre no Brasil, tanto no plano acadêmico quanto no plano pessoal e simbólico. Na carta de 9 de setembro de 1949, lemos:

Febvre te falará mais sobre isso em sua visita. Eu acho que ele ficou feliz em conhecer São Paulo, onde estivemos e pela qual ainda ficamos encantados. Cruz Costa e eu compusemos para ele um programa um pouco apertado, pois ficaríamos com ele somente quinze dias, incluindo uma escapada a Belo Horizonte. Era preciso [ilegível] um pouco à Escola de Teologia, com católicos [ilegível], com protestantes (Mackenzie) e que ele ministrasse ao mesmo tempo na Faculdade 3 aulas e dois seminários. Sobre isso Porto Alegre

¹⁵³ Ibid. Tradução nossa.

¹⁵⁴ LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. Montpellier, 8 dez. 1949. 2 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹⁵⁵ LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. São Paulo, 9 set. 1949. Manuscrito. 4 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

e Belo Horizonte, onde ele deveria ir, não se colocaram sob o [ilegível] (Porto Alegre) ou mais tarde (Belo Horizonte), ele acabou tendo aqui alguns dias de folga, que utilizamos para apresentar a ele pequenas cidades: João Silveira nos levou para Itanhaém e no outro dia, naturalmente, a Amparo e a Lindóia. França e Antonio Candido a Tietê, onde ele foi alvo de homenagens muito gentis (incluindo a chave da cidade). Eu o levei para conhecer o Horto Florestal, onde ele foi recebido pela mãe de Maria Celestina.¹⁵⁶

Os nomes mencionados por Léonard nessa passagem indicam que a visita de Febvre foi organizada no interior de uma rede acadêmica mais ampla, composta por professores e jovens intelectuais ligados à Universidade de São Paulo. João Silveira provavelmente corresponde a João Dias da Silveira, geógrafo formado no ambiente da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras e ligado à institucionalização da Geografia Física na USP. Sua presença é significativa porque a ida a Itanhaém, a partir de Silveira, aparece como deslocamento guiado por alguém vinculado ao estudo geográfico do território paulista, em um ambiente acadêmico no qual História e Geografia ainda estavam institucionalmente próximas. Eduardo d'Oliveira França, por sua vez, fora aluno de Braudel, tornou-se assistente de Léonard na cadeira de História da Civilização Moderna e Contemporânea e tradutor de seu artigo “Brasil, terra de História”. Antonio Candido de Mello e Souza, já então professor da USP e figura central da crítica literária brasileira, também integrava esse círculo de sociabilidade intelectual. Maria Celestina, por fim, provavelmente corresponde a Maria Celestina Teixeira Mendes Torres, historiadora ligada ao ambiente uspiano e posteriormente autora de estudos sobre a história dos bairros paulistanos; seu nome aparece, ao lado de Léonard, Eduardo França, João Cruz Costa e Antonio Candido, entre os signatários do estatuto da Sociedade de Estudos Históricos¹⁵⁷. A menção conjunta a João Silveira, França, Antonio Candido e Maria Celestina mostra, portanto, que Léonard não atuava isoladamente na recepção de Febvre: sua mediação se apoiava em professores e intelectuais brasileiros que circulavam entre diferentes áreas – História, Geografia, Filosofia, Letras e Crítica Literária – e que faziam da visita do historiador francês um acontecimento simultaneamente acadêmico, institucional e social.

Longe de se limitar a uma função protocolar, Léonard aparece como verdadeiro mediador institucional entre Febvre e o meio universitário paulista, articulando cursos, seminários, palestras e deslocamentos, ao lado de João Cruz Costa (1904-1978), filósofo, professor da Universidade de São Paulo e uma das figuras centrais da institucionalização da

¹⁵⁶ LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. São Paulo, 9 set. 1949. Manuscrito. 4 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

¹⁵⁷ COSTA, Aryana Lima. De um curso d'água a outro: memória e disciplinarização do saber histórico na formação dos primeiros professores no curso de História da USP. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018, p. 104.

filosofia no Brasil. Como ele próprio escreve, “Cruz Costa e eu compusemos para ele um programa um pouco apertado”, concentrado em apenas quinze dias, no qual Febvre foi levado a falar na Universidade de São Paulo e no Mackenzie, além de realizar viagens a outras cidades como Itanhaém (de onde a foto da página seguinte foi tirada), Amparo, Lindóia e Tietê.

A atuação conjunta de Léonard e Cruz Costa na organização da visita de Febvre pode ser compreendida à luz das trocas intelectuais franco-brasileiras analisadas por Ian Merkel. Em *Termos de troca*, Merkel propõe deslocar a interpretação tradicional segundo a qual a chamada missão francesa teria consistido apenas na transferência unilateral de métodos, professores e modelos intelectuais da França para o Brasil. O autor mostra que essas relações foram marcadas por formas efetivas de colaboração, mediação e aprendizado recíproco¹⁵⁸. Nesse sentido, a presença francesa na USP se constituiu por meio de relações concretas com intelectuais brasileiros, instituições locais, redes de sociabilidade e espaços de circulação que também contribuíram com o trabalho dos franceses. A visita de Febvre, organizada por Léonard e Cruz Costa, insere-se precisamente nesse quadro: como operação de mediação construída no interior de uma rede franco-brasileira, na qual professores, alunos, instituições universitárias, igrejas, cidades e lugares de sociabilidade participaram da produção de sentido dessa circulação intelectual.

Figura 1 - Léonard, Cruz Costa e Lucien Febvre em Itanhaém (litoral de São Paulo), 4 de setembro de 1949.

¹⁵⁸ MERKEL, Ian. *Termos de Troca: Intelectuais Brasileiros e as Ciências Sociais Francesas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023, p. 40. O terceiro capítulo dessa obra trata diretamente das mediações dos intelectuais brasileiros nas pesquisas dos professores franceses, “mediação sem a qual as primeiras pesquisas dos europeus sobre a expansão colonial em São Paulo, sobre antropologia indígena ou sobre estudos afro-brasileiros não teriam sido as mesmas”. Cf. *Ibid.*, p. 41.



Fonte: Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

A visita de Febvre ao Brasil, portanto, foi o resultado de uma integração prévia de Léonard às redes intelectuais dos *Annales*, bem como de sua inserção ativa no espaço universitário brasileiro, especialmente na Universidade de São Paulo. A presença de Febvre em São Paulo – ministrando “três aulas e dois seminários”, segundo Léonard – mostra que o historiador francês foi recebido não apenas como visitante ilustre, mas como autoridade intelectual plenamente reconhecida, capaz de intervir na formação de estudantes, no debate metodológico e na redefinição dos horizontes da história universitária brasileira. A menção à futura publicação, na “*Revista Histórica*”, da primeira conferência de Febvre “sobre o homem do século XVI” reforça essa dimensão programática da visita, diretamente ligada às preocupações centrais dos *Annales* com história social, mentalidades e temporalidades longas.

A fotografia tirada em Itanhaém, em setembro de 1949, dá corpo visual a essa proximidade institucional e intelectual. Nela, Léonard, Febvre e Cruz Costa aparecem lado a lado, em um momento de visita fora do espaço estritamente universitário, mas profundamente coerente com certas práticas de conhecimento que atravessavam a tradição erudita e historiográfica. O deslocamento a pequenas cidades do interior e do litoral paulista – Itanhaém, Amparo, Lindóia, Tietê – não é apresentado por Léonard como turismo, mas como parte integrante do programa: “utilizamos [os dias de folga] para apresentar a ele pequenas

cidades”. A imagem, portanto, não apenas registra uma amizade pessoal, mas simboliza uma prática de observação direta dos espaços, das paisagens humanas e das formas de sociabilidade. Tal procedimento, embora remeta às viagens naturalistas e antiquárias dos séculos XVIII e XIX até às práticas eruditas de reconhecimento do território, levantamento de vestígios e descrição local, é reinscrito pelos *Annales*, que o associam à atenção às estruturas locais, às paisagens, às permanências e às formas concretas de vida coletiva, além de ser compatível com a história social e religiosa cultivada por Léonard.

Nesse sentido, a visita de Febvre ao Brasil, auxiliada por Léonard, funciona como ponto de convergência entre as duas correspondências analisadas anteriormente. Ela confirma, de maneira concreta, aquilo que as cartas a Febvre e a Braudel já indicavam: Léonard não foi um simples interlocutor periférico, mas um mediador ativo da circulação internacional de certos temas, práticas e sensibilidades associadas ao universo dos *Annales*, mas sem aderir integralmente ao seu programa metodológico.

Para além dos vínculos institucionais, ideias comuns aos *Annales*, como a importância do presente, a colaboração das demais disciplinas para o fazer histórico e o enfoque em questões para além das questões políticas¹⁵⁹ estão presentes na obra de Léonard. O próprio autor escreve, no *curriculum vitae* enviado à Universidade de São Paulo, que ele procurava fazer uma “história social e psicológica”¹⁶⁰ seguindo a linha dos trabalhos de dois importantes autores alemães, Max Weber (1864-1920) e Ernst Troeltsch (1865-1923)¹⁶¹. O método comparativo de Léonard parece ser um eco de uma metodologia que aparece de forma ainda não plenamente delineada em obras como *Combates pela história*, de Lucien Febvre, *Apologia da História, ou, O ofício do historiador* de Marc Bloch e *Os Reis Taumaturgos*, também de Bloch.

Em *Combates pela história*¹⁶², obra publicada originalmente em 1953 e que reúne artigos, conferências e intervenções escritas ao longo de várias décadas, Febvre recorre constantemente à comparação implícita entre épocas, sociedades e universos mentais para demonstrar a inadequação de explicações anacrônicas sobre o passado histórico. Ao contrastar em obras posteriores¹⁶³, por exemplo, as sensibilidades religiosas do século XVI com as do

¹⁵⁹ BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. 2. Ed. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

¹⁶⁰ Curriculum Vitae do Prof. Émile-G. Léonard. Arquivo do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade de Campinas (UNICAMP).

¹⁶¹ Informação relatada por Isaac Nicolau Salum, mas que não há confirmação a partir do próprio Curriculum Vitae de Léonard, enviado à Universidade de São Paulo. Cf. nota 8 de SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Emile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, v. 25, n. 52, 1962, p. 467.

¹⁶² FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Presença, 1989.

¹⁶³ FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

mundo contemporâneo, ele mostra que não se pode compreender o passado sem reconhecer a profunda alteridade de seus modos de pensar, sentir e crer. Trata-se de uma comparação que não visa estabelecer paralelos evolutivos ou hierarquias de desenvolvimento, mas evidenciar diferenças qualitativas de experiência histórica. A comparação febvriana, portanto, é antes de tudo um gesto negativo e crítico: ela serve para romper falsas continuidades, evitar a projeção de categorias contemporâneas sobre sociedades passadas e proteger o passado contra leituras simplificadoras¹⁶⁴.

É precisamente essa concepção de comparação que encontra eco no método de Léonard. Quando o historiador francês, no contexto brasileiro, propõe comparar “povos novos” e “povos velhos”, ele o faz sob a forma de uma hipótese de trabalho provisória e cautelosa, acompanhada de reservas. Assim como em Febvre, a comparação não tem por finalidade estabelecer leis gerais da evolução histórica, mas criar condições de inteligibilidade. O Brasil não é comparado à França para medir atrasos ou antecipações, mas para permitir que certos processos históricos – obscurecidos pela distância temporal no caso europeu – se tornem novamente observáveis. A comparação, em ambos os casos, é um meio de problematizar o passado, não de classificá-lo.

A afinidade metodológica entre Léonard e Febvre manifesta-se também na recusa comum de uma história excessivamente especializada ou cronológica. Na obra supracitada, Febvre insiste que o tempo histórico não se organiza como uma sucessão homogênea de etapas, mas como uma pluralidade de ritmos e durações. Léonard, por sua vez, ao afirmar que “o passado (ou o tempo) não é uma dimensão”, exprime de maneira quase teórica essa mesma intuição: a de que o passado não está simplesmente “atrás” do presente, mas pode manifestar-se de modos distintos em contextos históricos diversos. A comparação, nesse quadro, torna-se possível justamente porque os tempos históricos são entendidos como experiências sobrepostas.

Já em *Apologia da história*¹⁶⁵, obra publicada postumamente em 1949, Bloch discute uma ética e uma epistemologia do ofício histórico, insistindo que a história se faz por problemas e não por simples narração de fatos e, nessa perspectiva, a comparação é um instrumento decisivo para quebrar evidências locais e escapar do “nacionalismo metodológico”. Em suas palavras:

Entre as coisas passadas, enfim, aquelas mesmas – crenças desaparecidas sem deixar o menor traço, formas sociais abortadas, técnicas mortas – que, parece, deixaram de comandar o presente, vamos considerá-las, por esse motivo, inúteis à sua compreensão? Seria esquecer que não existe conhecimento verdadeiro sem uma certa escala de comparação. Sob a condição, é verdade,

¹⁶⁴ FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Presença, 1989, p. 15-19.

¹⁶⁵ BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

de que a aproximação diga respeito a realidades ao mesmo tempo diversas e não obstante aparentadas.¹⁶⁶

Em outro trecho:

Do mesmo modo, quando, ao longo da evolução humana, acreditamos discernir entre certos fenômenos o que chamamos um parentesco, o que entendemos por isso senão que cada tipo de instituições, de crenças, de práticas, ou mesmo de acontecimentos assim distinguidos, parece exprimir uma tendência particular e até certo ponto estável do indivíduo ou da sociedade? Negaremos por exemplo que, através de todos os contrastes, não haja algo de comum entre as emoções religiosas? Resulta daí necessariamente que compreenderemos sempre melhor um fato humano, qualquer que seja, se já possuímos a compreensão de outros fatos do mesmo gênero.¹⁶⁷

A comparação, para Bloch, não se reduz a colocar dois casos lado a lado: ela exige critérios de pertinência, atenção às diferenças e uma lógica explicativa capaz de distinguir o que é específico e o que é estrutural. Para Léonard e Bloch, portanto, a comparação não objetiva produzir uma equivalência mecânica, mas criar um dispositivo de inteligibilidade, no qual a distância entre contextos torna-se produtiva para pensar processos históricos que, em um único quadro nacional, permaneceriam obscuros.

A ideia de uma história comparada em Bloch já aparece, na verdade, em um artigo publicado em 1928 na *Revue de Synthèse Historique*, intitulado “*Pour une histoire comparée des sociétés européennes*”¹⁶⁸, no qual Bloch defenderá o uso do método comparativo na ciência histórica. Em suas palavras:

Permitam-me que, logo às primeiras palavras, previna um equívoco e me poupe ao ridículo. Não venho até vós como “descobridor” de uma panaceia nova. O método comparativo pode muito; considero a sua generalização e o seu aperfeiçoamento uma das necessidades mais prementes que hoje se impõem aos estudos históricos. Mas não pode tudo: em ciência, não há talismãs. E não se inventa. Já deu as suas provas em várias ciências do homem. A sua aplicação à história das instituições políticas, económicas, jurídicas foi muitas vezes recomendada. É visível, porém, que a maior parte dos historiadores, no fundo, não se converteram; dizem educadamente que sim e retomam o serviço sem nada mudarem nos seus hábitos. Por quê? Talvez porque os deixaram acreditar com demasiada facilidade que a “história comparada” era um capítulo da filosofia da história ou da sociologia geral, disciplinas que, segundo esta disposição de espírito, o trabalhador ora venera, ora acolhe com um sorriso céptico mas habitualmente se escusa a praticar; o que ele quer de um método é que seja um instrumento técnico de uso corrente, maleável e susceptível de resultados positivos. O método comparativo é isso

¹⁶⁶ Ibid., p. 65.

¹⁶⁷ Ibid., p. 135.

¹⁶⁸ BLOCH, Marc. *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*. *Revue de Synthèse Historique*, Paris, t. 46, p. 15–50, 1928. Esse artigo foi traduzido para o português sob o título *Para uma história comparada das sociedades europeias*. Cf. BLOCH, Marc. *Para uma história comparada das sociedades europeias*. In: BLOCH, Marc. *História e historiadores: textos reunidos e apresentados por Étienne Bloch*. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119–150.

mesmo, mas eu não tenho a certeza de que até agora tal tenha sido suficientemente demonstrado. Pode, deve penetrar nas pesquisas de pormenor. O seu futuro, o futuro, talvez, da ciência tem este preço. Gostaria de precisar aqui perante vós, com a vossa ajuda, a própria natureza e as possibilidades de aplicação desta boa ferramenta, indicar, por meio de alguns exemplos, os principais serviços que temos o direito de esperar dele, enfim, sugerir alguns meios práticos de facilitar o seu emprego.¹⁶⁹

Esse método comparativo pode ser visto de forma palpável na obra *Os Reis Taumaturgos*. Publicada originalmente em 1924, a obra investiga a crença, vigente sobretudo na França e na Inglaterra medievais, segundo a qual os reis possuíam o poder de curar escrófulas pelo toque, analisando não apenas o fato político ou institucional, mas sobretudo o sistema de representações, mentalidades e expectativas coletivas que tornavam tal crença socialmente eficaz. Ao confrontar a crença no poder de cura dos reis em ambos os países, Bloch pratica uma comparação que é ao mesmo tempo transversal e principalmente sincrônica, focando na análise paralela de sociedades vizinhas e contemporâneas, e mostrando como um fenômeno semelhante pode assumir ritmos, inflexões e destinos diferentes em contextos políticos e religiosos distintos. É um método comparativo que não busca uma lei universal do desenvolvimento histórico, mas a elucidação de relações entre crença, ritual, legitimidade e cultura política. A lição metodológica é clara: comparar permite discernir melhor as singularidades de cada caso e, ao mesmo tempo, compreender a estrutura do problema – exatamente o tipo de ganho que Léonard busca quando propõe que o Brasil, por sua história religiosa e social, pode tornar mais legíveis certas experiências europeias antigas.

Contudo, ainda que o procedimento comparativo aproxime Léonard de Lucien Febvre, Marc Bloch e, conseqüentemente, da tradição dos *Annales*, Léonard ainda apresenta diferenças importantes quanto à natureza, ao alcance e à função de seu método. A principal diferença entre os autores talvez resida na assimetria e diacronia que caracterizam o método léonardiano. Enquanto Bloch, sobretudo em *Os Reis Taumaturgos*, opera com uma comparação estrutural relativamente simétrica – França e Inglaterra, formações políticas análogas, fenômeno semelhante, documentação comparável –, Léonard trabalha com uma comparação declaradamente assimétrica, entre “povos velhos” e “povos novos”, entre experiências europeias antigas e processos brasileiros recentes. Sua comparação não parte de objetos equivalentes, mas de contextos historicamente defasados, assumindo desde o início o caráter provisório e hipotético da analogia.

¹⁶⁹ BLOCH, Marc. Para uma história comparada das sociedades europeias. In: BLOCH, Marc. *História e historiadores: textos reunidos e apresentados por Étienne Bloch*. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119-120.

Em Bloch, a comparação visa principalmente discernir estruturas e variações internas de um fenômeno compartilhado, articulando sincronia e diacronia de maneira controlada. O historiador delimita um problema – a crença no poder taumaturgo dos reis, por exemplo – e o examina em dois espaços políticos comparáveis, acompanhando sua evolução ao longo dos séculos. Trata-se de uma comparação construída a partir de uma base documental homogênea e de um objeto claramente definido. Léonard, ao contrário, não compara um mesmo fenômeno em dois contextos paralelos, mas utiliza um contexto histórico como dispositivo de inteligibilidade para outro. O Brasil funciona como “lupa” ou “tubo de ensaio” para pensar a Europa moderna; não se trata de confrontar dois casos equivalentes, mas de mobilizar uma experiência histórica como instrumento analítico para iluminar outra. A comparação, aqui, é menos estrutural e mais experimental. No caso de Bloch, é interessante como, em seu artigo *Para uma história comparada das sociedades europeias*, ele inclusive afirma que as comparações mais precisas seriam aquelas que analisam objetos mais próximos um do outro:

O processo de comparação assim entendido é comum a todos os aspectos do método, mas, conforme o campo de estudo considerado, é susceptível de duas aplicações totalmente diferentes pelos seus princípios e resultados.

Primeiro caso: escolhemos sociedades separadas no tempo e no espaço por distâncias tais que as analogias observadas de um lado e do outro, entre este ou aquele fenômeno, não possam, com toda a evidência, explicar-se por influências mútuas ou por alguma comunidade de origens. [...]

Mas há uma outra aplicação do processo de comparação: estudar paralelamente sociedades a um tempo vizinhas e contemporâneas, incessantemente influenciadas umas pelas outras, cujo desenvolvimento está submetido, precisamente por causa da sua proximidade e do seu sincronismo, à ação das mesmas grandes causas e que remontam, pelo menos em parte, a uma origem comum. É, em história propriamente dita, o equivalente da linguística histórica (por exemplo, da linguística indo-europeia), ao passo que a história comparada em sentido lato corresponderia mais ou menos à linguística geral. Ora, quer se trate de história ou de linguagem, bem me parece que, dos dois tipos do método comparativo, o mais limitado no seu horizonte é também o mais rico cientificamente. Mais capaz de classificar com rigor e de criticar as comparações, pode aspirar a chegar a conclusões de facto muito menos hipotéticas e muito mais precisas. Pelo menos é isto que me esforcei por salientar pois, como bem se entenderá, é a esta forma metodológica que pertence a comparação que vos proponho instituir entre as diversas sociedades europeias – sobretudo da Europa ocidental e central –, sociedades síncronas, próximas umas das outras no espaço e saídas, quando não de uma, pelo menos de várias fontes comuns.¹⁷⁰

No caso de Febvre, a diferença situa-se em outro plano. Em *Combates pela História*, a comparação aparece sobretudo como princípio metodológico e gesto crítico contra o anacronismo. Febvre insiste na necessidade de reconstruir universos mentais próprios a cada

¹⁷⁰ Ibid., p. 121-123.

época e de evitar a projeção de categorias modernas sobre o passado. Sua comparação é, antes de tudo, epistemológica: ela opera entre regimes de experiência histórica distintos, como quando contrasta o mundo mental do século XVI com o do historiador moderno. Léonard partilha dessa vigilância contra o anacronismo, mas sua comparação assume uma dimensão mais sociológica e histórica concreta, articulando populações, espaços e processos de formação religiosa. Se em Febvre a comparação visa sobretudo proteger a alteridade do passado, em Léonard ela serve também para explorar analogias operatórias entre temporalidades defasadas.

Outra diferença relevante diz respeito à posição do historiador frente ao objeto. Bloch e Febvre, inseridos no contexto europeu e escrevendo sobre sociedades de longa tradição histórica, partem de um campo documental consolidado e de debates internos à historiografia francesa. Léonard, escrevendo sobre o Brasil enquanto estrangeiro e em diálogo com interlocutores europeus, ocupa uma posição deslocada que intensifica o caráter reflexivo de sua comparação. Sua atenção ao “sentimento do passado” e à historicidade brasileira não se limita a um problema interno à tradição europeia, mas envolve também a questão da circulação internacional de experiências históricas. Nesse sentido, sua comparação incorpora uma dimensão transnacional que não está no centro da obra de Bloch e aparece apenas indiretamente em Febvre.

Por fim, se todos compartilham a recusa de um evolucionismo simplificador, o modo como lidam com a temporalidade difere em sua essência. Bloch trabalha com estruturas de longa duração que atravessam séculos dentro de contextos relativamente comparáveis; Febvre enfatiza a singularidade qualitativa das mentalidades históricas; Léonard, por sua vez, explora a coexistência de temporalidades desiguais entre sociedades distintas, fazendo do descompasso histórico o próprio motor da comparação. Sua hipótese de que os “povos jovens” podem refazer, sob circunstâncias diversas, experiências dos “povos velhos” não pretende estabelecer leis de repetição, mas abrir um espaço de experimentação interpretativa. Assim, embora situado no horizonte da Escola dos Annales, Léonard desenvolve um comparativismo singular, marcado pela assimetria, pela função interpretativa do presente e do passado recente e pela dimensão transatlântica de seu olhar histórico¹⁷¹.

¹⁷¹ No mesmo período, outro intelectual francês ligado à experiência universitária brasileira também formulava uma reflexão comparativa decisiva para as ciências humanas: Claude Lévi-Strauss. Contudo, a comparação lévi-straussiana difere significativamente daquela mobilizada por Léonard. Em Lévi-Strauss, sobretudo a partir de *História e Etnologia* (1949), a comparação etnológica orienta-se para a construção de modelos e para a apreensão de estruturas profundas da vida social, distinguindo a história, voltada às expressões conscientes, da etnologia, voltada às condições inconscientes da vida social. Esse debate ganharia especial repercussão entre os historiadores a partir da resposta de Fernand Braudel em *História e ciências sociais: a longa duração* (1958), texto no qual, tendo Lévi-Strauss em vista, foi reafirmada a centralidade do tempo histórico contra a possibilidade de uma “evasão” da história. Em Léonard, porém, a comparação não visa à construção de estruturas formais ou modelos

A referência a Max Weber no estilo comparativo de Léonard é clara. Weber utilizou a comparação em seu pensamento sociológico, sendo um dos elementos centrais de suas reflexões e ficando conhecida como “método de tipos ideais comparativos”. Em sua obra *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*¹⁷², publicada em alemão em 1904 e traduzida para o francês em 1914, o autor compara sociedades protestantes e católicas para entender por que o capitalismo moderno se desenvolveu mais intensamente em países protestantes. Contudo, a influência de Weber sobre Léonard deve ser compreendida menos como filiação teórica direta e mais como um diálogo seletivo, mediado por interesses comuns e por diferenças metodológicas significativas. Ao declarar, em seu *curriculum vitae*, a intenção de praticar uma “história social e psicológica” inspirada nos trabalhos de Max Weber e de Ernst Troeltsch, Léonard reconhece explicitamente a importância da sociologia compreensiva para a análise dos fenômenos religiosos. Em particular, aproxima-o de Weber a atenção às motivações subjetivas dos agentes históricos, às formas de racionalização religiosa e à relação entre crença, prática e organização social.

A segunda convergência entre Léonard e Weber, para além do estilo comparativo, reside, assim, na recusa de explicações puramente institucionalistas ou dogmáticas da religião. Tal como Weber, Léonard está interessado em compreender o protestantismo como um fenômeno histórico total, que envolve não apenas doutrinas, mas estilos de vida, disposições éticas, sensibilidades coletivas e formas específicas de inserção social. Em seus estudos sobre o protestantismo francês e brasileiro, Léonard investiga a maneira pela qual as crenças religiosas moldam comportamentos cotidianos, práticas comunitárias e relações com o mundo social mais amplo – um procedimento em clara relação com a sociologia da religião weberiana.

Contudo, essa aproximação não implica adesão integral ao arcabouço conceitual de Weber. Léonard mantém reservas importantes, sobretudo em relação ao grau de abstração e à tendência tipológica do pensamento weberiano. Enquanto Weber constrói “tipos ideais” como instrumentos analíticos conscientemente distanciados da realidade empírica, Léonard

antropológicos, mas à iluminação recíproca de experiências religiosas historicamente situadas. Seu procedimento é mais histórico-ecclesiológico do que estrutural: o Brasil é comparado à Europa não como variação de um sistema simbólico inconsciente, mas como temporalidade religiosa diversa que permite tornar visíveis problemas da Reforma e do protestantismo europeu. Não foram localizados, nas obras consultadas de Léonard, indícios de uma apropriação direta do método lévi-straussiano; a aproximação possível, portanto, deve ser entendida como paralelismo de questões no interior do debate francês sobre comparação, história e ciências sociais, e não como filiação metodológica. Cf. IEGELSKI, Francine. *A astronomia das constelações humanas: reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a História*. 2012. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012, especialmente p. 95-105 e p. 250-255.

¹⁷² WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

demonstra maior apego à observação histórica concreta, às variações locais e às trajetórias singulares.

Quem também percebe esse distanciamento de Weber em Léonard é Jean Baubérot (1941-), sociólogo das religiões que se insere na linhagem intelectual que consolidou, após Léonard, a sociologia científica da religião na França. Em seu artigo *Les Archives ou l'éducation à la neutralité axiologique*¹⁷³, Baubérot situará Léonard como alguém que ocupa um lugar singular no processo de consolidação de uma abordagem científica da religião na França do pós-guerra. Embora historiador de formação, Léonard contribuiu decisivamente para deslocar o estudo do protestantismo de uma narrativa confessional ou apologética para uma análise situada no interior das ciências sociais. Nas palavras do autor:

Desde os primeiros números dos *Archives*, Léonard demonstrou, portanto, a preocupação com uma reflexão e uma prática de sociologia histórica do protestantismo. Historiador da época moderna, ele se aventurou, contudo, também no período contemporâneo e publicou na revista um estudo sugestivo sobre a estratificação profissional dos protestantes franceses do último terço do século XIX, atentando para os mandatos eletivos exercidos por alguns deles. A conclusão desse trabalho revela, entretanto, uma reticência idêntica à já assinalada diante de estudos que enfatizariam uma “sociologia estatística do protestantismo”: “da sociologia das massas somos assim remetidos ao exame de situações e de meios muito delimitados, com, como resultado, o estudo das famílias de tal ou tal região protestante, ou da participação protestante em tal ou tal corpo do Estado. [...] A história do protestantismo francês, religião ‘de escolha’, é remetida ao individual e ao psicológico”.

Essa desconfiança em relação a uma sociologia quantitativa, bem como uma certa reserva quanto às perspectivas de Max Weber, essa vontade de preservar uma imagem do protestantismo como religião da decisão pessoal, é significativa de uma época em que a sociologia do protestantismo emerge na França. Léonard polemiza implicitamente contra uma outra visão (mais sociográfica) da sociologia do protestantismo, que também se expressa ocasionalmente nos *Archives*, abordagem que ele não desvaloriza, mas da qual teme que se torne dominante. Entretanto, seu interesse pelas dissidências religiosas (notadamente o pentecostalismo brasileiro) aproxima-se do de membros da redação como Henry Desroche e Jean Ségué, assim como de colaboradores externos como Bryan Wilson, que escreviam regularmente na revista.¹⁷⁴

Por fim, analisemos a relação de Léonard com o outro autor alemão citado por Salum ao comentar o seu *Curriculum Vitae*, Ernst Troeltsch. A aproximação mais clara entre Léonard e Troeltsch encontra-se na atenção às tipologias religiosas propostas pelo autor alemão. Em *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*¹⁷⁵, Troeltsch propõe a célebre distinção entre

¹⁷³ BAUBÉROT, Jean. Les Archives ou l'éducation à la neutralité axiologique. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 136, p. 39-51, out./dez. 2006.

¹⁷⁴ Ibid., p. 42-43. Tradução nossa.

¹⁷⁵ TROELTSCH, Ernst. *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912.

Igreja, seita e misticismo como tipos sociológicos ideais, destinados a compreender as diferentes formas históricas de organização do cristianismo. Léonard, ao estudar o protestantismo francês e brasileiro, mostra-se sensível a essas distinções, sobretudo quando analisa as tensões entre institucionalização e espontaneidade, entre tradição e renovação, entre autoridade e experiência religiosa. Sua história do protestantismo não se limita à sucessão de eventos confessionais, mas examina como comunidades religiosas se estruturam socialmente, como definem sua relação com o Estado e como produzem estilos específicos de vida cristã – temas claramente afins ao horizonte troeltschiano.

Contudo, enquanto o teólogo alemão opera com tipos ideais relativamente sistemáticos e ambiciona uma ampla síntese da história social do cristianismo ocidental, Léonard mantém uma prática historiográfica mais empírica e menos sistematizadora. Além disso, Troeltsch inscreve sua reflexão em uma problemática teológica e filosófica – especialmente quanto ao historicismo e à relativização das verdades religiosas – que não ocupa o mesmo lugar na obra de Léonard. Este permanece mais vinculado ao trabalho de arquivo, à análise documental e à reconstrução histórica situada.

Ainda assim, pode-se afirmar que Léonard se insere, de maneira original, na tradição da sociologia histórica alemã inaugurada por Weber e Troeltsch. Ao conceber a história religiosa como inseparável das formas sociais que a sustentam, ao examinar a relação entre crença, organização comunitária e estrutura social, e ao praticar uma comparação que articula tipos de experiência religiosa distintos, ele participa de um mesmo movimento intelectual que buscou compreender o cristianismo como fenômeno histórico total. Se não adota explicitamente e de forma total o aparato tipológico de Troeltsch, Léonard compartilha a convicção de que a história das igrejas é também história de formas sociais, de configurações institucionais e de mentalidades coletivas.

Dessa forma conclui-se que a identidade historiográfica de Émile-Guillaume Léonard se constitui por camadas de pertença, mas não por adesão plena a um programa único. Sua formação chartista aparece como base técnica e ética do seu ofício – a primazia do documento, a crítica erudita, a escolha de problemas orientada pelos fundos disponíveis e pelos lugares onde trabalhou. Ao mesmo tempo, sua inserção nas redes dos Annales (publicações, correspondência, circulação institucional, mediação da vinda de Febvre e trabalho na EPHE) o aproxima de uma história-problema, aberta ao diálogo interdisciplinar e às questões sociais e psicológicas. Por fim, a referência a Weber e Troeltsch indica afinidade com uma sociologia histórica da religião interessada em formas de vida, disposições coletivas e estruturas sociais. No entanto, em cada uma dessas linhagens, Léonard parece operar por seleção e deslocamento:

ele não se reduz ao *chartiste* “puro”, porque não limita a história à crítica documental e à erudição institucional; não se torna um *annaliste* completo, porque não assume integralmente um programa metodológico único nem dilui seu objeto religioso numa história total; e tampouco se confunde com a sociologia alemã, porque não transforma seu trabalho em construção tipológica sistemática nem em filosofia do historicismo.

É justamente dessa posição intermediária que emerge o caráter próprio e original de sua escrita. A comparação entre “povos velhos” e “povos novos”, formulada com “reservas necessárias” e trabalhada por meio das imagens da “lupa” e do “tubo de ensaio”, revela um procedimento que não é nem a comparação simétrica e controlada de Bloch, nem o contraste epistemológico febvriano entre universos mentais, nem o comparativismo tipológico weberiano-troeltschiano. Trata-se, antes, de uma comparação heurística e transatlântica, fundada no descompasso temporal como instrumento de inteligibilidade: o Brasil não entra apenas como objeto, mas como operador analítico capaz de tornar visíveis processos europeus já distantes; e a Europa não é modelo teleológico, mas horizonte interpretativo submetido à crítica do presente brasileiro. Essa operação implica uma concepção não linear do tempo histórico – “o passado (ou o tempo) não é uma dimensão” –, a qual dá unidade à sua prática comparativa.

Assim, o lugar que Léonard ocupa é um lugar próprio: um historiador capaz de combinar erudição documental, sensibilidade às mentalidades, atenção às formas sociais da religião e comparação entre temporalidades defasadas, sem se deixar capturar por nenhum desses repertórios como ortodoxia metodológica. O resultado é um modo próprio de fazer história religiosa – simultaneamente social e psicológica, comparativa e prudente, empiricamente ancorada e conceitualmente ambiciosa – que se explica pela posição singular de Léonard entre instituições (Chartes/EPHE/USP), redes intelectuais (Annales) e tradições interpretativas (Weber/Troeltsch), mas que não se confunde com nenhuma delas.

1.2. “Professor e Evangélico, Evangélico e Professor”: a religião de Émile Léonard

Essa forma comparativa de analisar a história já havia aparecido em seu artigo *Necessidade e diretivas de uma nova concepção de história da igreja*, publicado em abril de 1941¹⁷⁶ na revista *Études de théologie et d'action évangélique* e reeditado em 1962, sendo

¹⁷⁶ Watanabe sugere que o método comparativo de Léonard era uma estratégia para burlar o rígido sistema de cátedras presente na USP nesse período, que não permitia que professores de uma determinada área investigassem temas de outras áreas. Uma vez que Léonard foi contratado como docente para a cadeira de História da Civilização Moderna e Contemporânea, ele não poderia ter como objeto de estudo a história do Brasil e, especificamente, o

publicado na mesma revista, agora chamada *Études Évangéliques*. A data da primeira publicação coincide com o período em que Léonard, já ambientado em alguns círculos intelectuais da França, inclusive já tendo publicado na revista dos *Annales*, passa a dedicar-se, cada vez mais, “ao assunto acerca do qual é reconhecido e ganhou projeção internacional: a história da Reforma e do Protestantismo”¹⁷⁷. É nesse artigo que o autor apresenta a maneira pela qual ele pretendia escrever uma história do movimento protestante.

No início do artigo, Léonard faz um pequeno panorama da produção historiográfica realizada pelos católicos da França até o século XX, notando como novos estudos a respeito da história eclesiástica católica têm sido realizados, a ponto de a história eclesiástica estar se tornando quase um privilégio do catolicismo:

O resultado é que, em nosso país, a história eclesiástica, por muito tempo sujeita às influências liberais ou protestantes, tende a tornar-se um tipo de privilégio do catolicismo, e que a divisão necessária do trabalho histórico atualmente leva os historiadores ‘agnósticos’ a aceitar essa situação.¹⁷⁸

Essa história católica, entretanto, não mantinha um compromisso absoluto com a imparcialidade e a objetividade: “O essencial é que o leitor facilmente possa calcular a ‘equação pessoal’ do autor e executar, por reflexão ou por comparação, as correções que podem ser necessárias”¹⁷⁹. Além disso, ela pouco falava da história das igrejas protestantes:

Mas eles nos deixam saber apenas isso. Essas histórias da igreja são apenas histórias da Igreja Católica. Elas dizem respeito apenas à metade da cristandade, porque se os autores não têm mais nada a dizer é preciso constatar que o ponto de vista em que se colocam é irremediavelmente limitado, porque, como católicos, eles são obrigados a dar à palavra da igreja um sentido restrito. E apesar de alguns se esforçarem em continuar seu caminho honestamente, as dissidências para eles só podem ser acessórias. Consequentemente, os melhores manuais católicos da história eclesiástica, de repente, perdem seu interesse e sua verdade quando eles chegam à Reforma, em que descrevem o mundo cristão como uma de suas províncias.¹⁸⁰

protestantismo brasileiro, assuntos esses ligados ao docente da cadeira de História da Civilização Brasileira. O argumento comparativo, portanto, seria uma forma de Léonard estudar o Brasil sem ter nenhum tipo de problema com a Universidade de São Paulo. A hipótese, entretanto, perde a sua força ao percebermos que o método comparativo de Léonard já existe desde, pelo menos, 1941. Cf. WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 96-97.

¹⁷⁷ CARVALHO, Marcone Bezerra. “Introdução”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 22.

¹⁷⁸ LÉONARD, Émile-G. “Necessidade e diretivas de uma nova concepção de história da igreja”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 55.

¹⁷⁹ Ibid., p. 56.

¹⁸⁰ Ibid., p. 56.

É a partir dessa lacuna que, para Léonard, faz-se necessária a construção de uma história da igreja a partir de uma perspectiva protestante; não apenas feita por protestantes, mas singularmente protestante:

É dali que vem a necessidade de uma história da igreja sob a ótica protestante. Protestante e não apenas agnóstica, porque a experiência do sentimento religioso é necessária para se falar de coisas religiosas, sem a qual terminamos como o historiador italiano Barbagallo, que escreveu uma densa História da Idade Média sem citar uma única vez Santo Anselmo, e uma história da Europa no século XVI em que a Reforma e a Contrarreforma eram mostradas como simples maquiagem teológica de inquietações sociais e econômicas. Mas, protestante e não católica, porque o protestante dos nossos dias é bem-informado, ele dá à sua igreja a importância que lhe é devida e sabe que assim também o é na católica. O cristianismo é composto das duas, sem esquecer as confissões orientais pelas quais sempre houve algum tipo de atração de espírito e de coração.¹⁸¹

Essa preocupação denota um traço característico do autor, que Carvalho demonstra muito bem:

Se alguns compatriotas de Léonard que vieram ao Brasil tinham origem protestante, ele, além da origem, era praticante e pregador da fé reformada. Huguenote, como ele lembrou algumas vezes [...], pertencia à Igreja Reformada Evangélica Independente e era assaz crítico do ecumenismo já vigente entre os protestantes europeus do seu tempo. Ao mesmo tempo que sua reserva e crítica ao projeto ecumênico eram explícitas, Léonard saudava a diversidade de movimentos evangélicos como uma verdadeira “riqueza eclesiástica” – enquanto muitos dos líderes protestantes franceses deploravam os excessos de diversidade e procuravam, ao máximo, ressaltar um maior grau de unidade.¹⁸²

Durante sua permanência no Brasil, Léonard vivenciou de modo concreto a expressão de sua fé pessoal. Nesse período, manteve vínculos com a Igreja Cristã de São Paulo e com a Igreja Presbiteriana Conservadora, além de ter frequentado, como convidado ou na condição de pesquisador atento, diversas outras comunidades religiosas, tanto aquelas vinculadas ao protestantismo histórico quanto grupos situados em suas margens institucionais. Em determinadas ocasiões, foi convidado a se pronunciar diante do Presbitério da Igreja Presbiteriana Conservadora; em outras, assumiu o púlpito de diferentes comunidades e participou como conferencista em seminários teológicos¹⁸³.

Maria Regina Rodrigues, ao escrever um *In memoriam* para Léonard em 1974, também menciona esse ponto de sua vida, de forma particularmente tocante: “Lastro ainda mais

¹⁸¹ Ibid., p. 57.

¹⁸² CARVALHO, Marcone Bezerra. “Introdução”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 24.

¹⁸³ CARVALHO, Marcone Bezerra. *Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 60.

profundo ficou na formação universitária de seus alunos, Professor e Evangélico. Evangélico e Professor. Soube conciliar as duas vertentes. Pelo calor humano. Pela abertura a todas as crenças, a todos os credos. Políticos e Religiosos. Pela invulgar honestidade”¹⁸⁴.

Além de Léonard, sua família era depositária da tradição huguenote. Seus antepassados aparecem registrados nos arquivos de Genebra – cidade suíça que, no século XVIII, acolheu numerosos franceses que buscavam refúgio em meio às perseguições promovidas pelo catolicismo romano. Eles também figuram nos livros e registros de batismo do pastor Paul Rabaut (1718-1795), que exerceu o ministério em Nîmes e esteve à frente das chamadas “Églises du désert”¹⁸⁵, liderando a resistência protestante nos anos mais duros de repressão¹⁸⁶.

Entre os ascendentes de sua esposa, Jane Rouquet, destaca-se o protestante Jean Calas¹⁸⁷ (1698-1762), comerciante de Toulouse, injustamente acusado e condenado à tortura e à morte sob a acusação de ter assassinado o próprio filho, Marc-Antoine. O caso ganhou grande repercussão, pois ele e sua família foram posteriormente absolvidos por um tribunal que reconheceu sua inocência, após intensa mobilização da opinião pública liderada por Voltaire (1694–1778). Este, ao investigar o episódio, publicou a obra *Tratado sobre a tolerância*: por ocasião da morte de Jean Calas¹⁸⁸ (1763).

O avô de Léonard, pregador leigo, era seguidor do metodismo wesleyano e muito conhecido em Aubais¹⁸⁹. Seus pais, segundo a própria filha de Léonard, Jeanne-Marie Léonard, que trocou correspondência com Marcone Bezerra Carvalho durante o período da dissertação deste¹⁹⁰, criaram os filhos sob a fé evangélica e exerceram grande influência sobre a vida deles;

¹⁸⁴ RODRIGUES, M. R. da C. In Memoriam: Émile Léonard (1891-1961). *Revista de História*, [S. l.], v. 50, n. 100, 1974, p. 866.

¹⁸⁵ A expressão “igrejas do deserto” refere-se às comunidades huguenotes que subsistiram de forma clandestina, sob repressão estatal, na França entre 1685 – ano da revogação do Édito de Nantes (1598) – e 1787, quando foi oficialmente proclamada a tolerância religiosa no país. A região das Cévennes, situada no centro-sul do território francês e caracterizada por uma cadeia montanhosa, tornou-se um refúgio natural para os protestantes durante o período de perseguições (1685–1787). Foi nesse espaço que se desenvolveu a revolta dos *camisards*, área que também inclui a cidade natal de Émile-G. Léonard e que ficou conhecida como “Terra da Camisarda”. Cf. nota 201 em CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 55.

¹⁸⁶ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 63.

¹⁸⁷ Calas também tinha ligação familiar com a mãe de Léonard, Céline Trial. Cf. CABANEL, Patrick. Léonard, Émile-G. In: CABANEL, Patrick; ENCREVÉ, André (dir.). *Dictionnaire biographique des protestants français de 1787 à nos jours*. Tome 3: H-L. Paris: Éditions de Paris, 2022. p. 754-755. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

¹⁸⁸ VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: por ocasião da morte de Jean Calas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁸⁹ ROBERT, Daniel. Émile-G. Léonard (1891-1961). *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*: Annuaire 1962-1963, p.32-37, 1963.

¹⁹⁰ Cf. CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 8, 64.

traço que, inclusive, foi continuado pelo próprio Léonard, cujos filhos permaneceram vinculados à religião da família e mantiveram participação ativa na comunidade protestante¹⁹¹.

Pierre Guiral relata que, em conversas com Léonard, raramente se passavam alguns minutos sem que este afirmasse sua identidade protestante, assumindo-a com convicção e orgulho¹⁹². Identidade esta que Léonard carregou por toda a vida: integrou a Igreja Reformada da França, demonstrando proximidade com o setor mais ortodoxo da denominação. Durante sua permanência em Nápoles, participou da Igreja Evangélica Valdense. Ao retornar à França, estabelecido em Caen, envolveu-se ativamente na vida eclesiástica, sendo frequentemente convidado a pregar. Em Marselha, seu envolvimento com a Igreja Reformada Evangélica Independente (EREI) – denominação que ajudou a organizar – e sua contribuição decisiva para a criação e a consolidação da Faculté de Théologie de Aix-en-Provence indicam que sua atuação se dava também no plano da organização e da formação teológica. No Brasil, sua frequência a comunidades protestantes demonstra continuidade dessa inserção eclesial em diferentes contextos nacionais¹⁹³.

Já de volta à França, onde passou a lecionar em Paris, permaneceu ligado à Igreja Reformada da França (ERF), participando de suas atividades na cidade de Garches até o final da vida. Assim, a permanência de sua participação na Igreja Reformada da França até os últimos dias – simbolicamente expressa em seu funeral, no qual representantes das duas denominações ligadas à sua trajetória, ERF e EREI, oficiaram¹⁹⁴ – confirma que o protestantismo constituiu para Léonard não apenas um objeto de investigação histórica, mas um horizonte existencial. Sua produção historiográfica, nesse sentido, deve ser lida à luz dessa pertença, que articulava experiência pessoal, compromisso confessional e reflexão acadêmica, a qual também estava profundamente relacionada à sua cidade natal, Aubais.

¹⁹¹ Uma das filhas de Émile-G. Léonard, Jeanne-Marie Léonard, a título de exemplo, teve trajetória profundamente vinculada ao protestantismo francês do século XX. Engajada desde a juventude nas Uniãoes Cristãs de Moças e na Missão Popular Evangélica, formou-se em teologia (Estrasburgo e Montpellier), sob influência de professores como Oscar Cullmann e Edmond Jacob, defendendo em 1959 tese de bacharelado em teologia – num contexto em que o ministério pastoral ainda não estava oficialmente aberto às mulheres. Atuou como assistente de paróquia em Chambon-sur-Lignon e Marselha, trabalhou com imigração no Serviço Social da Mão de Obra Estrangeira e, posteriormente, no Défap (serviço protestante de missão), onde organizou e classificou importantes arquivos missionários, especialmente os da Sociedade das Missões Evangélicas de Paris. Em 1980, tornou-se pastora da Igreja Reformada da França em Nevers. Doutou-se em 1990 com pesquisa em hebraico bíblico e dedicou-se também à preservação da memória missionária protestante, deixando publicações na área bíblica, missionária e histórica. Cf. LOMBARD, Claire-Lise. Léonard, Jeanne-Marie. In: CABANEL, Patrick; ENCREVÉ, André (dir.). *Dictionnaire biographique des protestants français de 1787 à nos jours*. Tome 3: H-L. Paris: Éditions de Paris, 2022. p. 755-756. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

¹⁹² GUIRAL, Pierre. Émile G. Léonard. *Études évangéliques*, [s.l.], abr.-set. 1962, p. 32-35.

¹⁹³ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 65.

¹⁹⁴ Ibid., p. 65.

Aubais, a pequena cidade do sul da França em que Léonard nasceu, localizada entre Nîmes e Montpellier, para além de ser conhecida por suas vinícolas e oliveiras, também foi o território onde, inserido na antiga província de Languedoc, no século XII, se estabeleceu o principal foco do movimento religioso cátaro, contra o qual a Igreja Católica promoveu a cruzada albigense (1209-1255). Para além disso, a região assume especial relevância para a história do protestantismo francês, por concentrar a herança das “igrejas do deserto” e do movimento dos camisards¹⁹⁵, especialmente ao longo do século XVIII – espaço no qual sucessivas gerações de protestantes viveram e construíram um forte sentimento de identidade coletiva. Há um castelo na região que foi incendiado em 1789, cujas origens remontam ao século XIV e cuja configuração foi concluída no século XVIII pelo marquês Charles de Baschi (1686-1777), e que representa bem esse rico simbolismo da área. Segundo Michel François (1906-1981), amigo de Léonard e igualmente arquivista-paleógrafo pela École des Chartes: “pode-se facilmente acreditar que a vocação de historiador de Émile-G. Léonard nasceu na sombra do Castelo de Aubais¹⁹⁶”. Carvalho, nesse sentido, afirma: “A glória de Aubais, representada pelas ruínas do seu Castelo, impingiu em Léonard essa tendência de olhar para trás com curiosidade, de guardar o passado na memória”¹⁹⁷.

Apesar de nunca ter vivido um ano inteiro na cidade, pois seus pais, ambos protestantes, se estabeleciam nela somente durante o outono, uma vez que possuíam um vinhedo, quando Léonard se casou, todos os anos ele e sua família costumavam passar um mês de férias por lá. Paul Vezinet, historiador local e que escreveu uma biografia datilografada de Léonard para os habitantes da cidade de Aubais, nos relata que

Émile G. Léonard vinha algumas vezes tomar a fresca na rua e encontrar a paz de espírito por meio do exercício físico. Ele parava um instante para observar o espaço em direção a Vidourlenque e o início da Camargue. Ele tomava a direção do vilarejo, fechado em torno do castelo e animado pela atividade dos moradores.¹⁹⁸

¹⁹⁵ O termo *camisards* designa os grupos calvinistas que, a partir de 1702, se insurgiram contra a monarquia francesa em defesa da liberdade de culto. A denominação deriva do tipo de camisa utilizada pelos insurgentes como sinal de identificação. O movimento rebelde estendeu-se até 1715, quando foi celebrado um acordo que pôs fim ao conflito. Cf. nota 202 em CARVALHO, Marcone Bezerra. *Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 55.

¹⁹⁶ FRANÇOIS, Michel. Émile G. Léonard (1891-1961). *Bibliothèque de l'école des chartes*. Tome 121, 1963, p. 346.

¹⁹⁷ CARVALHO, Marcone Bezerra. *Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 66.

¹⁹⁸ VEZINET, Paul. *Émile G. Léonard*. Aubais (França): [s.n.], [s.d.]. p. 51-52. Datilografado. Boletim de circulação restrita distribuído aos moradores de Aubais. Cópia consultada no Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado). Tradução nossa.

A influência de sua terra natal pode ser vista na própria produção de Léonard. Já no início de sua trajetória intelectual, entre 1921 e 1922, publicou o artigo *La vie des protestants au XVIIIe siècle dans le marquisat d'Aubais*¹⁹⁹ no *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*. Posteriormente, a sua relação com Aubais deu origem a mais duas obras: *Un village d'opiniâtres: les protestants d'Aubais, de la destruction du temple à sa reconstruction*²⁰⁰ (1938) e *Mon village sous Louis XV*²⁰¹ (1941). Havia ainda o projeto de publicar outro estudo sobre o passado da região, intitulado *A crise albigense*, mas sua morte impediu a concretização desse trabalho²⁰².

O apego a Aubais em um homem cujas atividades muitas vezes o levavam para longe também pode ser explicado, para além de suas raízes protestantes e do forte senso identitário presente na região, pelo fato de sua família estar profundamente enraizada nesse vilarejo que, conforme o Instituto Nacional de Estatísticas e Estudos Econômicos (INSEE), em 2022 tinha 2938 habitantes²⁰³. Nas palavras do próprio autor: “O protestante francês representa um passado”²⁰⁴.

O avô de Léonard, que exercia o ofício de seleiro, havia contraído matrimônio com uma jovem da família Maurel, originária de Aubais. Convém mencionar que, naquele contexto, os cavalos desempenhavam um papel central na vida cotidiana, sendo utilizados no transporte de mercadorias, no deslocamento de pessoas e nas atividades agrícolas. Nesse cenário, os artesãos formavam, em Aubais, um estrato social que pode ser aproximado da burguesia local. Sua mãe, Céline Trial, casou-se com seu primo Léopold Léonard, o qual se formou engenheiro pela escola Arts et Métiers e desenvolveu atividades de destaque na França²⁰⁵.

No seio dessa família, marcada por tradições protestantes consolidadas ao longo de séculos, as mulheres ocupavam um lugar relevante no plano intelectual. Céline obteve o

¹⁹⁹ LÉONARD, Émile-G. *La vie des protestants au XVIIIe siècle dans le marquisat d'Aubais*. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, Paris, 1921–1922.

²⁰⁰ LÉONARD, Émile-G. *Un village d'opiniâtres: les protestants d'Aubais, de la destruction du temple à sa reconstruction*. Nîmes: Imprimerie A. Mialet, 1938.

²⁰¹ LÉONARD, Émile-G. *Mon village sous Louis XV*. Paris: Presses Universitaires de France, 1941.

²⁰² CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 66. Conferir também SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Emile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, v. 25, n. 52, 1962, p. 482.

²⁰³ INSEE – Institut National de la Statistique et des Études Économiques. *Population municipale légale en vigueur au 1er janvier 2025 : Aubais (30019), région Occitanie, département du Gard, France – 2 938 habitants*. Disponível em: <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1405599?geo=COM-30019>. Acesso em: 07 fev. 2026.

²⁰⁴ LÉONARD, Émile-G. *Le Protestant Français*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953, p. 10.

²⁰⁵ Segundo Vezinet, o pai de Léonard foi responsável pela instalação de moinhos de vento na região da Camarga, destinados ao bombeamento de água potável e à drenagem parcial de terras agrícolas, além de ter participado ativamente da criação e do desenvolvimento de cooperativas vinícolas. Cf. VEZINET, Paul. *Émile G. Léonard*. Aubais (França): [s.n.], [s.d.], p. 55.

diploma do B.E.P.S.²⁰⁶, sendo a primeira colocada no departamento do Gard – assim como sua avó, da família Rouquet, havia sido pioneira em seu departamento, o Hérault. Posteriormente, o pai de Léonard estabeleceu-se em Mendoza, na Argentina, onde atuou para uma empresa britânica especializada em maquinário agrícola. Apesar disso, realizava constantes viagens à França e dedicava-se ao desenvolvimento da propriedade familiar em Aubais, local onde permanecia com frequência²⁰⁷.

Enquanto estava em Aubais, Léonard, por vezes, “se misturava com um grupo que ‘tomava a fresca’ diante de sua porta e participava, com toda simplicidade, das conversas sobre as atividades do vilarejo”²⁰⁸. Quando, em dezembro de 1961, Léonard falece em Paris, ele é sepultado no túmulo de sua família em Aubais, e até hoje a avenida da cidade, onde se localiza a prefeitura e onde ficava a sua casa, leva o seu nome em homenagem. Esse homem, conclui Vezinet, se apresenta como

um homem centrado em torno de um valor supremo: a fidelidade.
 - Fidelidade à sua terra.
 - Fidelidade à sua família.
 - Fidelidade aos valores espirituais que marcaram sua existência, iluminaram a sua vida.²⁰⁹

Léonard, portanto, pretende não apenas fazer uma história das igrejas protestantes, mas uma história protestante e realizada por protestantes: “É, pois, desejável, de um ponto de vista mais geral e mais desinteressado do que o de nossas igrejas, que o protestantismo francês assegure seu lugar no campo da história eclesiástica”²¹⁰. O autor esclarece:

Além do mais, para que essa história pudesse ser dita protestante, não bastaria que ela fosse escrita por protestantes, precisaria que ela estivesse fundada na concepção original da história eclesiástica [...] seguros de seu dever, nossos historiadores se contentaram em utilizar ou resumir as obras católicas que pertenciam a um período mais antigo, fazendo apenas algumas correções.²¹¹

²⁰⁶ O *Brevet de l'Enseignement Primaire Supérieur* era um diploma do sistema educacional francês, vigente principalmente do fim do século XIX até as primeiras décadas do século XX e que certificava a conclusão do ensino primário superior, um nível acima do ensino primário comum, mas abaixo do liceu (ensino secundário clássico). Ele exigia um alto desempenho escolar e dava acesso a funções qualificadas, como o magistério primário e cargos administrativos. Cf. PROST, Antoine. *Histoire de l'enseignement en France, 1800–1967*. Paris: Armand Colin, 1968 e MAYEUR, Françoise. *L'enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.

²⁰⁷ VEZINET, Paul. *Émile G. Léonard*. Aubais (França): [s.n.], [s.d.]. p. 55. Tradução nossa.

²⁰⁸ Ibid., p. 52. Tradução nossa.

²⁰⁹ Ibid., p. 52. Tradução nossa.

²¹⁰ LÉONARD, Émile-G. “Necessidade e diretivas de uma nova concepção de história da igreja”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 57.

²¹¹ Ibid., p. 58.

A partir daí, Léonard indicará alguns métodos que permitem “romper com esses erros e fazer uma obra necessária, original e, acreditamos, tipicamente protestante”²¹².

O que Léonard, enquanto um historiador protestante, entendia por método? A noção de método em História, longe de se reduzir a um conjunto fixo de procedimentos técnicos, constitui uma construção histórica, situada e dotada de densidade epistemológica própria. Desde o século XIX, especialmente sob a influência da historiografia alemã e do ideal de cientificidade associado a Leopold von Ranke, o método histórico passou a ser identificado, em larga medida, com o rigor crítico aplicado às fontes: crítica externa e interna, estabelecimento de autenticidade, análise diplomática, contextualização documental. Nessa concepção, método significava antes de tudo disciplina intelectual e controle do subjetivismo diante dos vestígios do passado²¹³.

Na França da primeira metade do século XX, essa questão assume contornos particularmente relevantes. O modelo metódico herdado do final do século XIX – associado à chamada “escola metódica”, com nomes como Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos – definia o método como um conjunto de regras de crítica e de estabelecimento dos fatos históricos. A ênfase recaía sobre o documento escrito, sobre a erudição e sobre a garantia de objetividade por meio de procedimentos técnicos rigorosos²¹⁴.

A formação de Léonard foi, como vimos, profundamente marcada pela *École Nationale des chartes*. O historiador chartiste era antes de tudo um técnico do documento: paleógrafo, diplomata, arquivista. Seu método se enraizava na materialidade das fontes, na análise minuciosa dos manuscritos, na reconstrução paciente das instituições. Para ele, o método era inseparável de uma prática concreta de arquivo, de uma familiaridade quase física com o documento²¹⁵. Não se tratava apenas de uma orientação teórica, mas de uma experiência profissional, moldada por anos de formação rigorosa e por uma cultura institucional que valorizava a precisão, a filologia e a continuidade histórica. O método, nesse contexto, é também disciplina do olhar, aprendizagem do detalhe, fidelidade às evidências.

Todavia, mesmo nesse universo aparentemente técnico, o método nunca esteve desvinculado de outras implicações. Ele implicava uma ética: a fidelidade ao documento, o respeito à tradição institucional, a consciência da temporalidade histórica. No caso de Léonard,

²¹² Ibid., p. 59.

²¹³ IGGERS, Georg G. *A historiografia no século XX: da objetividade científica ao desafio pós-moderno*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

²¹⁴ LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. *Introdução aos estudos históricos*. Tradução de Laerte Ramos de Carvalho. São Paulo: Edusp, 1992.

²¹⁵ BERCÉ, Yves-Marie; GUYOTJEANNIN, Olivier; SMITH, Marc (dir.). *L'École nationale des chartes: histoire de l'école depuis 1821*. Thionville: Gérard Klopp, 1997.

formado nesse ambiente e, ao mesmo tempo, profundamente marcado por sua identidade protestante, o método adquire um traço adicional. Ele não se reduz ao instrumental erudito nem se dissolve na problematização sociológica: articula-se também a uma experiência existencial e religiosa.

Nesse sentido, é possível compreender o método como algo que ultrapassa o domínio exclusivo da ciência e se inscreve na experiência do pertencimento. Quando Léonard defende a necessidade de uma história da Igreja sob a ótica protestante, ele não está propondo simplesmente uma variação temática ou confessional da historiografia; está afirmando que a experiência do sentimento religioso constitui uma condição de inteligibilidade do fenômeno religioso. Para ele, a compreensão histórica da Reforma e do protestantismo não pode ser plenamente alcançada por um olhar externo que reduza a religião a subproduto social ou econômico. Aqui, o método se aproxima daquilo que Wilhelm Dilthey chamava de *Verstehen*: uma compreensão que envolve participação, empatia e experiência vivida²¹⁶.

Assim, o método deixa de ser apenas um conjunto de procedimentos formais e passa a envolver uma dimensão interior. Ele é também fruto de uma formação espiritual, de uma memória coletiva, de uma inserção comunitária. No caso de Léonard, sua pertença à tradição huguenote, sua familiaridade com o universo das “Églises du désert”, sua prática efetiva como crente e pregador não são elementos externos à sua produção historiográfica; eles constituem parte do horizonte a partir do qual ele formula problemas e interpreta o passado. O método, nesse caso, não é neutralização da identidade, mas sua elaboração crítica.

Isso, por outro lado, não implica abandono do rigor. Pelo contrário, o pertencimento pode funcionar como princípio heurístico, desde que submetido à reflexão. O que está em jogo não é a substituição da crítica documental por uma confessionalização da história, mas o reconhecimento de que toda prática historiográfica parte de um ponto de vista situado. Na primeira metade do século XX, essa consciência começa a se tornar mais explícita, seja nos Annales, ao afirmarem a historicidade das próprias categorias de análise, seja em historiadores como Léonard, ao reivindicarem a legitimidade de uma perspectiva protestante na história eclesiástica.

Dessa forma, o método pode ser compreendido como uma síntese entre técnica, problema e pertencimento. Ele envolve procedimentos eruditos, escolhas intelectuais e experiências existenciais. No caso específico de Léonard, o método histórico não se opõe à sua fé; antes, encontra nela uma das matrizes de sua inteligibilidade. A experiência do sentimento

²¹⁶ DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

religioso não substitui o trabalho crítico, mas o orienta, oferecendo-lhe um horizonte de sentido. O método, portanto, não é apenas ciência: é também forma de vida intelectual, enraizada em uma tradição, em uma memória e em uma fidelidade – categorias que, como se viu, estruturam profundamente a trajetória do autor.

O primeiro método proposto por Léonard é “mudar a base dada tradicionalmente à história da igreja”, focada nos estudos das “instituições, das dificuldades e do dogma”²¹⁷. Léonard esclarece a questão: “Por exemplo: o papado dos nossos dias é o sinal característico da Igreja Romana. Então, todas as histórias da igreja são, mais ou menos, história do papado através dos séculos, mesmo nas épocas em que ele tinha apenas um lugar muito limitado na vida da cristandade”²¹⁸. O mesmo acontece com o dogma:

a maioria dos manuais grandes e pequenos só abandonam a preocupação das instituições e de suas dificuldades para assinalar os ataques dados ao dogma pelos heréticos. E, assim, a história da cristandade teria sido, em primeiro plano, aquela da luta contra os imperadores “césaro-papistas” ou contra as repúblicas “livre-pensadoras”. Em segundo plano estaria a luta da ortodoxia doutrinária contra as dissidências teológicas. Assim como se esquece de que (deixado à parte a Igreja Oriental, preparada desde os primeiros séculos para as especulações religiosas pelo exercício intelectual greco-latino) a cristandade nessas massas se ocupa pouco do dogma até a Idade Média Baixa, quando se generaliza a apropriação pessoal da religião. É necessário, por exemplo, estender-se demoradamente sobre os defensores e os adversários do dogma eucarístico durante a Idade Média Alta, quando – e frequentemente se esquece de notar – os fiéis raramente comungavam e não se tem certeza sequer de que um padre como São Jerônimo tenha rezado uma missa.²¹⁹

Esse enfoque deveria ser substituído pelo enfoque na piedade, vida e práticas religiosas, e deveria ser assim porque, ainda que os fiéis da Igreja Ocidental, nos primeiros 11 ou 12 séculos de sua história, estivessem pouco preocupados e fossem incapazes de formulações intelectuais de sua fé, “sempre houve na cristandade uma ardente vida religiosa”²²⁰. Além disso, uma concepção de história centrada na história da espiritualidade e da prática “tem a vantagem de livrar-se das preocupações de ordem política ou dogmática que tornam extremamente incerta e pessoal a obra do historiador”²²¹, além de “liberar a história da igreja da distinção tradicional entre heréticos e ortodoxos”, distinção legítima do ponto de vista teológico, “mas esterilizante para a história, pois conduz a verdadeiros contrassensos, impede de constatar a profunda

²¹⁷ Ibid., p. 59.

²¹⁸ Ibid., p. 59.

²¹⁹ Ibid., p. 60.

²²⁰ Ibid., p. 61.

²²¹ Ibid., p. 63.

unidade do cristianismo e de sua evolução, e leva ao desconhecimento das páginas mais importantes e gloriosas”²²². Desse modo,

Sem esquecer que a história da igreja no primeiro milênio refletiu mais a história de suas elites, passemos essa preocupação para o primeiro plano, e substituamos a história institucional, política e dogmática pela história particularmente profunda e comovente de suas grandes tendências religiosas e de suas conquistas.²²³

Para se entender os métodos sugeridos por Léonard no estudo da história da igreja, é necessário, de início, ver como ele entendia a Reforma Protestante e, conseqüentemente, como, para o autor, o historiador protestante teria mais capacidade de interpretá-la. Léonard entendia a Reforma Protestante como uma consequência natural do crescente fervor espiritual dos fiéis, que levou a necessidades religiosas cada vez mais maduras e que não foram saciadas pela Igreja Católica. Ele apresenta sua perspectiva, de forma resumida, também em seu artigo *Necessidade e diretivas de uma nova concepção de história da igreja*.

Ao longo da história da igreja, segundo Léonard, houve um desenvolvimento teológico e das necessidades espirituais cada vez maior:

A apropriação das verdades religiosas começa a se disseminar e a necessidade de um Cristo-homem surge então no cristianismo. Os loucos vão à sua procura na Palestina, São Bernardo ensina as almas crentes a aproximar-se daquele que não é mais somente o Senhor, mas também o Salvador e Salvador sofrendo por nossos pecados.²²⁴

O primeiro movimento após essa nova percepção é o movimento do “retirar-se”, seja para os mosteiros, para os claustros ou para o deserto. Contudo, “logo a cristandade não se contenta mais com o impossível e torna ilegítima a retirada para o Thabor dos monastérios”²²⁵, uma vez que

É toda uma vida, toda uma sociedade que deve estar submissa a Cristo, e o desejo cristão absoluto que havia impulsionado as almas ao isolamento leva-os a tentar alcançar a santidade na vida cotidiana, ao mesmo tempo purificando as vidas individualmente e a comunidade humana do egoísmo que os mantém neste mundo.²²⁶

Esse ardor espiritual percebido por Léonard se tornará ainda maior, e isso intimará a igreja, “por todos os lados, a reformar-se”²²⁷. Infelizmente, entretanto,

a Santa Sé, apressada pelas necessidades materiais de dinheiro e independência política, estava muito empenhada em consolidar e completar sua organização. E, apesar desses esforços, era muito impotente para retomar

²²² Ibid., p. 64.

²²³ Ibid., p. 61.

²²⁴ Ibid., p. 62.

²²⁵ Ibid., p. 62.

²²⁶ Ibid., p. 62.

²²⁷ Ibid., p. 63.

a grande obra de Gregório VII. Contrariamente, ela dá à cristandade mais surpresa do que comoção: o espetáculo do Grande Cisma.²²⁸

Nesse momento, as necessidades espirituais já estão amadurecidas a tal ponto que não se necessita mais de intermediários para o relacionamento com o divino:

Joana d’Arc, a quem se pede para escolher entre três pontífices que brigam pela mitra, não mostra nenhum interesse. Para essa cristã, que com dificuldade estava à frente do seu tempo, a maturidade espiritual não precisa mais de intermediários. Ela recebe diretamente as ordens do céu e serve antes a Deus que à igreja. As almas menos elevadas materializam sua piedade, mas mostram a mesma independência, e é no grande número de devoções particulares de iniciativa popular que o fiel encontra o alimento de sua fé, muito mais do que nas direções do clero.²²⁹

O que levará à cisão da Reforma Protestante, portanto, é essa separação, cada vez mais profunda, entre a cristandade, já madura espiritualmente, e a igreja, cada vez mais antiquada, autoritária e incapaz de suprir todas as novas necessidades religiosas que advêm da maturidade espiritual. A Reforma Protestante, portanto, não é filha das seitas heréticas, mas da própria Igreja Católica:

Temos também o direito de considerá-la nossa mãe, pois o cisma do século XVI é um drama familiar. É necessário que a autoridade dos pais diminua à medida que os filhos atinjam a idade adulta, mas conhecemos famílias nas quais os pais são tão afetuosos e tão atenciosos que não percebem que seus filhos cresceram. Com a idade, fazem o contrário, exercendo sobre eles uma ascendência que, na velhice, se torna cada vez mais exigente. E, na indignação dos pais e na irritação dos filhos, acontece a ruptura. O mesmo acontece na cristandade suavemente educada pela igreja que a havia feito passar por cuidados constantes, do pesado materialismo germânico à apropriação pessoal das verdades religiosas. Se a organização protetora não soube se afastar no momento em que seus esforços traziam os frutos, e se para nós não convém questionar a tutela enfraquecida por homens feitos, os protestantes não devem esquecer que a Reforma – crise de crescimento – somente aconteceu porque a Igreja Católica havia, durante muitos séculos, protegido e nutrido esse crescimento. Sentimo-nos em casa na história do catolicismo até o momento em que os destinos precisaram se separar. É por ali que o historiador protestante também é tão capaz quanto o católico de compreender e de legitimar o passado da igreja.²³⁰

Dado que as origens históricas do protestantismo se encontram no próprio catolicismo, o protestante, para Léonard, teria uma capacidade ainda maior de compreender o passado da igreja, uma vez que “um filho que deixou a casa paterna e formou um lar compreende melhor seus pais do que aquele que permanece perto deles”²³¹. Ele teria, portanto, “os pontos de

²²⁸ Ibid., p. 63.

²²⁹ Ibid., p. 63.

²³⁰ Ibid., p. 69.

²³¹ Ibid., p. 69.

comparação que faltam ao católico”²³². Além disso, pelo fato de o protestante ser “parte e codiretor de sua comunhão religiosa, ele não os julgará com o espírito de submissão do católico membro da igreja dirigida, mas com o costume das responsabilidades e das dificuldades eclesiásticas que apenas os dignatários da igreja irmã conhecem”²³³. É a partir dessa percepção que resulta o método comparatista do autor: uma vez que o historiador protestante tem a liberdade institucional e os pontos de comparação que faltam ao católico, o qual pertence a uma “velha igreja cujas primeiras experiências estão, há muito tempo, superadas”²³⁴, ele tem todo o aparato necessário para comparar as experiências e necessidades espirituais de ambas as vertentes do cristianismo:

Disto resulta um método comparatista que somente ele poderá aplicar à história da igreja, e que aqui trará algum esclarecimento. Vou me ater a dois exemplos: 1) O estudo das inovações do Exército da Salvação nos ensinará muito sobre as disposições eclesiásticas adotadas pela hierarquia cristã nos primeiros séculos. Vendo como ele enfrenta uma população inteiramente desconhecida das questões religiosas, obrigando-a a transpor todas as etapas rápidas e, por ali, mantendo-a adequadamente na sua vida religiosa, ele renunciou aos métodos democráticos das igrejas da Reforma, que se beneficiavam de fiéis religiosamente educados. 2) O mesmo acontece com os missionários nos países negros. Basta ver como, depois de mais de um século de associação, as comunidades fervorosas dos Malgaxes ou dos Bassutos ainda não podem ser completamente deixadas a si mesmas por seus “pais” europeus. Compreendemos melhor que foram necessárias várias gerações para que a igreja pudesse conduzir os bárbaros do Ocidente à plena estatura espiritual. Quem melhor do que Coillard com Lewanika podem nos fazer compreender e admirar Saint Rémy com Clóvis? E o que poderiam nos ensinar as disposições do clero francês e o estudo do clero protestante indígena do palácio das rainhas de Madagascar? Trata-se ainda de compreender as origens da “teologia moral” católica e da casuística, e então seríamos fortemente ajudados pelas experiências salvacionistas e por essa corrente que treinava os oficiais de correios – além disso, eles mesmos submissos às direções determinadas das *Ordens e Regulamentos* – a intervir em todos os aspectos da vida dos prosélitos de pouca cultura e de caráter instável. E a mesma organização dos debates sobre o fim da vida do general Bramwell Booth nos fez assistir a um tipo de reprodução isolada da crise conciliar do século XV.²³⁵

Por fim, Léonard ainda relembra ao historiador protestante um perigo que ele deve evitar: a exaltação do homem.

Perigo do ponto de vista teológico e filosófico: por maior que seja a obra executada, o relato nunca deve conduzir à glorificação dos obreiros. Isso tem o mesmo valor de uma afirmação dos méritos humanos que logicamente deve sair do passado e manifestar-se no presente, ao mesmo tempo que ela legitima as ocorrências mais ilegítimas da história para guiar ou impor o tempo presente em nome de uma idade supostamente de ouro. Perigo do ponto de

²³² Ibid., p. 69.

²³³ Ibid., p. 70.

²³⁴ Ibid., p. 69.

²³⁵ Ibid., p. 69-70.

vista científico porque nada é mais esterilizante para a história do que a hagiografia. Perigo do ponto de vista pedagógico: se nossos predecessores foram heróis e santos, não pode haver exemplos de encorajamento para nós que não somos nem heróis nem santos.²³⁶

Quando Léonard escreveu o artigo “Brasil, terra de História”, portanto, seu método comparatista já havia sido elaborado e, inclusive, apareceria em suas futuras obras sobre o nosso país²³⁷. Como o Brasil se encaixa em seu método, então? O quanto Léonard é influenciado pelo que encontra aqui?

A permanência no Brasil introduziu Léonard em um campo religioso e intelectual distinto daquele no qual seu método havia sido concebido. Seu comparativismo nascera, sobretudo, de uma reflexão intraeuropeia: comparação entre catolicismo e protestantismo, entre instituições e experiências espirituais, entre momentos de maturação religiosa. No Brasil, porém, ele se depara com uma configuração em que o protestantismo não é herdeiro direto da Reforma do século XVI como tradição majoritária ou estruturante, mas resultado de ações missionárias, adaptações culturais e disputas confessionais em um ambiente predominantemente católico e socialmente heterogêneo. Essa realidade não apenas oferecia novos exemplos para um método já estabelecido; ela exigia o deslocamento das próprias categorias analíticas.

O comparativismo de Léonard, ao encontrar o protestantismo brasileiro, passa a operar também em escala transnacional e intercultural. Já não se trata apenas de comparar experiências confessionais no interior da cristandade ocidental, mas de observar processos de circulação, recepção e reinterpretação do protestantismo fora de seu berço europeu. A noção de “maturidade espiritual”, central em sua interpretação da Reforma, adquire novas inflexões quando aplicada a comunidades jovens, em processo de institucionalização, dependentes de missões estrangeiras ou em tensão com lideranças locais. A experiência brasileira, nesse sentido, não se limita a confirmar o método; ela o submete a uma prova empírica que pode ter ampliado sua sensibilidade às dinâmicas históricas da formação religiosa.

Há também um elemento biográfico-intelectual a considerar: o historiador expatriado vive uma experiência de descentralização. Ao tornar-se, ele próprio, um estrangeiro em outro contexto cultural, Léonard experimenta a condição de deslocamento que está na base de todo exercício comparativo. Essa vivência concreta da alteridade pode ter reforçado sua disposição metodológica para pensar o cristianismo como realidade plural, histórica e situada. O método

²³⁶ Ibid., p. 71.

²³⁷ LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014, p. 45.

comparativo, nesse caso, deixa de ser apenas um instrumento analítico e se torna também expressão de uma experiência vivida de trânsito entre mundos.

Portanto, reduzir a experiência brasileira a mero campo de aplicação de um método previamente consolidado é empobrecer a compreensão do processo intelectual de Léonard. Embora as bases de seu comparativismo sejam anteriores à sua vinda ao Brasil, é plausível sustentar que o contato com a realidade religiosa, cultural e acadêmica brasileira contribuiu para ampliar o alcance de seu método, complexificar suas categorias e aprofundar sua percepção da historicidade do protestantismo. O Brasil não foi apenas encaixado em um esquema interpretativo já pronto; ele participou da reconfiguração prática e reflexiva desse próprio esquema.

Apesar de ter dado vários cursos aos alunos da USP no período em que ele ficou no Brasil – entre os quais, por exemplo, “Ordens e classes sociais na França no século XVIII”, “As guerras, o exército e a opinião pública na Europa Ocidental, da Guerra dos Sete Anos à queda de Napoleão” e um curso de duas semanas sobre o provençal e o movimento literário do Sul da França, a questão religiosa era tão importante para Léonard que ele costumava ser lembrado nos corredores da faculdade apenas pelo seu curso sobre a História da Reforma. Salum comenta esse fato, em seu artigo sobre o historiador francês, publicado um ano depois de sua morte na *Revista de História* da USP, de forma espirituosa: “Quando eu tomava apontamentos sobre ele para redigir esta notícia, alguém, ao ouvir o seu nome, exclamou: ‘Ah! Esse Prof. Léonard, eu me lembro dele muito bem: é um professor francês que aqui deu cursos sobre a Reforma Protestante’”²³⁸. Profundamente protestante, Léonard pretendia, assim como na França, colocar o protestantismo brasileiro no rol de estudos históricos dignos de atenção, e dar a ele uma metodologia que fosse propriamente sua. Além disso, pretendia entender melhor o seu próprio contexto francês, a partir das circunstâncias e características que encontrava no protestantismo brasileiro, por meio do seu método comparativo.

²³⁸ SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Emile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, v. 25, n. 52, p. 463-483, 1962, p. 466.

2. O PROTESTANTISMO BRASILEIRO NA VISÃO DE ÉMILE-G. LÉONARD

O objetivo deste capítulo é analisar os procedimentos de pesquisa e a interpretação histórica desenvolvida por Émile Léonard em sua principal obra sobre o tema, *O protestantismo brasileiro*. Diferentemente do capítulo anterior, que se concentrou na reconstrução das bases metodológicas do autor e em suas referências intelectuais, a análise agora se volta para a forma concreta pela qual essas orientações historiográficas se materializam em seu trabalho histórico sobre o Brasil. A partir da leitura da obra, busca-se compreender como Léonard construiu seu objeto de estudo, quais fontes mobilizou, de que maneira as interpretou e quais problemas históricos orientaram sua investigação acerca do desenvolvimento do protestantismo no país.

Em um primeiro momento, o capítulo examina os procedimentos de pesquisa empregados por Léonard, tomando como ponto de partida a seção “Fontes e bibliografia”, presente no início de *O protestantismo brasileiro*. Nela, o autor apresenta os materiais documentais que fundamentaram sua investigação, bem como as estratégias de coleta e interpretação dessas fontes. A análise dessa seção permite compreender o modo como Léonard concebia o trabalho histórico: atento ao levantamento sistemático de documentação, à consulta de bibliografia especializada e ao contato direto com instituições religiosas, comunidades locais e testemunhos contemporâneos. Trata-se, portanto, de observar como sua formação de arquivista-paleógrafo e sua prática de historiador se traduzem na escolha e no tratamento das fontes utilizadas para escrever a história do protestantismo brasileiro.

Em um segundo momento, o capítulo examina a interpretação que Léonard constrói acerca do protestantismo no Brasil. Mais do que reconstruir cronologicamente a presença protestante no país, o autor procura explicar as condições históricas que tornaram possível sua implantação e expansão em uma sociedade majoritariamente católica. Nesse sentido, sua análise procura identificar disposições religiosas, circunstâncias sociais e formas de organização comunitária que favoreceram a recepção da mensagem protestante em diferentes regiões e grupos sociais, além de tratar dos problemas com os quais o protestantismo começa a lidar à medida que amadurece no país. A obra revela, assim, não apenas uma história das instituições protestantes, mas também uma reflexão sobre os processos históricos e espirituais que permitiram o enraizamento do protestantismo no contexto brasileiro.

Por fim, o capítulo propõe uma interpretação do conceito de “terra” mobilizado por Léonard quando descreve o Brasil como uma “terra de história”. A partir dessa expressão, busca-se mostrar como o historiador francês percebia o país como um espaço particularmente favorável ao desenvolvimento do protestantismo. Essa leitura será colocada em diálogo com o

conceito bíblico de “terra”, especialmente como aparece na parábola do semeador, em que diferentes tipos de solo representam disposições distintas diante da mensagem religiosa. Nessa perspectiva, argumenta-se que Léonard tende a interpretar o Brasil como uma terra historicamente preparada para receber a semente protestante, o que explicaria, em parte, o sucesso e a expansão desse movimento religioso no país. Desse modo, a análise do conceito de “terra” permitirá compreender não apenas uma metáfora em seus escritos, mas também uma dimensão mais profunda de sua interpretação histórica do protestantismo brasileiro.

2.1. Os procedimentos de pesquisa de Émile Léonard

A obra *O protestantismo brasileiro*, de Émile Léonard, constitui o resultado mais sistemático de sua experiência intelectual e de pesquisa durante o período em que lecionou na Universidade de São Paulo entre 1948 e 1950. Publicada originalmente na forma de oito artigos²³⁹, entre os anos de 1951 e 1952 na trimestral *Revista de História* da USP, da qual, como já dito, o historiador francês também fazia parte do conselho editorial, e se convertendo em formato de livro em 1963²⁴⁰, sendo uma das primeiras publicações da Associação dos Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE) com recurso do Fundo de Educação Teológica, a obra representa o esforço de compreender historicamente a formação, a expansão e as características sociais do protestantismo no Brasil. Mais do que uma narrativa institucional das denominações protestantes, Léonard procurou explicar as condições históricas que tornaram possível o crescimento dessas comunidades religiosas em um país marcado, desde o período colonial, pela hegemonia do catolicismo. Nesse sentido, o autor se propõe a analisar o protestantismo brasileiro não apenas como fenômeno eclesiástico, mas como processo social e religioso inserido na história mais ampla da sociedade brasileira.

²³⁹ LEONARD, Émile-G. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social. *Revista de História*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 105–157, 1951; LÉONARD, Émile-G. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (II). *Revista de História*, São Paulo, v. 2, n. 6, p. 329–379, 1951; LÉONARD, Émile-G. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (III). *Revista de História*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 174–212, 1951; LÉONARD, Émile-G. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (IV). *Revista de História*, São Paulo, v. 3, n. 8, p. 411–432, 1951; LÉONARD, Émile-G. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (V). *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 9, p. 165–177, 1952; LÉONARD, Émile-G. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (VI). *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 431–475, 1952; LÉONARD, Émile-G. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (VII). *Revista de História*, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 129–187, 1952; LÉONARD, Émile-G. O Protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (conclusão). *Revista de História*, São Paulo, v. 5, n. 12, p. 403–442, 1952.

²⁴⁰ Léonard que, em correspondência trocada com Isaac Nicolau Salum, demonstrava o seu desejo de ver sua obra sendo publicada em formato de livro, acabou por não ver a publicação acontecer, uma vez que ele veio a falecer em dezembro de 1961. Cf. LÉONARD, Émile-G. Carta a Isaac Nicolau Salum (20/04/61). Arquivo do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade de Campinas (UNICAMP).

Tanto o livro de 1963 quanto a série de artigos de 1951-1952 iniciam com uma breve introdução e uma seção intitulada “Fontes e Bibliografia”²⁴¹, onde podemos identificar os procedimentos que sustentam a construção do texto. Os primeiros parágrafos da introdução já apresentam o propósito de Léonard e o seu método comparativo:

Neste trabalho pretende o autor, que muito deve ao Brasil, trazer uma contribuição para o estudo desta grande e bela terra. Uma contribuição não propriamente desinteressada pois foi com seus estudos e pesquisas sobre a história espiritual do Brasil que melhor pôde compreender os acontecimentos, as situações e as evoluções da história espiritual europeia que constituem atualmente o assunto de seus estudos. Por mais essa razão o autor expressa a sua gratidão pelo Brasil.

Não será inútil, cremos, salientar, desde logo, que não se tratará aqui de uma história confessional. Não é com intuito de exaltar um ou outro culto que a Escola Francesa de Altos Estudos, na sua seção de Ciências Religiosas, mantém vinte e quatro cadeiras dentre as quais a de História da Reforma e do Protestantismo, criada por Lucien Febvre e a qual, depois dele, o autor deste trabalho tem a honra de ocupar. As diferentes igrejas do Brasil não necessitam de estranhos para contar-lhes seu passado ou para edificar e encorajar os seus fiéis.

Não se tratará tão pouco de uma história religiosa como a fariam, perfeitamente, espíritos indiferentes ou agnósticos, isto é, uma simples exposição de acontecimentos e doutrinas tal como se procuraria, por exemplo, numa História de Islamismo na África ou do Budismo na China. A literatura confessional, ali, também já nos dá todas as informações desejáveis e não faltam estudos gerais que consagrem páginas ao protestantismo brasileiro.

O subtítulo indica bem o nosso propósito: tentamos um estudo de eclesiologia e de história social religiosa. Ciências ainda incertas e tão recentes que poucos exemplos se encontrariam, pelo menos se tomarmos estes termos no sentido restrito e preciso de que aqui nos servimos. Sem dúvida, são numerosas as obras que tratam da história interna de tal ou qual igreja, ou das manifestações do sentimento religioso, ou de suas relações para com a vida social. Mas o que aí se escreve é a história eclesiástica, ou a fenomenologia religiosa, ou ainda a sociologia religiosa. Nosso objetivo é outro; ele consiste (e aí está a parte de eclesiologia) na delimitação e no estudo das formas de igreja que respondem a tais ou quais necessidades religiosas, a tal ou qual psicologia, e no estudo dos problemas institucionais e práticos, eclesiásticos e algumas vezes políticos levantados pela implantação e desenvolvimento de crenças e de igrejas. Consiste também (e esta é a parte da história social religiosa) no estudo do “corpo social” no qual se encarnam estas crenças, fazendo das igrejas realidades humanas, com todas as peculiaridades que surgem desta tradução da Ideia ao “real”.²⁴²

Após apresentar o seu comparativismo, Léonard delimita o caráter de sua investigação ao mesmo tempo em que estabelece uma distinção programática entre diferentes formas de escrita da história religiosa. Essa delimitação constitui uma tomada de posição metodológica que se insere no lugar institucional, nas redes intelectuais e nas tradições interpretativas em que Léonard se posiciona e que já foram explicados no primeiro capítulo desta dissertação. Ao distinguir a sua obra de uma “história confessional”, Léonard se coloca contra uma tradição historiográfica amplamente difundida no protestantismo brasileiro nas primeiras décadas do século XX. Como demonstrou Tiago Hideo Barbosa Watanabe, os primeiros livros sobre a

²⁴¹ O livro, além da introdução e da seção supracitada, tem um prefácio escrito por Isaac Nicolau Salum, amigo próximo de Léonard enquanto ele esteve no Brasil. Cf. SALUM, Isaac Nicolau. “Prefácio”. In: LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 9-17.

²⁴² LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 19-20.

história do protestantismo brasileiro foram produzidos no interior das próprias igrejas e tinham caráter fortemente denominacional, frequentemente voltado à edificação dos fiéis, à legitimação institucional e à preservação da memória dos pioneiros²⁴³. Nesses textos, a escrita da história estava profundamente vinculada à identidade e à defesa das denominações, sendo marcada por narrativas apologéticas, autobiográficas ou memorialísticas.

Ao recusar explicitamente esse modelo, Léonard reivindica para sua obra um estatuto acadêmico distinto. A menção à *École Pratique des Hautes Études* e à cadeira de História da Reforma e do Protestantismo criada por Lucien Febvre situa ainda mais o seu trabalho dentro de um espaço institucional específico da pesquisa científica sobre religiões. Ao fazê-lo, o autor desloca o estudo do protestantismo do interior das igrejas para o âmbito da investigação universitária, movimento que a historiografia posterior identificará como uma transformação importante na produção de conhecimento sobre o protestantismo tanto no Brasil quanto na França: “antes das igrejas para os fiéis, agora na Academia e para a Academia”²⁴⁴.

Entretanto, a posição de Léonard não se limita a rejeitar a história confessional. No parágrafo seguinte, ele também se distancia de uma outra forma de abordagem: a história religiosa produzida por “espíritos indiferentes ou agnósticos”. Essa segunda distinção é particularmente significativa, pois revela que o autor não pretende escrever uma história puramente externa ou desinteressada da religião, o que condiz com o seu “método protestante” de pensar a história. Ao criticar uma abordagem que se limitaria a apresentar acontecimentos e doutrinas – como em estudos gerais sobre outras religiões – Léonard sugere que tal perspectiva corre o risco de reduzir o fenômeno religioso a uma simples descrição erudita, incapaz de captar sua lógica interna e suas motivações espirituais. Embora, nesse momento, o seu pertencimento protestante seja enfatizado – ainda que indiretamente –, Léonard, diferentemente do historiador confessional, o qual escreve para defender ou edificar sua comunidade de fé, mobiliza sua familiaridade com o universo protestante para compreender melhor seus mecanismos históricos e institucionais. Trata-se, portanto, de uma posição intermediária entre o engajamento religioso e o distanciamento acadêmico. O protestantismo do autor não se manifesta como apologética,

²⁴³ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 44-51.

²⁴⁴ Para Baubérot, a produção léonardiana representa a primeira fase acadêmica do protestantismo na França. Por consequência, o autor realiza esse mesmo movimento em solo brasileiro. Cf. BAUBÉROT, Jean. Le protestantisme français et son historiographie. *Archives des sciences sociales des religions*, v.58, nº 2, p.175-186, 1984 e WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 103.

mas como uma forma de competência interpretativa: uma sensibilidade capaz de captar problemas internos às igrejas, suas tensões e suas transformações.

No parágrafo seguinte, Léonard define explicitamente o tipo de investigação que pretende realizar. Ao afirmar que seu trabalho é “um estudo de eclesiologia e de história social religiosa”, o autor não apenas descreve o objeto de sua obra, mas delimita um espaço metodológico próprio entre diferentes tradições de estudo da religião.

Quando Léonard afirma que sua obra não é história eclesiástica, fenomenologia religiosa ou sociologia religiosa, ele estabelece uma distinção entre abordagens que, embora próximas, possuem pressupostos e objetivos diferentes. A história eclesiástica, bem próxima do que já se produzia no Brasil, era tradicionalmente praticada no interior das igrejas e concentrava-se na narrativa institucional das denominações, privilegiando eventos, líderes e disputas teológicas. A fenomenologia religiosa, influenciada por autores como Gerardus van der Leeuw²⁴⁵ e Rudolf Otto²⁴⁶, por outro lado, buscava descrever as manifestações do sagrado e as experiências religiosas em sua dimensão simbólica e espiritual. Já a sociologia religiosa, marcada sobretudo pela tradição weberiana, procurava analisar as religiões como sistemas de crenças e práticas inseridos em estruturas sociais mais amplas. Embora Léonard dialogue com essas perspectivas – especialmente com a sociologia –, ele considera que nenhuma delas é suficiente para explicar o fenômeno que deseja investigar: a formação histórica concreta das igrejas protestantes e suas formas institucionais.

É nesse contexto que surge sua proposta de uma investigação que articule eclesiologia e história social religiosa. No vocabulário de Léonard, a eclesiologia não corresponde simplesmente à reflexão teológica tradicional sobre a natureza da Igreja. Ela se refere antes ao estudo histórico das “formas de igreja”, isto é, das configurações institucionais assumidas pelas comunidades religiosas em resposta a determinadas necessidades espirituais, contextos culturais e condições sociais. A preocupação central do autor consiste, portanto, em compreender como diferentes modelos de organização eclesiástica emergem historicamente, como se adaptam a determinados ambientes e quais problemas institucionais e práticos surgem durante o processo de implantação e desenvolvimento das igrejas. Em outros termos, o autor

²⁴⁵ Van der Leeuw propõe que o estudo da religião deve descrever os fenômenos religiosos tal como se manifestam na experiência humana, buscando compreender sua essência por meio de um método fenomenológico e hermenêutico. Cf. VAN DER LEEUW, Gerardus. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. 2 vols. Gloucester: Peter Smith, 1967.

²⁴⁶ Otto, por sua vez, sustenta que o núcleo da religião é uma experiência específica do sagrado (numinoso), que não pode ser reduzida à moralidade, à razão ou à sociologia, sendo percebida como algo “totalmente outro”. Cf. OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

busca entender como o presbiterianismo, o congregacionalismo, o episcopalismo etc., enquanto modelos de governo religioso e de instituição, se desenvolvem e se adaptam na realidade brasileira.

Essa abordagem revela uma concepção dinâmica das instituições religiosas. Em vez de tratar as igrejas como entidades puramente doutrinárias ou espirituais, Léonard procura analisá-las como realidades históricas concretas, marcadas por conflitos, adaptações e transformações. O estudo das formas eclesiásticas permite compreender, por exemplo, como estruturas denominacionais importadas da Europa ou dos Estados Unidos se transformam ao entrar em contato com contextos sociais distintos, como o brasileiro – e esse será um tema que aparecerá de forma profunda e frequente em sua obra. Assim, a eclesiologia histórica proposta por Léonard não se limita à análise teológica das igrejas, mas busca compreender a relação entre crença, instituição e sociedade.

A segunda dimensão de seu projeto metodológico, denominada “história social religiosa”, complementa essa perspectiva ao deslocar o foco da análise para o “corpo social” no qual as crenças religiosas se encarnam. Nesse ponto, Léonard se aproxima das transformações da historiografia francesa do período, especialmente do ambiente intelectual ligado aos *Annales*, com o qual, como já mostrado, o historiador se relacionava na França. Dessa forma, ele compartilha a preocupação de compreender os fenômenos religiosos em relação às estruturas sociais, às mentalidades coletivas e às formas de organização da vida social. A religião, nesse sentido, não é apenas um sistema de ideias ou doutrinas, mas uma realidade vivida por comunidades concretas, inserida em relações sociais específicas.

A combinação dessas duas perspectivas – eclesiologia histórica e história social religiosa – permite a Léonard estudar o protestantismo brasileiro como um fenômeno simultaneamente institucional e social. As igrejas aparecem, assim, como instituições que traduzem ideias religiosas em estruturas organizacionais e práticas coletivas. O interesse do autor recai precisamente sobre esse processo de tradução: o momento em que crenças e doutrinas se transformam em instituições, práticas e formas de vida religiosa concretas. Nas palavras do autor: a tradução da “ideia ao real”.

Após definir a sua proposta, Léonard mostra como ela se relaciona com seu método comparatista:

A experiência (no singular, a experiência do passado) é necessária para definir e aprofundar as experiências do presente. Assim também a eclesiologia e a história social religiosa de um país repousam na comparação do que elas são e do que foram em outros países. Comparação, se assim se pode dizer, horizontal quando se trata de nações da mesma idade onde os fenômenos estudados se iniciaram mais ou menos ao mesmo tempo, de tal sorte que a

comparação se limita às variações de circunstâncias diferentes, mas contemporâneas. Assim aconteceria no estudo do protestantismo ou do catolicismo nos diversos países da Europa Ocidental.

A comparação entre a Europa e o Brasil será, para nos servirmos de uma imagem análoga, diagonal ou oblíqua. É uma comparação que se estabelece entre países cujos estados de desenvolvimento são muito diversos. O protestantismo europeu já é de quatro séculos, e o dos Estados Unidos não é menos antigo, pois veio da Europa já com a mesma idade. O protestantismo do Brasil tem apenas um século, e isso mesmo em algumas raras famílias e raras igrejas. Fora delas ele se encontra ainda em sua primeira adolescência ou primeira infância. Nas imensas regiões do interior ele ainda apenas nasce ou, mesmo, está por nascer. Ora, a característica do protestantismo consiste em afastar a tradição e a história e retomar de novo todas as questões, e recolocar todos os problemas todas as vezes em que ele aparece numa nova terra ou cria uma nova “denominação”, como dizem os anglo-saxões. Nesse sentido o protestantismo brasileiro em seus campos missionários mais recentes está na idade da Reforma; em outros campos ele se encontra nos primeiros tempos após a Reforma, e em alguns outros pontos em que já envelheceu, ele se aproxima ao estado atual das igrejas europeias. Ora, acontece que ao estudar de perto as condições eclesiásticas, políticas e sociais em que ele apareceu, vemos que elas se aproximam muito mais daquelas condições do Antigo Regime do Velho Continente do que das condições dos séculos XIX e XX; e isto legitima a comparação em diagonal de que falamos há pouco. Esta legitimação permite ainda uma constatação bem mais profunda: uma compreensão melhor dos fenômenos brasileiros atuais bem como dos fenômenos europeus de outrora. Somente a esperança deste duplo proveito nos leva a correr os riscos de uma comparação pois, como muito bem diz um provérbio francês: “comparação não é razão”. Se algumas das semelhanças estabelecidas parecerem forçadas ao leitor, tenha ele a gentileza de considerar como hipóteses de trabalho, análises, que poderão ser retiradas sem que o edifício desmoronasse.

Repitamos ainda que não se encontrará aqui uma história do protestantismo no Brasil que pretenda dar uma visão completa e exata. Escrita na época em que se realiza o recenseamento decenal, não podemos servir-nos nem mesmo dos dados que daí se obterão. Não se procurará colocar em seu lugar proporcionalmente exato cada uma das denominações, mas tão somente dirigir toda a nossa atenção para cada uma das denominações que apresentam um interesse particular com relação a um outro problema – e na medida apenas em que esse interesse se evidencie. Assim foi que deixamos de considerar as igrejas de colônias estrangeiras, cujos problemas, não apresentando nada de especificamente brasileiro, não serão aqui discutidos. Assim se excluíram o grande bloco do protestantismo de origem e de modalidades germânicas, o protestantismo japonês, etc., para informações mais precisas sobre determinados problemas ou certas denominações características, encontrará o leitor estudos detalhados já publicados ou que ainda publicaremos.²⁴⁷

Nesse trecho, Léonard reafirma que a experiência do passado constitui um instrumento indispensável para compreender as experiências religiosas do presente. A eclesiologia e a história social religiosa de um país não podem ser pensadas isoladamente, mas devem ser situadas em um horizonte comparativo mais amplo. Contudo, como já vimos e podemos

²⁴⁷ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 20-21.

perceber aqui, a comparação proposta por Léonard não se limita à análise de fenômenos contemporâneos em diferentes países; ela envolve também a consideração das diferentes temporalidades históricas em que esses fenômenos se manifestam.

É nesse cenário que o autor introduz a distinção entre uma comparação “horizontal” e uma comparação “diagonal” ou “oblíqua”. A comparação horizontal ocorre quando os fenômenos religiosos analisados pertencem a sociedades que atravessam estágios históricos relativamente semelhantes, como seria o caso do estudo do protestantismo ou do catolicismo nos diferentes países da Europa Ocidental. É o método comparativo de Lucien Febvre e Marc Bloch, por exemplo. A comparação diagonal, por sua vez, envolve sociedades que se encontram em estágios diferentes de desenvolvimento histórico. Nesse caso, para Léonard, a comparação não se estabelece apenas entre contextos distintos, mas entre temporalidades históricas diferentes do mesmo fenômeno.

E aqui desvelamos mais um traço do método comparativo de Léonard: nem em um mesmo país, um fenômeno religioso se desenvolve de maneira uniforme. O protestantismo brasileiro, segundo o autor, não se encontra em uma única fase de desenvolvimento, mas apresenta diferentes estágios históricos coexistindo simultaneamente em regiões e contextos distintos. Enquanto algumas comunidades protestantes do país já possuíam uma tradição relativamente consolidada, aproximando-se da situação das igrejas europeias contemporâneas, outras se encontravam em momentos que lembrariam os primeiros tempos da Reforma ou mesmo as fases iniciais da implantação protestante em novos territórios.

Essa leitura implica uma compreensão particular da temporalidade histórica. Em vez de conceber o desenvolvimento religioso como um processo linear e homogêneo, Léonard propõe uma visão na qual diferentes temporalidades podem coexistir no interior de uma mesma sociedade. O Brasil aparece, nesse sentido, como um espaço no qual o protestantismo percorre simultaneamente etapas históricas diversas. Algumas igrejas apresentam características institucionais mais estabilizadas, enquanto outras enfrentam questões típicas de momentos fundacionais, como a definição de estruturas eclesiásticas, a adaptação das tradições confessionais a novos contextos sociais ou a relação entre missões estrangeiras e lideranças locais. O fenômeno religioso se torna, assim, um campo particularmente fértil para observar essas sobreposições de temporalidades históricas.

A partir dessa perspectiva, Léonard sustenta que o estudo do protestantismo brasileiro pode oferecer uma dupla contribuição historiográfica. Por um lado, ele permite compreender melhor os processos religiosos contemporâneos no Brasil, analisando a formação e a expansão

das igrejas protestantes em um contexto social específico. Por outro, a observação desses processos também pode lançar nova luz sobre a história do protestantismo europeu.

Outro aspecto relevante desse trecho da introdução é a explicitação do caráter seletivo da investigação proposta por Léonard. O autor afirma claramente que sua obra não pretende oferecer uma história completa e exaustiva do protestantismo brasileiro – ainda que seja a obra mais “geral” que havia sido publicada até o momento em nosso país. Ao contrário, sua análise concentra-se nas denominações e situações que apresentam características especificamente brasileiras, excluindo igrejas formadas por comunidades de imigrantes europeus ou asiáticos, como foi o caso das igrejas luteranas do sul do país. Uma vez que, para o autor, esses grupos reproduziriam estruturas e tradições religiosas transplantadas diretamente de seu contexto de origem, “não apresentando nada de especificamente brasileiro”, elas não trariam contribuição ao projeto de eclesiologia histórica e de história social religiosa proposto por ele.

Dessa forma, a introdução de *O protestantismo brasileiro* não se limita a apresentar o objeto da obra, mas delineia um verdadeiro programa de investigação histórica. Ao definir seu estudo como uma análise de eclesiologia e de história social religiosa, Léonard procura compreender as igrejas protestantes simultaneamente como instituições e como realidades sociais concretas. Sua abordagem combina a análise das formas eclesiásticas, a observação das condições sociais de implantação das igrejas e a comparação entre diferentes contextos históricos e geográficos. A noção de temporalidades múltiplas, coexistindo em um mesmo espaço social, permite compreender o protestantismo brasileiro como um fenômeno dinâmico e heterogêneo, cujas diferentes fases de desenvolvimento oferecem elementos valiosos tanto para a compreensão do cenário religioso brasileiro quanto para a reflexão sobre a própria história do protestantismo em escala mais ampla.

Com essa definição de objetivos, métodos e limites, Léonard estabelece o quadro interpretativo a partir do qual sua investigação será conduzida. A partir desse ponto, torna-se possível examinar mais diretamente os fundamentos empíricos de seu trabalho, isto é, o conjunto de documentos, fontes e referências bibliográficas organizados pelo autor para sustentar sua análise do protestantismo brasileiro.

A próxima seção, intitulada “Fontes e bibliografia”, constitui um elemento particularmente revelador dos procedimentos de pesquisa mobilizados pelo autor²⁴⁸. Longe de

²⁴⁸ Além desse texto, outro importante escrito que nos ajuda a compreender como Léonard organiza e mobiliza suas fontes e bibliografia é o texto “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, o qual não foi publicado e não tem registro de data. O texto foi cedido por Jeanne-Marie Léonard, filha de Émile Léonard, a Marcene Bezerra Carvalho. Posteriormente, foi publicado na obra *Protestantismo e História*, a qual compila os artigos do autor sobre o Brasil. A estrutura desse texto segue a lógica da seção “fontes e bibliografia”, sendo, entretanto, mais

desempenhar apenas a função técnica de indicar referências, esse conjunto de comentários permite entrever o modo pelo qual o historiador delimitou seu corpus documental, avaliou criticamente os estudos disponíveis e definiu os caminhos a partir dos quais construiria sua própria interpretação do protestantismo no Brasil. Nesse sentido, a bibliografia funciona como um espaço privilegiado para observar aquilo que Michel de Certeau denomina de procedimentos de análise, isto é, as operações pelas quais o historiador seleciona materiais, estabelece hierarquias entre fontes e formula as perguntas que orientam a investigação histórica. Segundo Michelle Razuck Arci, nessa seção “Léonard nos dá uma ‘aula’ sobre como fazer história”²⁴⁹.

A seção tem sete páginas e é dividida em cinco categorias: “obras gerais”, “histórico das diversas denominações”, “monografias e biografias”, “fontes e arquivos” e “fontes impressas”. Na primeira categoria, “obras gerais”, nos é apresentada, da parte do autor, a constatação que já fizemos neste trabalho: “não existe até agora nenhuma história geral do protestantismo brasileiro”²⁵⁰. Essa afirmação cumpre um papel duplo. De um lado, indica o estado ainda incipiente da historiografia sobre o tema no momento em que o autor escreve; de outro, contribui para justificar a própria pesquisa empreendida por Léonard, que se apresenta implicitamente como uma tentativa de preencher essa lacuna historiográfica. Assim, antes mesmo de mobilizar documentos ou dados históricos, o autor constrói uma espécie de diagnóstico do campo de estudos existente, procedimento característico de uma escrita da história que se define também em relação às obras que a precedem.

A avaliação crítica dos trabalhos disponíveis ocupa, portanto, lugar central nessa primeira parte da bibliografia. Léonard menciona, por exemplo, o estudo de José Carlos Rodrigues, publicado no *Livro do Centenário*²⁵¹ em 1901, destacando que ali se encontram

simples: Léonard separa as obras de história do protestantismo brasileiro em quatro categorias – “estudos do conjunto”, “estudos sobre as diferentes denominações”, “biografias” e “diversos” –, lista as obras de cada categoria e tece pequenos comentários sobre algumas delas. Por conta do caráter mais simples desse escrito, ele será apenas utilizado para complementar as informações já obtidas na seção “fontes e bibliografia”. Segundo Carvalho, “pelas informações contidas, fica claro que foi elaborado entre 1951 e 1952”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 231.

²⁴⁹ ARCI, Michelle Razuck. O protestantismo brasileiro, de Émile-Guillaume Léonard. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 10, n. 1, 2012, p. 222.

²⁵⁰ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 23.

²⁵¹ RODRIGUES, J. C. *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*: memória do “Livro do centenario” de 1900. Rio de Janeiro: Escripório do Jornal do Commercio, 1904. A obra é uma separata do volume II do *Livro do Centenário* de 1900, publicado pelo Jornal do Comércio em dois volumes em 1901. Em seu “sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, Léonard comenta acerca dela: “importante para iniciantes”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 231.

“informações interessantes e documentação precisa sobre as origens recentes”²⁵² do protestantismo no país. Ao mesmo tempo, o autor compara essa obra a outras tentativas posteriores, como a de Domingos Ribeiro²⁵³, cujo trabalho considera um “esboço rápido e insuficiente”²⁵⁴. Essa forma de avaliação evidencia que Léonard não utiliza a bibliografia de maneira indiferenciada: ele estabelece uma hierarquia entre os estudos disponíveis, distinguindo aqueles que considera úteis para a investigação histórica daqueles que julga metodologicamente limitados.

Outro aspecto importante dessa seção diz respeito ao modo como Léonard caracteriza a literatura produzida pelos próprios missionários protestantes que atuaram no Brasil. Obras como *The Bible in Brazil*, de Hugh C. Tucker, e *The Open Door in Brazil*²⁵⁵, de James Porter Smith, são mencionadas como relatos de experiências missionárias de alcance geral. Contudo, ao citá-las, o autor já delimita seu valor historiográfico: tais livros fornecem informações relevantes, mas refletem sobretudo a perspectiva daqueles que participaram diretamente da expansão protestante no país. Assim, a referência a esses textos revela uma preocupação metodológica em distinguir entre relatos de experiência religiosa e investigações históricas propriamente ditas, diferenciação que orienta a seleção do material a ser utilizado.

É nesse contexto que Léonard destaca algumas obras que, segundo ele, já se aproximariam das “exigências modernas da história”²⁵⁶. Entre elas está o estudo de Erasmo Braga e Kenneth Grubb, *The Republic of Brazil, A Survey of the Religious Situation*²⁵⁷, considerado por ele um dos raros exemplos de trabalhos que combinam eclesiologia e sociologia religiosa, apresentando mapas da difusão das denominações protestantes e dados estatísticos sobre o crescimento das igrejas²⁵⁸. A valorização dessas obras indica que Léonard não buscava apenas narrativas históricas tradicionais, mas também estudos que permitissem compreender a implantação e a expansão institucional das igrejas protestantes no interior da sociedade brasileira.

²⁵² LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 23.

²⁵³ RIBEIRO, Domingos. *As origens do evangelismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937. Em seu “sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, Léonard comenta acerca dela: “Rápida”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 232.

²⁵⁴ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 23.

²⁵⁵ SMITH, James Porter. *An open door in Brazil*. Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1925.

²⁵⁶ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 23.

²⁵⁷ BRAGA, Erasmo; GRUBB, Kenneth G. *The Republic of Brazil. A survey of the religious situation*. Londres: World Dominion Press, 1932.

²⁵⁸ Em seu “sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, Léonard comenta acerca dela: “Essencial, mapas, gráficos etc. Um modelo no gênero”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 232.

Por fim, o próprio comentário crítico que Léonard faz desses trabalhos revela outra dimensão de seus procedimentos de pesquisa. Embora reconheça o valor dessas obras para a descrição sociológica e eclesiológica do protestantismo, o autor observa que elas se dedicam muito pouco à “evolução histórica do protestantismo brasileiro e de seus problemas”²⁵⁹. Tal observação reforça a intenção de seu estudo: articular a análise das estruturas religiosas e sociais com uma investigação propriamente histórica do fenômeno protestante. Assim, já nessa primeira parte da bibliografia torna-se possível perceber a operação intelectual pela qual Léonard delimita seu objeto, seleciona os instrumentos de análise disponíveis e identifica as lacunas que sua própria obra pretende enfrentar.

Na segunda categoria, “histórico das diversas denominações”, Léonard volta sua atenção para um outro tipo de produção: as narrativas históricas elaboradas pelas próprias denominações protestantes. Trata-se, em grande medida, de obras escritas com finalidades internas às igrejas, destinadas à edificação dos fiéis ou à preservação da memória institucional. Ao analisá-las criticamente, Léonard não apenas identifica suas limitações, mas também as incorpora como fontes relevantes para compreender a formação histórica do protestantismo no Brasil.

Logo no início dessa seção, o autor observa que as principais igrejas protestantes estabelecidas no país desde meados do século XIX já haviam iniciado um trabalho de reconstrução de seu próprio passado. Essas narrativas, entretanto, não são tomadas por Léonard como histórias plenamente elaboradas, mas antes como registros memorialísticos que mesclam informação histórica, celebração institucional e testemunho religioso. Esse diagnóstico revela novamente o olhar crítico do historiador diante de suas fontes: em vez de aceitar essas obras como histórias acabadas, Léonard procura situá-las no interior de um gênero específico de escrita, marcado por objetivos devocionais e apologéticos.

O caso das Igrejas Congregacionais ilustra bem essa postura analítica. Embora representem uma das tradições protestantes mais antigas implantadas no Brasil, Léonard observa que sua historiografia ainda era pouco desenvolvida. O principal texto disponível, o *Esboço histórico da Escola Dominical da Igreja Evangélica Fluminense*²⁶⁰ (1932), aparece, segundo ele, mais como uma homenagem às atividades educativas da igreja do que como uma verdadeira investigação histórica. Nesse sentido, a obra é descrita como rica em informações e imagens, mas carente de elaboração historiográfica propriamente dita. Ainda assim, Léonard

²⁵⁹ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 24.

²⁶⁰ ESBOÇO HISTÓRICO da Escola Dominical da Igreja Fluminense. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Fluminense, 1932.

não a descarta completamente: ao mencionar também as *Lembranças do Passado*²⁶¹ do reverendo João G. da Rocha, baseadas em documentos pessoais sobre a vida do fundador Robert Kalley, ele demonstra que mesmo textos de natureza memorialística podem oferecer elementos úteis para a reconstrução histórica, desde que analisados criticamente.

Entre as diferentes denominações protestantes, entretanto, é no caso presbiteriano que Léonard identifica o material mais valioso para sua pesquisa. Os *Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo*²⁶², escritos por Themudo Lessa, são descritos como uma verdadeira “mina de informações”. Ainda que se trate da história de uma igreja local, Léonard considera que essa obra ultrapassa os limites de seu objeto imediato, permitindo acompanhar processos mais amplos da expansão protestante no país²⁶³. A avaliação positiva desse trabalho revela um aspecto central de seu procedimento metodológico: a valorização de estudos baseados em documentação concreta e em observações detalhadas da vida eclesial. Não por acaso, Léonard reconhece explicitamente que essa obra constituiu uma de suas principais fontes para a análise do presbiterianismo brasileiro, o que pode ser percebido na leitura de seu trabalho.

É nessa categoria, na verdade, que se encontram as principais obras que Léonard utiliza ao escrever *O protestantismo brasileiro*: além dos jornais de cada denominação, que são igualmente muito citados, Léonard utilizará principalmente o “histórico das diversas denominações” para produzir a sua pesquisa: Os *Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo*, no caso dos presbiterianos; a *História dos Batistas do Brasil*²⁶⁴, para falar dos batistas; *Cinquenta Anos de Metodismo no Brasil*²⁶⁵ para falar dos metodistas e o *Esboço histórico da Escola Dominical da Igreja Evangélica Fluminense*, para se referir aos congregacionais.

²⁶¹ ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do passado*. 3 vols. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1941-1946.

²⁶² LESSA, Vicente Themudo. *Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]*. 2a ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

²⁶³ Em seu “sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, Léonard comenta acerca dela: “Essencial; estende-se a toda história do presbiterianismo brasileiro”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 232. Carvalho, entretanto, comenta acertadamente que “como o título da obra sugere – e principalmente as matérias elencadas no seu índice –, o enfoque de Lessa é o presbiterianismo em São Paulo. Até o cisma em 1903, ele apresenta sua narrativa em torno do eixo Rio-São Paulo, mas com muitas notícias sobre a denominação fora desse espectro. Depois de 1903, e até 1938, fiel ao seu objetivo, Lessa historia os fatos relacionados à Igreja Independente no contexto de sua sede: a cidade de São Paulo”. Cf. CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 108.

²⁶⁴ CRABTREE, A. R. *História dos batistas do Brasil*. Vol. 1: até o ano de 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1937 e MESQUITA, Antônio Neves de. *História dos batistas do Brasil*. Vol. 2: de 1907 até 1935. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1940.

²⁶⁵ KENNEDY, James L. *Cinquenta Anos de Metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

A comparação com outras tradições protestantes reforça ainda mais os critérios que orientam sua seleção de fontes. Ao tratar da historiografia metodista, por exemplo, Léonard observa que o livro do missionário James L. Kennedy, dedicado aos cinquenta anos do metodismo no Brasil, apresenta pouco valor analítico para a investigação histórica. Descrito como um simples resumo de atos administrativos, repleto de nomes e carente de dados interpretáveis, o texto é criticado por sua incapacidade de oferecer elementos que permitam compreender a vida concreta das igrejas. Essa avaliação revela novamente a preocupação do historiador em distinguir entre registros institucionais meramente administrativos e fontes capazes de iluminar processos históricos mais amplos.

Por outro lado, Léonard identifica na historiografia batista um exemplo intermediário entre essas duas tendências. A obra *História dos Batistas no Brasil*, escrita por A. R. Crabtree e Antonio N. de Mesquita, é valorizada sobretudo por sua extensa utilização de documentos e pela disposição em registrar também os conflitos e dificuldades enfrentados pela denominação. Ao destacar esses aspectos, Léonard evidencia aquilo que considera um elemento fundamental para o trabalho histórico: a possibilidade de acessar diretamente a documentação e de acompanhar os debates e tensões internos às instituições religiosas.

A próxima categoria, “monografias e biografias”, acrescenta novos elementos para compreender os procedimentos de pesquisa adotados por Léonard. Nesse ponto da bibliografia, o autor desloca o foco das grandes sínteses e das histórias denominacionais para um conjunto de escritos de natureza mais localizada e, frequentemente, de caráter memorialístico. Ao fazê-lo, Léonard revela novamente a amplitude do corpus documental que orienta sua investigação, incorporando materiais que, embora produzidos fora do campo estritamente acadêmico, podem fornecer informações valiosas para a reconstrução histórica do protestantismo brasileiro.

Logo no início dessa seção, Léonard observa que não seria possível enumerar todas as monografias dedicadas a igrejas locais. Essa observação indica não apenas a multiplicidade de textos desse tipo, mas também sua natureza frequentemente circunstancial. Segundo o autor, muitos desses trabalhos foram produzidos em ocasiões comemorativas ou institucionais e não possuem pretensão historiográfica explícita. Ainda assim, a simples menção a esse conjunto de textos sugere que o historiador reconhece sua existência como parte do universo documental disponível. Mesmo quando não constituem análises sistemáticas, essas obras registram episódios, nomes e práticas que permitem observar aspectos da vida cotidiana das comunidades protestantes.

Essa característica aparece de forma clara no exemplo citado por Léonard: a “Poliantéia” dedicada ao cinquentenário da Igreja Presbiteriana de Araraquara, publicada em

1929. Trata-se de um típico volume comemorativo, elaborado para celebrar a trajetória de uma igreja local e reforçar a identidade comunitária de seus membros. Ao mencioná-lo, Léonard sugere que textos dessa natureza não necessariamente revelam as características mais amplas do protestantismo brasileiro, mas ainda assim constituem registros úteis para compreender a vida e o desenvolvimento de comunidades específicas. Nesse sentido, o historiador demonstra novamente uma postura metodológica que consiste em distinguir entre o valor interpretativo e o valor documental de uma obra.

É justamente a partir dessa distinção que Léonard formula uma observação significativa sobre o trabalho do historiador. Depois de examinar os estudos já publicados, afirma ele, o pesquisador deve avançar em direção às “fontes manuscritas ou impressas”²⁶⁶. Essa passagem explicita um princípio metodológico fundamental de sua investigação: a necessidade de ultrapassar a literatura secundária e buscar documentos capazes de revelar de maneira mais direta as experiências religiosas e institucionais que constituem o objeto de estudo. Assim, a bibliografia não aparece apenas como um repertório de leituras, mas como um ponto de partida para o acesso a um conjunto mais amplo de materiais históricos.

Nesse cenário, as biografias e memórias de pastores e missionários assumem um papel particularmente relevante. Léonard observa que esse tipo de obra é bastante numeroso no meio protestante e pode assumir diferentes formas: memórias pessoais, autobiografias ou estudos históricos dedicados a figuras consideradas exemplares. Embora muitas dessas narrativas tenham sido produzidas com objetivos edificantes, para fortalecer a fé e o compromisso religioso dos leitores, o autor reconhece nelas uma fonte rica de informações sobre a história das igrejas. Ao mencionar as memórias do missionário batista Salomão Ginsburg²⁶⁷ ou a autobiografia do pastor presbiteriano Bento Ferraz²⁶⁸, Léonard indica que esses relatos, justamente por seu caráter pessoal, permitem acessar experiências, conflitos e percepções dificilmente registradas em documentos oficiais.

²⁶⁶ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 25.

²⁶⁷ GINSBURG, Salomão L. *Um judeu errante no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970. Em seu “sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, Léonard comenta acerca dela: “Autobiografia de um dos mais ativos propagandistas batistas; útil para o conhecimento dos conflitos com o catolicismo”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 233.

²⁶⁸ FERRAZ, Bento. *Autobiografia de Bento Ferraz: comemorativa das bodas de ouro de seu ministério, 1º de setembro de 1891 - 1º de setembro de 1941*. São Paulo: ed. do autor, 1941. Em seu “sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, Léonard comenta acerca dela: “Importante e significativo, como sendo a obra do promotor da dissidência da Igreja Presbiteriana Conservadora”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 233.

Essa perspectiva também se aplica aos estudos biográficos dedicados a personagens importantes do protestantismo brasileiro, como os trabalhos de Boanerges Ribeiro²⁶⁹ sobre José Manuel da Conceição e outras figuras da história presbiteriana. Léonard observa que essas obras frequentemente apresentam um estilo narrativo próximo do romance histórico e foram escritas para despertar o interesse e a admiração do público protestante. Contudo, mesmo reconhecendo esse caráter literário e edificante, o historiador destaca que elas se baseiam em numerosos documentos pessoais e correspondências, oferecendo assim dados preciosos para a investigação histórica. O valor dessas obras reside, portanto, menos em sua interpretação do passado e mais no acesso que proporcionam a materiais documentais e a experiências individuais.

Essa maneira de lidar com biografias e memórias evidencia novamente a lógica metodológica que orienta o trabalho de Léonard. Em vez de separar rigidamente os textos de natureza devocional daqueles considerados historiográficos, o autor procura extrair de cada tipo de obra aquilo que pode contribuir para a compreensão do fenômeno estudado. Desse modo, relatos autobiográficos, narrativas comemorativas e estudos biográficos passam a integrar um conjunto documental heterogêneo que permite observar diferentes dimensões da história protestante, desde as estruturas institucionais das igrejas até as trajetórias pessoais de seus líderes e missionários.

A quarta categoria da seção de fontes e bibliografia, as fontes e arquivos, detém um papel central na compreensão dos procedimentos de pesquisa de Léonard. Enquanto as categorias anteriores permitiam observar como o autor avaliava criticamente a literatura existente – obras gerais, histórias denominacionais, monografias e biografias –, aqui Léonard explicita de maneira mais direta o horizonte documental que considera necessário para a construção de uma investigação histórica mais aprofundada sobre o protestantismo brasileiro. Nesse sentido, a seção não apenas indica possíveis fontes, mas também revela um diagnóstico metodológico acerca das limitações da historiografia brasileira disponível naquele momento:

Um histórico profundo do protestantismo no Brasil deve fundamentar-se, como todo estudo semelhante, na investigação de arquivos públicos e particulares. Não tivemos oportunidade de assim proceder mesmo porque o mais importante dos arquivos que deveríamos ter consultado não se encontrava, ao mesmo tempo em que escrevíamos este trabalho, aberto ao público. Por outro lado, o nosso objetivo particular não exigia esta investigação. Entretanto, pois que todos os trabalhos de história protestante que tivemos em mãos parecem ignorar esta necessidade, chamamos aqui a atenção de todos os que se sentirem tentados pelos assuntos históricos para a necessidade imperiosa deste trabalho preliminar.²⁷⁰

²⁶⁹ RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.

²⁷⁰ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 26.

Ao afirmar que uma história profunda do protestantismo no Brasil deveria fundamentar-se na “investigação de arquivos públicos e particulares” e constatar essa falta em todos os “trabalhos de história protestante” que cotejou, Léonard não apenas aponta um limite da historiografia protestante até então produzida, mas também sugere um caminho metodológico para futuras investigações. A própria bibliografia comentada, portanto, passa a funcionar como um espaço de reflexão sobre o ofício do historiador e sobre as condições de produção de uma história mais rigorosa do protestantismo no país.

É importante notar que o próprio Léonard reconhece não ter realizado plenamente essa investigação arquivística em sua obra. Ele explica que o acesso a certos arquivos importantes não era possível no momento em que escrevia, além de afirmar que os objetivos específicos de seu estudo não exigiam necessariamente esse tipo de pesquisa²⁷¹. Essa observação revela um aspecto interessante de sua postura historiográfica: ao mesmo tempo em que reconhece os limites de sua própria pesquisa empírica, o autor explicita com clareza quais seriam, em sua perspectiva, os procedimentos necessários para o desenvolvimento de uma investigação histórica mais completa. Assim, a bibliografia não se limita a descrever o material efetivamente utilizado, mas também delinea um programa de pesquisa para o campo de estudos do protestantismo brasileiro.

Entre as lacunas identificadas por Léonard, destaca-se a ausência de referências a “arquivos públicos” nas obras disponíveis. Segundo ele, arquivos estaduais ou municipais provavelmente conservam documentação administrativa e policial relacionada ao surgimento e à expansão das comunidades protestantes²⁷². Ao lembrar os conflitos e incidentes que frequentemente acompanharam a implantação dessas igrejas, o autor sugere que registros de queixas, investigações e processos judiciais poderiam oferecer informações preciosas sobre as tensões religiosas vividas em diferentes regiões do país. Dessa forma, Léonard amplia o

²⁷¹ Além de não ter tido acesso a certos arquivos no momento em que escrevia, ao longo de sua obra, percebemos que Léonard também teve dificuldades em encontrar algumas fontes específicas; quando isso acontecia, o tradutor da obra, Linneu de Camargo Schützer, fazia questão de deixar isso claro nas notas de rodapé, como é o caso, por exemplo, do manifesto ao povo batista da Convenção Batista Regional: “Apesar de nossos insistentes esforços em obter do sr. Adrião Bernardes o referido manifesto, de sorte a reproduzir aqui com absoluta fidelidade as citações com que o autor ilustra esta passagem, somos finalmente obrigados a revertê-la ao português a partir da tradução francesa em nosso poder. Não nos foi igualmente possível encontrar o mesmo manifesto em mãos de vários outros pastores e representantes ilustres do movimento batista, aos quais solicitamos. Lamentando esta falta, daremos a seguir a tradução das passagens selecionadas pelo autor (nota do tradutor)”. Cf. *Ibid.*, p. 200.

²⁷² No quarto capítulo de sua obra, ao tratar das reações católicas ao protestantismo brasileiro, Léonard novamente comenta acerca da importância dos documentos oficiais, aos quais ele não teve acesso: “Um balanço exato desta prova de fogo por que passou o protestantismo brasileiro, durante cerca de trinta anos, exigiria a pesquisa de documentos oficiais, especialmente os da polícia, conforme dissemos em nossa bibliografia. Mas o simples exame dos fatos, tais como nos são eles relatados pelas vítimas, permite algumas conclusões, sem prejuízo de outras que porventura possam ser alcançadas”. Cf. *Ibid.*, p. 132.

horizonte documental do estudo do protestantismo, deslocando-o para além das fontes produzidas no interior das próprias igrejas.

Ao mesmo tempo, o historiador reconhece a importância dos arquivos eclesiásticos protestantes. Ele cita novamente o exemplo do trabalho de Themudo Lessa, cuja riqueza documental se deve justamente à consulta meticulosa aos registros da Igreja Presbiteriana de São Paulo. Contudo, Léonard observa que muitos autores protestantes tendiam a limitar-se aos documentos imediatamente disponíveis em suas próprias comunidades. Diante disso, ele propõe uma espécie de tipologia dos arquivos que deveriam ser explorados por futuras pesquisas: os registros das igrejas locais, as correspondências e atas dos presbitérios regionais, a documentação dos órgãos denominacionais mais amplos – como sínodos e convenções – e, finalmente, os arquivos das missões estrangeiras responsáveis pela implantação dessas igrejas no Brasil.

Esse último aspecto desvela, novamente, uma dimensão da abordagem de Léonard que já foi discutida no primeiro capítulo desta dissertação: ao insistir na necessidade de consultar arquivos localizados no exterior, como os das organizações missionárias na Europa ou nos Estados Unidos, o autor evidencia o caráter transnacional da história do protestantismo brasileiro. Muitas das denominações que se estabeleceram no país mantinham vínculos institucionais com igrejas e sociedades missionárias estrangeiras, cujos arquivos preservavam correspondências, relatórios e documentos administrativos fundamentais para compreender os processos de implantação e expansão dessas comunidades. Assim, o estudo do protestantismo no Brasil exigiria, segundo Léonard, uma investigação que ultrapassasse os limites geográficos do próprio país.

Além desses conjuntos documentais, o autor menciona ainda outros tipos de fontes que poderiam enriquecer a pesquisa histórica. Entre elas estão os arquivos eclesiásticos católicos, capazes de revelar as reações da igreja tradicional diante da presença protestante, bem como documentos familiares, correspondências privadas e manuscritos de sermões preservados em acervos particulares. Por fim, Léonard destaca também o valor das pesquisas pessoais e dos testemunhos vivos, isto é, entrevistas ou relatos de indivíduos que participaram diretamente da história recente das igrejas protestantes. Contudo, o autor adverte que esse tipo de fonte deve ser utilizado com cautela, evitando a reprodução de narrativas meramente edificantes ou pitorescas. Essa observação demonstra novamente sua preocupação metodológica em distinguir entre o valor documental das fontes e as intenções que motivaram sua produção.

A última categoria dessa seção, intitulada “As fontes impressas”, encerra a reflexão procedimental que atravessa todo esse conjunto de páginas. Léonard inicia essa categoria de forma muito interessante:

O “impresso” tem, para a história moderna e sobretudo contemporânea, o mesmo valor, como fonte, que o manuscrito. Aliás, esta divisão, que vale apenas pela sua comodidade entre fontes e história elaborada, tende a desaparecer ou pelo menos a assumir um valor meramente subjetivo e pessoal.²⁷³

Ao relativizar a distinção tradicional presente em sua época entre documentos manuscritos e obras impressas, o autor indica que o valor histórico de um texto não depende de sua forma material, mas da maneira como ele é utilizado pelo historiador. Nesse sentido, livros, relatórios ou publicações periódicas podem desempenhar papéis distintos conforme a posição ocupada no processo de pesquisa: aquilo que para o leitor comum aparece como história já elaborada pode funcionar, para o historiador, como fonte de dados e informações. Assim, Léonard reafirma uma ideia já sugerida nas seções anteriores da bibliografia: a escrita da história exige uma operação crítica pela qual textos aparentemente interpretativos podem ser reapropriados como material documental.

Essa perspectiva torna-se ainda mais evidente quando o autor distingue certos impressos que escapariam completamente à condição de história elaborada, situando-se diretamente no campo das fontes. Entre esses materiais encontram-se, por exemplo, documentos administrativos e estatísticas oficiais, como as publicadas pelo Departamento Estadual de Estatística de São Paulo. Léonard reconhece o valor desses levantamentos quantitativos para acompanhar o desenvolvimento das comunidades protestantes, embora ressalte também suas limitações: a diversidade de critérios utilizados pelas diferentes denominações, bem como a resistência de alguns grupos protestantes à própria ideia de estatística religiosa, poderia comprometer a comparabilidade dos dados.

Outro conjunto importante de materiais impressos destacado por Léonard são as publicações administrativas das próprias igrejas protestantes, como atas, relatórios e balanços produzidos por assembleias e convenções denominacionais. Esses documentos permitem acessar listas de igrejas locais, dados estatísticos sobre membros e informações sobre a organização institucional das denominações. Assim como ocorria com os arquivos eclesiásticos mencionados anteriormente, esses impressos fornecem ao historiador elementos concretos para acompanhar o crescimento das igrejas e sua distribuição geográfica. Ao mesmo tempo, a

²⁷³ Ibid., p. 28.

diversidade de critérios adotados por cada denominação torna necessário um trabalho cuidadoso de interpretação e comparação dos dados.

A análise das fontes impressas inclui ainda um conjunto documental de grande importância para Léonard: os jornais e periódicos protestantes. Estes são, junto com o “Histórico das diversas denominações”, as fontes mais citadas na obra *O Protestantismo Brasileiro*. Segundo o autor, essas publicações completam as informações administrativas ao revelar debates internos, conflitos doutrinários e orientações práticas que atravessavam a vida das igrejas. Por meio da imprensa religiosa, torna-se possível observar não apenas as decisões institucionais tomadas pelas lideranças denominacionais, mas também as discussões que mobilizavam pastores, missionários e fiéis. A própria existência de numerosos periódicos ligados às diferentes denominações indica a vitalidade desse espaço de circulação de ideias e de construção de identidades religiosas.

Nesse sentido, Léonard sugere que a coleção desses jornais constitui uma fonte de primeira ordem para a história eclesiástica e mesmo para a história geral. A imprensa protestante permite acompanhar a formação de redes de comunicação entre comunidades dispersas, registrar debates teológicos e observar a maneira pela qual as igrejas interpretavam os acontecimentos sociais e políticos de seu tempo. Contudo, o historiador também observa uma dificuldade prática fundamental: a preservação irregular dessas coleções. Muitos desses periódicos não estavam sistematicamente arquivados, o que tornava seu acesso mais difícil e fragmentário. Essa observação evidencia novamente as condições materiais que cercavam a produção de uma história do protestantismo brasileiro naquele momento.

Consideradas em conjunto, as diferentes subseções da bibliografia comentada de Léonard permitem compreender com maior clareza os procedimentos de pesquisa que orientam sua escrita da história. Ao examinar obras gerais, histórias denominacionais, monografias, biografias, arquivos e fontes impressas, o autor constrói progressivamente um amplo repertório documental capaz de sustentar sua investigação sobre o protestantismo no Brasil. Esse repertório inclui tanto materiais produzidos no interior das próprias igrejas quanto registros administrativos, estatísticas oficiais, correspondências privadas e publicações periódicas. A diversidade dessas fontes revela uma concepção de pesquisa histórica que busca articular diferentes níveis de documentação para compreender a formação institucional, social e cultural das comunidades protestantes.

Portanto, longe de ser entendida apenas como um apêndice técnico da obra, a seção “Fontes e bibliografia” corresponde a um espaço privilegiado para observar as práticas da operação historiográfica de Léonard. Ao comentar criticamente os estudos disponíveis, indicar

lacunas na historiografia existente e delinear os materiais documentais necessários para futuras pesquisas, o autor explicita os procedimentos que sustentam sua própria investigação. Nesse movimento, a bibliografia torna-se parte integrante da construção de sua escrita da história, revelando o modo pelo qual Léonard seleciona fontes, define problemas e organiza os instrumentos analíticos que orientarão sua interpretação do protestantismo brasileiro. Assim, antes mesmo de iniciar a análise histórica propriamente dita, Léonard já apresenta ao leitor o conjunto de materiais e critérios metodológicos que fundamentam sua pesquisa. A bibliografia comentada funciona, portanto, como um verdadeiro mapa das possibilidades documentais do campo de estudos que ele pretende explorar, permitindo compreender não apenas as fontes utilizadas, mas também a forma pela qual o historiador concebe o trabalho histórico sobre o protestantismo no Brasil.

Desse modo, a introdução de *O protestantismo brasileiro* não apenas apresenta o objeto da obra, mas delinea o programa intelectual que orienta toda a investigação. Ao definir seu estudo como uma análise de eclesiologia e de história social religiosa, Léonard estabelece os princípios teóricos e comparativos que sustentam sua interpretação do protestantismo no Brasil. A seção “Fontes e bibliografia”, examinada acima, revela como esse programa se traduz em procedimentos concretos de pesquisa, evidenciando o conjunto de materiais documentais mobilizados pelo historiador e as operações críticas por meio das quais ele organiza seu corpus documental e delimita o campo de investigação. Assim, a passagem da introdução para a discussão das fontes permite observar, de maneira privilegiada, a articulação entre projeto historiográfico e práticas de pesquisa do autor.

2.2. “Um protestantismo local, autônomo, grandemente influenciado pela mentalidade religiosa do país”: o protestantismo brasileiro na visão de Émile Léonard

Após a introdução e a seção “fontes e bibliografia”, a obra *O protestantismo brasileiro* se divide em dez capítulos, tratando desde o período anterior ao estabelecimento das missões estrangeiras no Brasil (capítulo um), até o protestantismo brasileiro atual, seus campos de ação e suas novas formas, como o pentecostalismo.

No primeiro capítulo de *O protestantismo brasileiro*, intitulado “Período Anterior ao Estabelecimento das Missões Estrangeiras”, Léonard inicia sua interpretação histórica recuando ao período anterior à implantação organizada das missões protestantes no país. Essa escolha revela um aspecto fundamental de seu método histórico: o interesse em compreender as condições religiosas e sociais que tornaram possível o surgimento do protestantismo, e não

apenas narrar a história de sua expansão institucional. Antes de examinar a ação missionária propriamente dita, o autor procura identificar quais disposições espirituais e circunstâncias históricas existentes no Brasil do início do século XIX poderiam explicar a recepção da mensagem protestante. Trata-se, portanto, de investigar aquilo que poderíamos chamar de condições de possibilidade históricas do protestantismo brasileiro.

O primeiro parágrafo do capítulo já é significativo porque mostra como a compreensão de Léonard acerca do surgimento da Reforma Protestante é análoga à de Lucien Febvre:

As causas do aparecimento da Reforma na Europa, por tanto tempo procuradas nas circunstâncias de ordem política ou moral – ambição dos príncipes reformadores e concupiscência de sacerdotes indignos na opinião de historiadores católicos, conservantismo interessado dos príncipes fiéis à religião tradicional, costumes corrompidos do clero e da Santa Sé, para os historiadores protestantes – são hoje atribuídas às necessidades religiosas experimentadas pelo Ocidente no fim da Idade Média e ao fracasso da igreja tradicional ante as aspirações religiosas a que deu origem mas não soube ou não pôde satisfazer.²⁷⁴

Ao dizer que as causas do aparecimento da Reforma “são hoje atribuídas às necessidades religiosas experimentadas pelo Ocidente no fim da Idade Média”, o autor cita, em nota de rodapé: “Ver sobre este assunto o clássico artigo de Lucien Febvre sobre *Les Origines de la Réforme et le problème des causes générales de la Réforme* (*Revue historique*, 1929)²⁷⁵”; essa é a primeira nota de rodapé do capítulo, e é significativo que seja em referência a um texto clássico de um dos principais nomes dos Annales, o qual, como já mostramos no primeiro capítulo desta dissertação, fazia parte da rede intelectual na qual Léonard se inseria.

Essa reflexão inicial cumpre uma função metodológica clara no interior do argumento do autor. Ao reconstituir o contexto espiritual que precedeu a Reforma europeia, Léonard prepara o terreno para uma comparação com a situação religiosa brasileira no início do século XIX. Trata-se de uma aplicação concreta de seu método comparativo, apresentado na introdução da obra. Assim como na Europa do final da Idade Média, também no Brasil do período imperial existiriam circunstâncias religiosas que revelavam uma certa inadequação entre as necessidades espirituais da população e as estruturas eclesiásticas disponíveis para atendê-las: a grande insuficiência numérica do clero secular, que ainda era um problema nos dias de Léonard²⁷⁶, e o enfraquecimento da vida espiritual do clero, os quais contrastavam com uma piedade difundida, autônoma, supersticiosa à primeira vista, mas que mostrava a apreensão de verdades espirituais.

²⁷⁴ Ibid., p. 31.

²⁷⁵ Ibid., p. 31.

²⁷⁶ Ibid., p. 32.

É, sobretudo, insistindo no aspecto supersticioso do culto dos santos, negligenciava-se o elemento positivo dessas práticas piedosas: a presença – se bem que estranha e algumas vezes idolátrica – de verdades espirituais, e os exemplos que mostram essas verdades mescladas à vida de todos os dias. Negligenciava-se, também, o caráter religioso individualista e autônomo que essas práticas nos apresentam: não é sem motivo que as devoções pessoais são particularmente numerosas, no período da individualização religiosa, principalmente nas vésperas da Reforma, época em que um historiador católico chamou de “era da Desorganização individualista”.²⁷⁷

A vida religiosa brasileira também se manifestava com relação à importância que se atribuía às festas aparatosas, nas quais sempre se faziam presentes a leitura da Bíblia, fazendo os fiéis apreciá-la; por fim, essa vida religiosa também era vista nas devoções familiares, por meio das quais se organizavam cultos e orações nas fazendas, isentos da intervenção da igreja. Além disso, havia uma “tolerância geral com relação a toda crença e toda forma de piedade, tolerância de que o clero frequentemente partilhava”²⁷⁸, influenciada pelo próprio liberalismo brasileiro e pelos traços jansenistas²⁷⁹ presentes no clero²⁸⁰. É nesse contexto que se inserem, segundo o autor, as reformas do regente Feijó, que buscou trazer missionários morávios²⁸¹ para educar os indígenas do Brasil e até mesmo encarou a possibilidade de reunir um concílio nacional que separaria o Brasil de Roma²⁸². Bíblias “protestantes” em português também eram

²⁷⁷ Ibid., p. 38.

²⁷⁸ Ibid., p. 40.

²⁷⁹ O jansenismo foi um movimento teológico católico do século XVII, associado à obra de Cornelius Jansen, que enfatizava a centralidade da graça divina, a incapacidade humana decorrente do pecado original e a necessidade de uma vida moral rigorosa. Inspirado sobretudo em Agostinho, defendia que a salvação depende da ação eficaz da graça de Deus, concedida não a todos indistintamente, mas segundo desígnios divinos, o que aproxima, em certa medida, sua doutrina da predestinação das formulações do calvinismo – embora permaneça inserido no interior da tradição católica e tenha sido posteriormente condenado por Roma. Segundo Léonard, “Não foi apenas uma piedade ‘jansenista’ o que os catecismos de Lião e Montpellier ensinaram aos sacerdotes brasileiros, mas ainda o amor às Escrituras, como base primordial da fé e da vida religiosa”, amor do qual o protestantismo tem um dos seus principais fundamentos. O autor, ao falar sobre a influência do jansenismo no clero brasileiro, indica que esse traço já havia sido percebido no artigo *Uma teologia jansenista no Brasil* e na obra *Os primeiros núncios no Brasil*, mas que ainda faltava “um estudo mais aprofundado do jansenismo brasileiro, para podermos calcular com exatidão a influência que essa corrente desempenhou no Brasil, na época que estudamos”. Cf. Ibid., p. 43-44, PIRES, Heliodoro. *Uma teologia jansenista no Brasil*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 617-633, jun. 1948 e ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949, p. 78-87.

²⁸⁰ Segundo Léonard, a influência do jansenismo no clero não invalida o enfraquecimento da vida espiritual dele, citado anteriormente, mas nos permite ver as nuances da espiritualidade sacerdotal católica brasileira: “quadro diferente do que até agora vimos, que vai do vivo ao equívoco. Não que este quadro seja falso, mas é necessário completá-lo”. Cf. LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 43.

²⁸¹ Os morávios, ou irmãos moravianos, foram um movimento protestante de origem centro-europeia ligado à antiga *Unitas Fratrum* (Unidade dos Irmãos), surgida na Boêmia e na Morávia no século XV, em continuidade com a influência de Jan Hus. Renovado no século XVIII sob a liderança do conde Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, o qual Léonard citará vez ou outra, especialmente ao falar sobre o pentecostalismo brasileiro, o movimento destacou-se por sua piedade prática, forte senso comunitário, intensa devoção cristocêntrica e extraordinário zelo missionário, tornando-se uma das experiências protestantes mais relevantes da era moderna, especialmente no campo das missões e da espiritualidade. Cf. HUTTON, J. E. *A History of the Moravian Church*. 2. ed. Londres: Moravian Publication Office, 1909.

²⁸² LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 46.

distribuídas de forma livre desde a independência, pela Sociedade Bíblica Americana, as quais eram entregues de forma gratuita a quem desejasse, e das quais os educadores brasileiros muito se valeram, utilizando-as como livros de leitura para seus alunos²⁸³.

A análise do Brasil Imperial desenvolvida por Léonard baseia-se em grande parte em relatos de viajantes estrangeiros que percorreram o país na primeira metade do século XIX, especialmente o missionário metodista norte-americano Daniel Parish Kidder²⁸⁴. A partir dessas narrativas, o historiador procura reconstruir a situação eclesiástica e religiosa do país durante o período da Regência e do início do Segundo Reinado. O protestantismo que surgirá no Brasil não aparece, portanto, como uma simples importação missionária, mas como um fenômeno cuja expansão se torna inteligível apenas quando considerado em relação às condições religiosas e sociais do próprio país.

No segundo capítulo de *O protestantismo brasileiro*, intitulado “Primeiros missionários estrangeiros e primeiras manifestações de um protestantismo brasileiro autônomo”, Léonard desloca sua análise das condições de possibilidade do fenômeno protestante para o momento de sua efetiva implantação no país. Se no capítulo anterior o autor havia identificado um terreno religioso marcado por tensões, insuficiências institucionais e piedade abundante, agora seu objetivo é compreender como essas condições se articulam com a ação missionária estrangeira e, sobretudo, como dessa interação emergem formas específicas de protestantismo no Brasil.

Desde o início do capítulo, Léonard evita interpretar a chegada dos missionários como um simples processo de “importação” religiosa. Ao contrário, sua análise insiste em demonstrar que o protestantismo, ao se estabelecer no Brasil, não se limita a reproduzir modelos europeus ou norte-americanos, mas sofre transformações profundas ao entrar em contato com o meio social e religioso brasileiro. Essa perspectiva revela novamente o núcleo de sua proposta metodológica: a história do protestantismo deve ser compreendida como um processo de tradução histórica, no qual crenças, instituições e práticas são reinterpretadas à luz das condições locais:

A Reforma autóctone da Igreja Brasileira, em que Feijó pensara, não se havia realizado, não tendo nem mesmo ultrapassado o estágio de aspirações e projetos. No início do governo pessoal de D. Pedro II iriam aparecer as missões estrangeiras, cuja propaganda, a princípio discreta, obteve imediatamente notáveis resultados, dando logo origem à manifestação de um protestantismo local, autônomo, grandemente influenciado pela mentalidade religiosa do país.²⁸⁵

²⁸³ Ibid., p. 50.

²⁸⁴ KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. 2 vols. São Paulo: Martins, 1940.

²⁸⁵ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 53.

A ação dos primeiros missionários estrangeiros, majoritariamente de origem anglo-saxônica, é apresentada por Léonard como um momento decisivo, mas não exclusivo, da formação do protestantismo brasileiro. Esses agentes introduzem elementos fundamentais, como a centralidade da Bíblia, a pregação e a organização eclesiástica de tipo congregacional ou presbiteriano. No entanto, o autor chama atenção para o fato de que esses missionários operavam em um contexto que lhes era, em grande medida, estranho. Suas estratégias, seus métodos e mesmo suas expectativas eram moldados por experiências religiosas vividas em outros contextos históricos, especialmente nos Estados Unidos e na Europa. Nesse momento, destaca-se a figura do médico congregacional Robert Reid Kalley, que, diferentemente de missionários posteriores, era muito mais cauteloso, diplomático e estrategista em sua missão, inclusive tendo a amizade de Dom Pedro II e valendo-se dessa amizade em alguns momentos.

Essa distância entre o modelo missionário e a realidade brasileira constitui um dos eixos centrais da análise de Léonard. Ao examinar a atuação desses missionários, o autor evidencia as dificuldades de adaptação enfrentadas por eles, bem como as tensões resultantes do encontro entre diferentes formas de religiosidade. O protestantismo introduzido no Brasil não poderia permanecer idêntico àquele que lhe deu origem, pois era obrigado a responder a um meio social caracterizado por uma religiosidade popular já estruturada, por práticas devocionais específicas e por uma organização eclesiástica distinta.

Após os missionários congregacionais, chegaram os missionários presbiterianos, dos quais os reverendos Ashbel Green Simonton e Blackford detêm um papel especial. Sobre o reverendo Simonton e sua obra missionária, Léonard comenta:

No final das contas, a missão do Rev. Simonton no Rio constitui apenas uma concorrência à do médico escocês, e sua legitimidade técnica, se assim podemos dizer, foi bastante contestável. Estabelecendo-se na capital do Império e em Petrópolis, residência de verão do Imperador, pensava o Dr. Kalley em manter contato com as autoridades e a classe superior da nação, para ter ação sobre estas, e daí obter interesse, proteção e medidas oficiais. Conseguiu perfeitamente realizar seu intento. Assim fazendo obtivera aquilo com que dotou a evangelização protestante do Brasil nos seus primórdios: uma ação pessoal junto a D. Pedro e seus ministros, e conversões sensacionais. Não é nas grandes cidades, entretanto, que se pode exigir, de início, a conversão de classes sociais importantes, homogêneas, que se bastem a si próprias e sejam, portanto, duráveis – condição sem a qual uma nova religião não pode se estabelecer realmente em um país.²⁸⁶

Essa passagem é particularmente reveladora não apenas por mostrar a interpretação de Léonard do processo de implantação do protestantismo no Brasil, mas também para evidenciar sua posição como historiador e a forma como ele concebe a escrita da história. Ao afirmar que

²⁸⁶ Ibid., p. 62.

a missão de Simonton constituía “apenas uma concorrência” à de Kalley e que sua “legitimidade técnica” era “bastante contestável”, o autor abandona momentaneamente o registro descritivo para assumir uma postura claramente avaliativa. Esse tipo de formulação indica que Léonard não se limita a narrar ou reconstruir os acontecimentos, mas também se arroga o direito de julgar estratégias missionárias, à luz de critérios que ele considera adequados para a implantação durável de uma religião. Esse tipo de avaliação aparecerá durante toda a obra de Léonard sobre o protestantismo brasileiro.

Ao destacar o modelo adotado por Kalley – baseado na proximidade com as elites políticas e na obtenção de proteção institucional – e contrastá-lo com o de Simonton, Léonard parece mobilizar um critério que poderíamos chamar de “eficácia social da implantação religiosa”. Para ele, entretanto, a conversão de indivíduos isolados ou de setores das classes superiores em grandes cidades não seria suficiente para garantir a estabilidade de uma nova igreja. O protestantismo, para se estabelecer de forma duradoura, necessitaria formar comunidades relativamente homogêneas, capazes de se sustentar social e religiosamente. É por esse motivo que, segundo o autor, os missionários presbiterianos se transferem para São Paulo e sua região, “campo mais favorável à influência evangélica, segundo as memórias de Kidder e Fletcher”²⁸⁷. Essa análise revela a forte presença, em sua escrita, de uma preocupação com as condições concretas de institucionalização das igrejas, aspecto central de sua abordagem.

Ao propor uma história que não fosse nem confessional, nem puramente “religiosa” no sentido descritivo, o autor reivindica um lugar intermediário, no qual a análise histórica se articula com uma reflexão eclesiológica. Nesse sentido, suas observações sobre a missão de Simonton não são meras opiniões pessoais deslocadas do conjunto da obra, mas fazem parte de uma tentativa de compreender quais formas de implantação e organização eclesiástica seriam mais eficazes em determinados contextos sociais. A crítica à estratégia de atuação nas grandes cidades – onde havia duas missões, a congregacional de Kalley e a presbiteriana de Simonton, concorrendo entre si – insere-se, assim, em uma reflexão mais ampla sobre as condições sociológicas de enraizamento do protestantismo.

Como historiador protestante, profundamente familiarizado com a história da Reforma e com as experiências eclesiásticas europeias, Léonard não observa o protestantismo brasileiro a partir de uma posição de exterioridade absoluta. Ao contrário, sua escrita revela um conhecimento interno das dinâmicas protestantes, bem como uma certa sensibilidade para os problemas práticos da vida eclesiástica. Isso não significa, contudo, que sua análise se reduza a

²⁸⁷ Ibid., p. 62.

uma defesa confessional. Ao criticar a estratégia de Simonton, Léonard demonstra que sua perspectiva não é apologética, mas sim analítica, ainda que marcada por um horizonte normativo.

A presença desse tipo de julgamento não deve ser entendida como uma anomalia na historiografia religiosa do período. Especialmente no campo da história eclesiástica e da historiografia confessional, ainda era frequente a articulação entre descrição histórica e avaliação teológica ou eclesiológica, embora esse modelo passasse a ser progressivamente tensionado pela profissionalização do método histórico ao longo do século XIX e da primeira metade do século XX²⁸⁸. No caso específico de Léonard, essa dimensão avaliativa parece decorrer diretamente de seu interesse pela eclesiologia histórica, isto é, pelo estudo das formas concretas que as igrejas assumem ao longo do tempo.

Em São Paulo, o trabalho missionário presbiteriano levará à conversão de uma personalidade que Léonard chamará de um “apóstolo brasileiro”²⁸⁹: José Manuel da Conceição, “o homem que abriria ao protestantismo o interior do Brasil – conquistando não apenas indivíduos isolados, mas famílias extensas e sólidas – assegurando assim, seu estabelecimento”²⁹⁰.

Inicialmente padre e conhecido até antes de ter contato com o protestantismo como o “padre protestante”, José Manuel da Conceição se converte a partir da pregação do Rev. Blackford. A sua conversão, segundo o autor, é muito parecida com a de Martinho Lutero:

Passava por uma profunda crise espiritual, exatamente igual à de Lutero, crise cujo âmago era, como também para o Reformador, a questão da salvação e do valor meritório das obras. Como Lutero, condenava as indulgências que proporcionavam uma falsa paz, acusando a igreja pelo seu “sistema de comutação” que “implica” e explica a negação da graça de Jesus. Não lhe sendo possível continuar no exercício do ministério, quis abandoná-lo, tendo sido, por sua vontade, dispensado apenas de suas funções propriamente sacerdotais, após o que foi viver como simples particular, em uma pequena casa de campo nos arredores do Rio Claro. Aí foi encontrá-lo o missionário Blackford, atraído pela fama do “padre protestante”. Este acabou por ceder às suas exortações batizando-se na Igreja Presbiteriana do Rio em 23 de outubro de 1864. Sua decisão, entretanto, também não lhe proporcionou paz interior. Nova crise manifestou-se nele, em virtude da advertência bíblica: “Não se zomba de Deus”, crise que provinha de sua consciência de que não era

²⁸⁸ Euan Cameron observa que, por muito tempo, a historiografia cristã foi marcada pela predominância de modelos que buscavam normatizar a identidade da Igreja ao longo do tempo, e que apenas no século XIX a crescente especialização e secularização da profissão de historiador da Igreja tornaram os autores cada vez menos interessados nas implicações teológicas do seu trabalho. Paolo Prodi, por sua vez, fala acerca de uma geração de historiadores ainda presa a preocupações apologéticas e confessionais, antes da renovação historiográfica das décadas de 1930 e 1940. Cf. CAMERON, Euan. *Interpreting Christian history: the challenge of the churches' past*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005 e PRODI, Paolo. Cristianismo, modernidade política e historiografia. *Revista de História*, São Paulo, n. 160, p. 107-130, 2009.

²⁸⁹ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 63.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 63.

bastante haver abandonado os erros da Igreja Romana, depois de havê-los divulgado por tanto tempo. Três vezes evocou seus amigos missionários, subtraindo-se às suas visitas, até que, finalmente, estas outras palavras da Bíblia – “O sangue de Jesus Cristo purifica de todo o pecado” – trouxeram-lhe tranquilidade ao coração. Escreveu então uma *Profissão de fé evangélica* onde narra suas lutas espirituais, num estilo convulsivo e ardente, uma das mais belas obras da mística protestante. Protestante pelas experiências e afirmações dogmáticas nas quais repousa, guarda ela profundamente, entretanto, o tom da literatura espiritual e da piedade católicas. Neste ponto, como veremos, o espelho fiel de seu autor.²⁹¹

Conceição é uma figura importante para o protestantismo brasileiro porque, além de angariar muitas conversões e ter um ministério itinerante, indo pregar especialmente nas cidades em cujas paróquias ele mesmo já havia sido padre, é a partir dele que, segundo o autor, se forma o “primeiro núcleo protestante verdadeiramente brasileiro”²⁹²: o núcleo na cidade de Brotas, o qual havia sido, durante muito tempo, “uma das maiores igrejas protestantes do Brasil, ao lado da do Rio”²⁹³. Além disso, diferentemente dos missionários estrangeiros, Conceição soube aproveitar os hábitos religiosos que já existiam na sociedade brasileira, respeitando-os e usando deles para levar a mensagem da salvação²⁹⁴:

Muitas vezes os missionários pediram a Conceição que se fixasse, passando da evangelização à organização. Seu temperamento, entretanto, não o permitia; tivera, sem dúvida, nos Estados Unidos, experiências sobre organizações que facilmente se reduzem à administração, e bem cedo à burocracia. Continuou no seu ministério de apóstolo itinerante. Os missionários, que, enviando os jovens evangelistas brasileiros a estudar no Rio, haviam-no privado de seus companheiros habituais, tinham outras coisas a fazer que seguir esse *nativo*, tão independente quanto psicologicamente incompreensível. E assim, daí por diante, Conceição fazia suas viagens de pregação só, como havia feito no começo, quando o acreditavam louco (não se estava, aliás, voltando a essa ideia?).

Nessa divergência, entretanto, havia algo mais profundo que diferenças de temperamento ou técnica missionária. Conceição, cuja experiência religiosa muito se assemelhava à de Lutero, tinha, com relação a questões eclesiásticas, uma posição vizinha à do reformador. Saído de uma igreja cujo principal defeito fora talvez deixar-se dominar pela organização, sentia bem pouco a necessidade de uma contra-igreja organizada. Rompendo com Roma como

²⁹¹ Ibid., p. 64-65

²⁹² Ibid., p. 65.

²⁹³ Ibid., p. 67.

²⁹⁴ Faz-se necessário colocar aqui, para exemplificar esse ponto, um trecho de Conceição que Léonard coloca em sua obra, a partir da biografia desse missionário escrita por Boanerges Ribeiro, e que representa bem seu pensamento nessa questão: “Há muitos homens incultos que são crianças a muitos respeitos, que devem ser doutrinados com grande circunspeção. Porque o exterminar certos prejuízos e costumes úteis, usos que muitas vezes substituem a verdade mesma, por nenhum modo é isso ilustração; porém leviandade desumana, crueldade inexcedível. Respeitem-se, portanto, os costumes e usos antigos do povo, que, em falta de mais profundos esclarecimentos, são aptos para guiá-los e contê-los no bem. Ó meu Deus! Eu respeitarei a religião do ignorante – a fé daqueles que não têm tantas ocasiões de conhecer-vos, de venerar-vos de um modo mais digno. Jamais servirei à vaidade e presunção, de tal sorte que abale a fé piedosa de outros com palavras e ações inconsistentes”. Cf. Ibid., p. 73 e RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950, p. 206.

Lutero, almejava, como Lutero, difundir a mensagem de salvação, sem se preocupar muito em destruir instituições para elevar outras.²⁹⁵

O autor continua, na página seguinte:

Estas palavras [...] evidentemente estabelecem um princípio geral de conduta bem definido. Princípio que se opunha ao método dos missionários estrangeiros, preocupados em destruir, como supersticiosos e idólatras, os hábitos religiosos encontrados entre o povo brasileiro – enquanto o primeiro dentre eles, Kidder, fora capaz de perceber que esses hábitos denunciavam, e mesmo sustentavam, a existência de uma fé ignorante, mas profunda e sincera. Manifestava-se no Brasil, uma vez mais – depois de Feijó e Kidder – a visão de uma Reforma realmente brasileira, harmonizada com o temperamento e os hábitos do país, visão que aliada ao seu apego à evangelização itinerante, iria fazer dele um “desconhecido” para seus companheiros e amigos missionários, “que desejavam ajudá-lo, mas não sabiam como”.²⁹⁶

É nesse ponto que Léonard aprofunda uma de suas ideias mais importantes: a emergência de um protestantismo brasileiro autônomo. Segundo ele, desde os primeiros momentos de implantação das missões, já se podem observar sinais de diferenciação em relação aos modelos estrangeiros, os quais se tornam ainda mais evidentes a partir de Conceição²⁹⁷. Essa autonomia não significa, evidentemente, uma ruptura imediata com as igrejas-mães, mas antes um processo gradual de adaptação e reinterpretação das formas religiosas importadas. O protestantismo brasileiro começa a adquirir características próprias à medida que se enraíza em determinadas regiões, interage com populações locais e responde a necessidades específicas.

Essa interpretação está diretamente relacionada à concepção de eclesiologia proposta por Léonard. Em vez de tratar as igrejas como entidades fixas e homogêneas, o autor as analisa como formas históricas que se constituem em resposta a contextos sociais e psicológicos determinados. Nesse sentido, o surgimento de um protestantismo brasileiro não é um desvio em relação ao modelo original, mas uma consequência necessária do próprio princípio protestante, que, ao romper com a tradição, tende a se reconfigurar a cada novo contexto em que se insere.

A análise do autor também evidencia a importância das relações entre protestantismo e sociedade no processo de sua implantação. Léonard procura demonstrar que o crescimento das igrejas protestantes não pode ser explicado apenas por fatores religiosos, mas deve ser compreendido em conexão com transformações sociais mais amplas, como a urbanização, a

²⁹⁵ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 72.

²⁹⁶ Ibid., p. 73.

²⁹⁷ José Manuel da Conceição é uma figura tão importante para esse protestantismo autônomo brasileiro, na perspectiva de Léonard, que em seu “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, ao listar a obra biográfica de Boanerges Ribeiro, Léonard comenta: “Sobre o verdadeiro fundador do presbiterianismo brasileiro”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 233.

mobilidade populacional e as mudanças nas estruturas de autoridade. Nesse sentido, sua abordagem aproxima-se de uma história social da religião, na qual o fenômeno religioso é analisado em sua relação com o “corpo social” no qual se encarna.

Ao mesmo tempo, Léonard não perde de vista a dimensão propriamente religiosa do fenômeno. A expansão do protestantismo é interpretada também como resposta a necessidades espirituais específicas, que não encontravam plena satisfação nas formas tradicionais de religiosidade católica. A ênfase na leitura individual da Bíblia, na experiência pessoal de conversão e na organização comunitária das igrejas oferecia alternativas que ressoavam com determinadas disposições já presentes na sociedade brasileira, identificadas no capítulo anterior.

Assim, ao examinar os primeiros missionários estrangeiros e as primeiras manifestações de autonomia do protestantismo no Brasil, Léonard não apenas narra um processo de implantação religiosa, mas elabora uma interpretação mais ampla sobre a natureza histórica do protestantismo. Este aparece, em sua obra, como um fenômeno dinâmico, capaz de se reconfigurar continuamente em função dos contextos nos quais se insere. No caso brasileiro, essa reconfiguração resulta na formação de um protestantismo que, embora nascido de influências externas, adquire progressivamente uma identidade própria, marcada pelas condições sociais, culturais e religiosas do país.

No terceiro capítulo de *O protestantismo brasileiro*, intitulado “A era das missões estrangeiras”, Léonard aprofunda sua análise do processo de implantação protestante no país ao examinar o período de maior intensidade da ação missionária internacional. Contudo, logo no início do capítulo, o autor introduz uma tese que orientará toda a sua interpretação: a impossibilidade de uma Reforma puramente brasileira. Segundo Léonard, embora tenham existido tentativas de renovação interna do catolicismo – como aquelas associadas ao Pe. José Manuel da Conceição ou a Miguel Vieira Ferreira –, essas iniciativas não reuniram as condições necessárias para se consolidarem como um movimento reformador duradouro. Em suas palavras:

A Reforma puramente brasileira, que se anunciava no início da propaganda protestante e da qual o Pe. Conceição e Miguel Vieira Ferreira poderiam ser considerados precursores, não se realizou. Poder-se-ia dizer, até certo ponto, que os missionários estrangeiros não a auxiliaram – apesar da indiscutível boa vontade de um Blackford. Mas o fato é que, mesmo com esse apoio, ela não teria vingado. O estabelecimento no Brasil de um catolicismo reformado, que conservasse velhos hábitos religiosos e velhas instituições eclesiásticas e tudo o que não se mostrasse incompatível com as Sagradas Escrituras, teria necessitado da adesão, ou da cumplicidade ao menos de uma grande parte do

clero católico, do apoio decidido da política imperial e das boas graças dos meios intelectuais e progressistas. Ora, estas três condições não existiam.²⁹⁸

Essa constatação cumpre uma função importante no interior de sua argumentação. Ao negar a viabilidade de uma reforma autóctone, Léonard não apenas explica a centralidade das missões estrangeiras, mas também delimita o tipo de protestantismo que efetivamente se desenvolverá no Brasil: um protestantismo que, embora enraizado em experiências locais, nasce estruturalmente vinculado a iniciativas externas. Ainda assim, o autor evita reduzir esse processo a uma simples imposição exógena, insistindo em mostrar como a recepção dessas missões se deu em interação com o contexto brasileiro.

A análise das missões estrangeiras revela, em primeiro lugar, a diversidade de origens e de projetos que compunham o movimento missionário. Diferentes denominações – congregacionais, presbiterianas, metodistas, batistas e episcopais – estabeleceram-se no Brasil ao longo da segunda metade do século XIX, frequentemente impulsionadas por circunstâncias históricas específicas, como as transformações decorrentes da Guerra de Secessão nos Estados Unidos. Léonard destaca, por exemplo, o papel desempenhado pela imigração de sulistas norte-americanos, que contribuíram tanto para a formação de comunidades protestantes quanto para o estímulo ao envio de novos missionários.

Ao tratar dessas origens, o autor introduz um elemento interpretativo significativo: a ideia de que grandes movimentos religiosos podem surgir de circunstâncias históricas marcadas por conflitos, interesses e até mesmo ambiguidades morais. Ao observar que fatores como o escravagismo ou as tensões políticas norte-americanas estiveram ligados à expansão missionária, Léonard mobiliza uma perspectiva que ele próprio associa a uma visão “calvinista” da história, historicamente também chamada de “história providencial”²⁹⁹, na qual a ação divina se realiza por meio de condições humanas imperfeitas. Essa leitura não apenas amplia o horizonte explicativo do fenômeno, mas também revela a presença de uma sensibilidade teológica em sua escrita histórica. Em suas palavras:

As três primeiras dessas novas missões datam da Guerra da Secessão que acabava de castigar os Estados Unidos de 1861 a 1865. A história geral não dará nunca a importância devida a este conflito, que não foi propriamente uma guerra civil, mas a oposição de duas civilizações e de duas concepções de vida, com o triunfo implacável de uma sobre a outra, e de consequências infinitas

²⁹⁸ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 81.

²⁹⁹ A “providência”, nesse sentido religioso, é entendida como o poder de Deus em guiar a história segundo seus desígnios. O *Dicionário de Apologética e Filosofia da Religião* a definirá da seguinte forma: “Cuidado amoroso e governo que Deus exerce sobre o universo criado. A descrição tradicional da providência é a de um Deus onisciente, onipotente e perfeitamente bom, que tem conhecimento exaustivo do passado, do presente e do futuro e exercita esse poder de forma a assegurar que cada ocorrência é parte de seu plano perfeito”. Cf. EVANS, C. Stephen. *Dicionário de apologética e filosofia da religião*. São Paulo: Editora Vida, 2004, p. 114.

para o futuro do mundo. Nem todas elas foram nefastas, e o Brasil, especialmente, deve uma parte de seu desenvolvimento à imigração de sulistas que, ante a invasão dos *carpet-baggers* da “Reconstruction”, abandonaram uma pátria violada e escravizada. É bem significativo o fato de, ao se fazer, recentemente, a história de um grande paulista e de toda uma região do Estado de São Paulo, ter-se compreendido que ela não seria possível sem se consagrarem numerosas páginas a esta imigração que deu importância especial à região de Santa Bárbara d’Oeste.

Por outro lado, do ponto de vista da história religiosa, uma de suas lições mais certas e uma de suas contribuições mais úteis à teologia surge da observação de circunstâncias bastante humanas e muitas vezes pouco edificantes que presidem ao nascimento de movimentos espirituais poderosos. É essa pelo menos a visão calvinista da história, na qual se opõe, à fraqueza e à indignidade dos obreiros, a grandiosidade da obra realizada, evidenciando, desse modo, a necessidade de um colaborador divino. Nem o escravagismo do Sul, nem a ávida cobiça do Norte dos Estados Unidos eram atitudes louváveis: entretanto, foram atitudes que concorreram para a obra missionária protestante no Brasil.³⁰⁰

Outro aspecto central do capítulo diz respeito às condições concretas da atividade missionária. Léonard descreve com riqueza de detalhes as dificuldades enfrentadas pelos missionários estrangeiros: doenças tropicais, barreiras linguísticas, diferenças culturais, longas viagens e, não raro, hostilidade das populações locais. A enumeração de mortes causadas pela febre amarela e por outras enfermidades cumpre uma função interpretativa: evidenciar o caráter sacrificial dessa empreitada e relativizar leituras que poderiam reduzir a expansão protestante a um processo simples ou linear. Em suas palavras: “Ao julgarmos a obra dos missionários no Brasil, não podemos esquecer-nos destes pesados sacrifícios. Não foi uma obra fácil e de maneira alguma repousante”³⁰¹.

Entretanto, um dos pontos mais relevantes da análise de Léonard reside na atenção que ele dedica aos colaboradores locais das missões. Embora os missionários estrangeiros ocupassem posições de direção e controle institucional – sobretudo por manterem vínculos diretos com as Igrejas-mães e disporem dos recursos financeiros –, o trabalho de evangelização dependia amplamente de uma rede de auxiliares de diversas origens nacionais. Esse corpo de colaboradores, que rapidamente se “abrasileirava”, desempenhava funções essenciais na difusão do protestantismo, muitas vezes atuando como propagandistas, evangelistas e líderes comunitários.

A análise dessas figuras permite a Léonard evidenciar um processo que vai além da simples implantação missionária: a progressiva internalização do protestantismo no tecido social brasileiro. À medida que esses colaboradores assumiam funções de liderança e

³⁰⁰ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 85.

³⁰¹ Ibid., p. 88.

adaptavam práticas religiosas ao contexto local, o protestantismo deixava de ser exclusivamente um fenômeno estrangeiro para tornar-se uma realidade enraizada na sociedade brasileira.

Outro elemento importante destacado pelo autor é o caráter itinerante do ministério protestante nesse período. Pastores e evangelistas percorriam vastas regiões, muitas vezes a cavalo, visitando comunidades dispersas e estabelecendo novos pontos de pregação, onde muitas vezes já buscavam colaboradores nesses próprios lugares, para cuidar dos pontos missionários até que eles pudessem voltar novamente. Léonard interpreta esse “nomadismo” como uma característica estrutural do protestantismo em fase de expansão, aproximando-o de outras experiências históricas, como a dos pregadores da Reforma ou dos movimentos de renovação religiosa na Europa. Ele conclui:

Dessa forma, as igrejas brasileiras viveram espontaneamente a prática eclesial dos primeiros tempos da Reforma e da *Église du Désert*, posteriormente, na França do século XVIII. Entregavam-se assim àquele mesmo “nomadismo” que fora a regra dessas épocas como também a regra dos pregadores do *Reveil* francês ao tempo da Restauração e da Monarquia de Julho, isto é, a transferência frequente de pastores de um a outro campo de atividades.³⁰²

Talvez o ponto mais significativo do capítulo esteja na reflexão final de Léonard sobre a própria natureza da expansão protestante. Ao afirmar que a atividade dos missionários não constitui o fator principal dessa expansão, o autor desloca o foco da análise do agente para o meio. Segundo ele, a história da difusão de uma doutrina tende, com frequência, a privilegiar a ação de indivíduos ou grupos, por ser essa a dimensão mais visível e documentada. No entanto, tal perspectiva pode produzir uma visão artificial do processo histórico, obscurecendo o papel das condições sociais e culturais que tornam possível a recepção de determinadas ideias.

Essa reflexão sintetiza a abordagem metodológica de Léonard. Ao enfatizar a importância do meio sobre o agente, o autor reafirma sua recusa em explicar o protestantismo brasileiro apenas a partir da ação missionária estrangeira. Em vez disso, ele propõe uma interpretação que leva em conta a interação entre iniciativas externas e disposições internas da sociedade brasileira. A expansão protestante aparece, assim, como resultado de um processo complexo, no qual crenças, instituições e contextos sociais se articulam de forma dinâmica.

O quarto capítulo da obra, intitulado “As Reações Católicas”, constitui, na economia da obra de Émile-G. Léonard, um momento de deslocamento analítico: se, no capítulo anterior, o autor descrevia a expansão protestante sobretudo a partir da ação missionária e de suas condições sociais, aqui ele volta o olhar para o campo católico, buscando compreender como

³⁰² Ibid., p. 92-93.

este reagiu à presença e ao crescimento das missões evangélicas no Brasil. Trata-se, portanto, de um capítulo que explicita o caráter relacional da história religiosa proposta por Léonard: o protestantismo não é analisado isoladamente, mas sempre em interação com o meio religioso mais amplo, especialmente o catolicismo.

Léonard mostra que a reação católica não foi homogênea nem imediata. Em um primeiro momento, prevaleceu certa inércia, fruto tanto da posição dominante do catolicismo no Império quanto de suas próprias fragilidades internas. A Igreja católica brasileira, segundo o autor, encontrava-se marcada por tensões entre tendências regalistas e ultramontanas, além de uma estrutura pastoral frequentemente pouco adaptada às exigências de uma evangelização sistemática. Nesse contexto, a chegada dos protestantes não provocou, de início, uma resposta coordenada, mas antes reações pontuais, muitas vezes locais e desarticuladas. Essa leitura reforça uma ideia já presente nos capítulos anteriores: a de que o terreno religioso brasileiro possuía uma certa “plasticidade”, que permitia a inserção protestante sem uma oposição imediata e eficaz, assim como a Europa durante a Reforma Protestante do século XVI.

À medida, porém, que o protestantismo se tornava mais proeminente, as reações católicas passaram a se manifestar com maior intensidade, sobretudo sob a forma de oposição e controvérsia. Léonard destaca o desenvolvimento de uma atitude apologética, a produção de escritos contra as “seitas” e a mobilização de recursos sociais e institucionais para conter a expansão protestante. No entanto, o ponto central de sua análise é que tais reações, embora reais, mostraram-se, em grande medida, insuficientes para enfrentar o avanço protestante de maneira eficaz. Longe de constituírem uma resposta orgânica e estruturada, permaneceram, em geral, fragmentárias e limitadas em seu alcance.

É a partir desse cenário que Léonard conclui: “O avanço do protestantismo não provocou, a bem dizer, quase que nenhuma reação positiva da igreja”³⁰³. Tal diagnóstico revela um traço importante da interpretação de Léonard: o crescimento protestante deve ser compreendido não apenas a partir da ação missionária ou das disposições do meio, mas também à luz da incapacidade do catolicismo de responder de modo eficaz e renovador ao desafio que lhe era colocado.

Outro aspecto relevante do capítulo é a atenção que Léonard dedica às formas concretas de conflito religioso. Ele menciona episódios de hostilidade, resistências locais, dificuldades impostas aos missionários e convertidos, bem como tensões sociais decorrentes da mudança de filiação religiosa. No entanto, coerente com sua perspectiva mais ampla, o autor não reduz a

³⁰³ Ibid., p. 136.

análise a uma simples narrativa de confrontos. Esses conflitos são inseridos em um quadro mais amplo, no qual fatores sociais, culturais e institucionais desempenham papel decisivo, permitindo compreender a oposição católica como parte de um sistema religioso em transformação, ainda que incapaz, naquele momento, de se reorganizar plenamente.

Do ponto de vista interpretativo, este capítulo também reforça um traço característico da escrita de Léonard: a presença de avaliações que, embora ancoradas em análise histórica, não são inteiramente neutras. Sua leitura da reação católica é marcadamente crítica, sobretudo ao sublinhar a insuficiência e a pouca eficácia das respostas oferecidas pela Igreja. Isso revela, ainda que de forma implícita, uma certa valorização do dinamismo protestante, ao mesmo tempo em que evidencia as limitações do catolicismo brasileiro oitocentista.

Por fim, o capítulo contribui para consolidar o argumento apresentado no capítulo anterior: o de que o desenvolvimento do protestantismo no Brasil não pode ser explicado apenas pela ação missionária estrangeira, mas deve ser compreendido em relação com o meio religioso brasileiro. Nesse sentido, a reação católica – frágil e, em grande parte, ineficaz no período analisado – integra o conjunto de fatores que condicionam esse processo histórico.

Os capítulos cinco, seis e sete de *O Protestantismo Brasileiro*, intitulados, respectivamente, “As crises internas do protestantismo brasileiro – A emancipação do presbiterianismo”, “O problema da maioria e da emancipação em outras denominações” e “O contragolpe das igrejas-mães: os problemas missionários das igrejas brasileiras em Portugal”, formam um bloco coeso na obra de Émile Léonard, dedicado ao problema da emancipação, ou maioria, das igrejas protestantes brasileiras em relação às suas igrejas-mãe estrangeiras. Nesse conjunto, o autor analisa como o protestantismo, após consolidar sua presença no país, passa a enfrentar não mais apenas dificuldades externas, como perseguições, mas tensões internas ligadas à sua própria estrutura: relações entre denominações, dependência missionária e, sobretudo, a busca por autonomia e identidade nacional. O capítulo cinco inaugura esse movimento ao mostrar que a crise da emancipação surge precisamente quando o protestantismo atinge sua maturidade institucional.

O capítulo inicia afirmando que o protestantismo brasileiro, apesar das perseguições sofridas, não teve nelas sua principal prova histórica. Essas experiências, longe de destruí-lo, reforçaram sua coesão interna e disciplina. O verdadeiro desafio surgiria depois, a partir de sua própria constituição, especialmente nas relações entre denominações e com as igrejas estrangeiras.

No plano interdenominacional, Léonard mostra que a coexistência de várias igrejas (presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais etc.) gerou tanto concorrência quanto

mobilidade de fiéis e líderes. Essa circulação não era aleatória: respondia a afinidades espirituais e eclesiológicas – por exemplo, convertidos vindos do catolicismo tendiam a buscar igrejas mais “bíblicas” e menos hierárquicas, o que explica o crescimento batista³⁰⁴. Apesar de conflitos e polêmicas, houve também cooperação significativa, como acordos missionários entre presbiterianos e metodistas no início do século XX. Entretanto, esses acordos eram frágeis, pois levantavam uma questão mais profunda: se as denominações eram equivalentes, por que permanecer separadas? Ainda assim, Léonard observa que, naquele momento, o campo missionário era vasto o suficiente para permitir coexistência sem fusão imediata.

O foco central do capítulo desloca-se então para o problema decisivo: a relação entre igrejas brasileiras e missionários estrangeiros. À medida que o presbiterianismo amadurecia, surgia a tensão entre a tutela missionária e a autonomia nacional. Embora os missionários afirmassem teoricamente desejar a independência das igrejas locais, na prática resistiam a ela, por razões afetivas, institucionais e culturais. Esse conflito se intensifica no contexto da República, quando o sentimento nacional brasileiro favorece a busca por autonomia religiosa. A atitude dos missionários – marcada por certo autoritarismo, incompreensão cultural e até senso de superioridade – contribuiu para agravar essa tensão³⁰⁵.

Léonard amplia essa crítica ao examinar certos traços do protestantismo missionário, especialmente no caso norte-americano. Sem negar sua eficácia organizacional, o autor aponta limites teológicos e pastorais, bem como uma tendência a privilegiar formas indiretas de atuação, como o investimento em instituições educacionais. A expansão dos colégios protestantes no Brasil é, assim, interpretada de maneira ambivalente: por um lado, contribui para a difusão cultural e para a inserção social do protestantismo; por outro, pode desviar o centro de gravidade da ação religiosa, subordinando-a a uma lógica de influência indireta que nem sempre corresponde às necessidades do campo missionário brasileiro. Em suas palavras:

Por outro lado, a fé prática das igrejas norte-americanas levou-as a um grande desenvolvimento das instituições “para-ecclesiásticas”, que ofereciam a vantagem de permitir uma propaganda indireta, contribuindo para a criação de uma “civilização cristã”, se não à realização do Reino de Deus na terra, mais ou menos conscientemente identificado ao sistema econômico dos Estados Unidos. Trata-se de uma prática católica retomada pelo protestantismo americano, enquanto que os grandes reformadores se consagraram quase que unicamente à mensagem religiosa e à evangelização direta. Esta tendência se manifestou no Brasil através da importância considerável que os missionários americanos deram às instituições educacionais e especialmente às escolas secundárias. É verdade que ali existia também uma tradição de Reforma, confirmada pela obra de Jean Sturm, fundador da Universidade de Estrasburgo e um dos promotores da pedagogia clássica, e pelas célebres academias e

³⁰⁴ Ibid., p. 140-141.

³⁰⁵ Ibid., p. 146.

universidades protestantes que começaram a aparecer no século XVI. Além das inúmeras escolas secundárias e primárias que as igrejas protestantes da Europa mantiveram e das quais algumas ainda existem. Mas estas academias e estas escolas eram estritamente de “igrejas”, recebendo quase que exclusivamente jovens e crianças das comunidades protestantes. Ora, não foi esse o caráter dos colégios americanos no Brasil, abertos a toda e qualquer forma confessional. Não há dúvida de que as missões americanas prestaram algum serviço multiplicando as instituições de ensino a um tempo em que ainda eram pouco numerosas. Mas, se tratava-se de uma obra desinteressada, melhor seria que os esforços das igrejas se houvessem destinado, normalmente, a manter a própria evangelização. E, se o propósito era o de uma propaganda indireta, ainda assim há reservas a serem feitas e que podem ser concretizadas nesta observação: a técnica de propaganda indireta, procurando atrair as elites nacionais para os meios protestantes, submetendo-as, então, à influência protestante por ocasião da educação geral – e não digamos sob pretexto – já havia sido a técnica dos jesuítas desde o século XVI. E nós sabemos bem a grande importância que eles dão aos seus colégios, que lhes asseguram um êxito social indiscutível, mas que, por outro lado, comprometem o seu próprio êxito religioso.³⁰⁶

Essa crítica de Léonard apresenta uma distinção entre a difusão de uma “civilização cristã” e a propagação da fé propriamente dita. Ao afirmar que tal modelo contribui para a construção de uma civilização identificada, “mais ou menos conscientemente”, ao sistema econômico dos Estados Unidos, o autor sugere que o protestantismo missionário corre o risco de se confundir com um projeto civilizacional e até mesmo ideológico. Nesse sentido, a missão deixa de ser primariamente religiosa para tornar-se também, ou sobretudo, um vetor de influência cultural e social estrangeira.

É nesse ponto que sua crítica ganha mais nuances históricas. Léonard aproxima deliberadamente o método norte-americano da estratégia jesuítica desde o século XVI, baseada na formação das elites por meio da educação. Essa comparação não é neutra: ao equiparar protestantes e jesuítas nesse aspecto, ele relativiza a pretensa originalidade protestante norte-americana e sugere uma espécie de “catolicização” metodológica do protestantismo missionário. Ou seja, aquilo que deveria distingui-lo – a centralidade da Palavra, da conversão pessoal e da fé – acaba sendo, em parte, substituído por um modelo institucional e pedagógico “concorrente”, vindo do catolicismo.

Essa observação se conecta diretamente com a prática historiográfica confessional de Léonard. Seu interesse não está apenas em descrever estratégias missionárias, mas em avaliá-las à luz de um critério implícito: a fidelidade ao núcleo religioso do protestantismo, tal como ele o compreende historicamente. Por isso, ao evocar os reformadores – que teriam se consagrado “quase que unicamente à mensagem religiosa e à evangelização direta” – ele

³⁰⁶ Ibid., p. 147-148.

estabelece um contraste normativo. A história funciona aqui como parâmetro teológico: o passado reformado serve como medida para julgar os desvios do presente.

Além disso, há uma dimensão metodológica importante. Léonard já havia insistido, em outros trechos, na necessidade de considerar o “meio” – isto é, as disposições religiosas da população – como fator decisivo na expansão do protestantismo. Nesse sentido, a crítica às escolas também pode ser lida como uma crítica a uma estratégia excessivamente externa e impositiva, voltada para a transformação das elites, em vez de enraizada nas dinâmicas religiosas internas da sociedade brasileira. A evangelização direta, ao contrário, dialogaria mais profundamente com essas disposições.

Por fim, a observação de que os colégios asseguram um “êxito social indiscutível”, mas comprometem o “êxito religioso”, é particularmente significativa. Léonard distingue, de maneira bastante clara, entre sucesso social, medido por prestígio, influência e formação de elites, e sucesso religioso, entendido como transformação espiritual efetiva. Essa distinção reforça sua preocupação em preservar a especificidade do fenômeno religioso frente às suas possíveis instrumentalizações.

É nesse contexto que se destaca a atuação de Eduardo Carlos Pereira, cuja trajetória Léonard apresenta como emblemática do movimento de nacionalização. Sua iniciativa de promover literatura protestante em língua portuguesa, de organizar missões sustentadas por recursos internos e de afirmar a autonomia das igrejas brasileiras expressa, de forma concreta, a passagem de um protestantismo dependente para um protestantismo amadurecido e consciente de si. Mais do que uma liderança individual, trata-se da formulação de um projeto eclesialístico que busca redefinir as bases do protestantismo no Brasil, articulando independência institucional, identidade nacional e cooperação entre denominações.

O capítulo culmina na análise das tensões internas do presbiterianismo, especialmente em torno da formação teológica e do controle das instituições de ensino. Os conflitos entre missionários e líderes nacionais, agravados por divisões internas nas próprias missões, revelam que a questão da emancipação não se resolve de forma simples, mas por meio de disputas e negociações que antecipam as rupturas posteriores. Essa questão culmina no desligamento de Eduardo Carlos Pereira da Igreja Presbiteriana e na fundação, em 1903, da Igreja Presbiteriana Independente, sob a justificativa principal de que a Igreja Presbiteriana não declarava a incompatibilidade do cristianismo com a maçonaria; essa justificativa, entretanto, seria uma justificativa avaliada pelo autor como superficial, “impedindo que se revelassem as verdadeiras

causas da dissidência”³⁰⁷. A análise de Léonard sugere que, ao reivindicar autonomia, Pereira não rompe com o presbiterianismo em si, mas com uma forma específica de sua organização, dependente e subordinada. Paradoxalmente, a separação torna visível algo que já vinha sendo construído no interior da própria Igreja: uma consciência nacional, uma estrutura de sustentação interna e uma visão de missão adaptada à realidade brasileira. Esses eram os reais motivos da separação, mas os próprios dissidentes não souberam defini-los. Nas palavras de Léonard:

Os dissidentes, de uma maneira geral, são quase sempre incapazes de definir exatamente as razões profundas e legítimas às quais obedecem. Poder-se-ia dizer que quase sempre lhes assiste razão em separar-se (não é com o coração alegre e sem grande constrangimento que tais decisões se tomam), mas que raramente sabem eles mesmos dizer o porquê de sua separação. Permitem-se encerrar, ou eles mesmos se encerram, em uma definição estreita e inexata. Enquanto as razões profundas de seus cismas, sentidas vivamente mas mal expressas, lhes permitem uma grande força de expansão em seus primeiros anos de lutas, a definição insuficiente que finalmente adotam acabará por sufocá-los mais tarde. Foi o que aconteceu com a igreja de que Carlos Pereira fora o fundador.³⁰⁸

Ao afirmar que “enquanto as razões profundas de seus cismas, sentidas vivamente mas mal expressas, lhes permitem uma grande força de expansão em seus primeiros anos de lutas, a definição insuficiente que finalmente adotam acabará por sufocá-los mais tarde”, o que Léonard quer dizer é que as justificativas que Carlos Pereira ofereceu para sair da Igreja Presbiteriana, como a questão maçônica, uma vez que eram superficiais, acabaram por perder a força ante as próprias mudanças ocorridas na Igreja Presbiteriana, centro da dissidência, ao longo dos anos; por exemplo, na Assembleia Geral Presbiteriana de 1916, declarou-se que essa igreja “jamais reconheceu e não reconhece a compatibilidade da maçonaria e da profissão do evangelho”³⁰⁹; assim também, com evoluções próximas ou semelhantes às que Carlos Pereira almejava, caminharam as questões da nacionalização e independência da igreja e a questão dos colégios e sua gestão.

Ao final, o capítulo deixa claro que a crise não representa um fracasso do protestantismo brasileiro, mas o momento decisivo de sua redefinição. A trajetória de Eduardo Carlos Pereira revela, nesse sentido, a tensão constitutiva entre dependência e autonomia, tradição importada e adaptação nacional – tensão que, longe de se resolver plenamente, continuará a marcar o desenvolvimento do protestantismo no Brasil nas décadas seguintes.

O capítulo seis de *O Protestantismo brasileiro* insere-se diretamente no mesmo bloco temático do capítulo anterior, no qual Émile Léonard analisa o processo de emancipação das

³⁰⁷ Ibid., p. 174.

³⁰⁸ Ibid., p. 174-175.

³⁰⁹ Ibid., p. 177.

igrejas brasileiras em relação às missões estrangeiras. Se no caso presbiteriano essa crise se manifestou de forma mais precoce e sistemática, aqui o autor demonstra como o mesmo fenômeno reaparece em outras denominações – especialmente entre os batistas – obedecendo, porém, ao ritmo próprio de maturação de cada corpo eclesiástico. Assim, a questão da “maioridade” não é um acidente isolado, mas uma espécie de processo histórico interno ao protestantismo de missão no Brasil.

Nesse capítulo, Léonard mostra que, entre os batistas, o conflito entre missionários estrangeiros e líderes nacionais surge inicialmente de forma fragmentada, marcado por disputas locais, tensões pessoais e cismas limitados. O caráter congregacional da denominação, que confere grande autonomia às igrejas locais, facilita o surgimento dessas dissidências, mas ao mesmo tempo impede que elas ganhem, de início, grande amplitude. Os episódios envolvendo figuras como Wandrejasil de Melo Lins e Antônio Ferreira Campos ilustram esse momento inicial: conflitos disciplinares, disputas de autoridade e reações contra a presença missionária revelam já um impulso de autonomia, ainda que desorganizado e instável³¹⁰.

Progressivamente, contudo, essas tensões deixam de ser apenas contingentes e passam a expressar questões mais profundas. A chamada “questão maçônica” aparece como o primeiro conflito de natureza doutrinária capaz de gerar divisões mais consistentes. Ainda assim, Léonard relativiza sua importância: para os batistas, ao contrário dos presbiterianos, ela não possui força suficiente para estruturar um movimento duradouro, funcionando antes como veículo de outras motivações mais profundas – sobretudo o desejo de independência e a busca por uma identidade teológica mais definida. O autor sugere, assim, que as causas reais das dissidências não estão nos temas explícitos, mas em uma dinâmica interna de crescimento e amadurecimento institucional. Nas palavras de Léonard:

Afinal, a questão maçônica, que havia apaixonado extraordinariamente os meios presbiterianos, determinando-lhes uma cisão importante e duradoura, despertou pouco interesse entre os batistas. O movimento antimaçônico não fora para os batistas mais do que uma imitação, sem necessidade real, e, portanto, sem força nem extensão. A oportunidade para as dissidências, entretanto, tivera para os batistas uma importância considerável: tal como os presbiterianos, também eles sentiam a pureza evangélica e, se os motivos profundos que assim se exprimiram em movimentos dissidentes – o desejo de uma independência eclesiástica, a necessidade de uma teologia mais segura, a reação contra o pragmatismo americano – não tiveram os mesmos resultados vistos entre os presbiterianos, é que não haviam alcançado ainda a mesma força. Tem-se dito que somente vinte anos mais tarde, quando o movimento batista brasileiro alcançou a mesma idade em que o presbiterianismo experimentava a sua crise de maioridade, é que também ele teria a sua. E o que vemos é que, também na história destes corpos vivos que são as igrejas, a

³¹⁰ Ibid., p. 185-188.

imitação tem menos importância que a evolução própria de seus estados de juventude, maturidade e velhice.³¹¹

Esse trecho é particularmente significativo porque apresenta, uma vez mais, o modo como Émile Léonard mobiliza o seu comparativismo de temporalidades – não apenas entre países, mas dentro de um mesmo espaço nacional, observando ritmos históricos distintos em grupos que participam do mesmo fenômeno religioso.

No parágrafo, Léonard parte de um dado empírico aparentemente simples: a questão maçônica se manifestou tanto no contexto presbiteriano quanto no batista, mas teve efeitos profundamente distintos entre os dois. Enquanto entre os primeiros ela produziu uma cisão “importante e duradoura”, entre os segundos não foi “mais do que uma imitação, sem necessidade real”. O ponto decisivo, contudo, não está na diferença em si, mas na explicação dessa diferença: ela não decorre de divergências doutrinárias imediatas ou de contextos nacionais distintos, mas de estágios históricos diferentes dentro do próprio protestantismo brasileiro.

Léonard sugere que presbiterianos e batistas estão inseridos em temporalidades internas desiguais: vivem o mesmo processo histórico (a formação e crise do protestantismo no Brasil), mas em momentos diferentes desse processo. Assim, aquilo que para os presbiterianos já se apresentava como uma “crise de maioridade” – isto é, um momento de consolidação institucional que gera tensões, disputas por autonomia e definição identitária –, para os batistas ainda não havia atingido a mesma intensidade. Por isso, os mesmos “motivos profundos” (independência eclesial, busca de segurança teológica, reação ao pragmatismo missionário) produzem efeitos distintos: não porque sejam diferentes em natureza, mas porque operam sobre corpos históricos em fases distintas de desenvolvimento.

Essa leitura se explicita quando o autor afirma que apenas “vinte anos mais tarde” os batistas alcançariam a mesma idade em que os presbiterianos viveram sua crise. Ou seja, Léonard não compara apenas denominações; ele sincroniza artificialmente suas trajetórias para revelar uma espécie de defasagem temporal interna. Trata-se de um procedimento presente em seu método: alinhar processos históricos distintos segundo uma lógica de estágios (juventude, maturidade, velhice), permitindo perceber continuidades estruturais sob aparências diversas.

A metáfora final – as igrejas como “corpos vivos” – também é significativa. Ela indica que, para Léonard, o protestantismo não deve ser analisado apenas por suas ideias ou instituições, mas como um organismo histórico que atravessa fases de desenvolvimento. Nesse

³¹¹ Ibid., p. 190.

sentido, a “imitação” (como no caso do antimaçonismo batista) tem pouco peso explicativo: práticas podem ser imitadas, mas seus efeitos dependem da idade histórica do grupo que as recebe. Assim, o mesmo fenômeno pode ser explosivo em um contexto e irrelevante em outro, não por sua natureza intrínseca, mas pela posição temporal do grupo que o experimenta.

Esse ponto reabre uma implicação importante que já foi trabalhada anteriormente nesta dissertação: o Brasil não é tratado como um espaço homogêneo de recepção do protestantismo, mas como um campo de temporalidades múltiplas, no qual diferentes denominações – e poderíamos estender isso a regiões, classes sociais ou formas de religiosidade – vivem simultaneamente momentos históricos distintos.

Por fim, esse trecho também sugere uma crítica implícita a leituras excessivamente institucionalistas: não basta identificar a circulação de ideias ou conflitos (como o antimaçonismo); é preciso compreender como e quando esses elementos são apropriados. A chave interpretativa desloca-se, então, da origem dos fenômenos para sua inserção em uma dinâmica temporal específica.

Portanto, para além das querelas locais e das questões superficiais, o que há é um conflito estrutural entre dois modelos de organização eclesiástica, também presente na dissidência presbiteriana: de um lado, o modelo missionário, centralizado e fortemente ligado às decisões e recursos estrangeiros; de outro, a reivindicação de uma direção nacional da obra. Essa tensão se torna particularmente evidente nas discussões sobre o papel da educação, as quais também se manifestaram no capítulo anterior. Enquanto os missionários defendiam a criação de colégios como instrumento de formação de uma “civilização evangélica”, os líderes brasileiros tendem a privilegiar a evangelização direta, desconfiando de mediações culturais e institucionais. Léonard interpreta esse embate como um choque entre, novamente, uma visão pragmática, de inspiração norte-americana, e uma concepção mais “pura” da pregação evangélica, próxima daquela defendida por Carlos Pereira no campo presbiteriano. A adoção crescente do modelo educacional pelos batistas inclusive implicará, segundo o autor, certa perda de princípios originalmente valorizados pela própria denominação, como a independência em relação ao Estado e às elites sociais. Os colégios, ao buscarem alunos das “melhores famílias” e relações com autoridades, revelam uma aproximação com estruturas sociais que antes eram vistas com reserva. Esse movimento, embora bem-sucedido institucionalmente, aprofunda as tensões internas e alimenta o sentimento nacionalista entre pastores e igrejas brasileiras.

O ponto culminante do capítulo é a crise de 1922-1923 no Norte do Brasil (vinte anos depois da crise presbiteriana, como Léonard havia mencionado), onde essas tensões se organizam finalmente em um movimento coerente de emancipação. O conflito em torno do

Seminário de Recife e da direção da obra missionária evidencia que já não se trata de disputas pessoais, mas de uma reivindicação clara por autonomia: os pastores brasileiros exigem controle sobre a evangelização, os recursos financeiros e a orientação geral do trabalho. A recusa dos missionários em aceitar essas demandas leva à ruptura, com a formação de estruturas paralelas – seminários, colégios e órgãos de imprensa – e a constituição de um verdadeiro movimento nacional. O capítulo seis, portanto, amplia e confirma a tese central do bloco: a história do protestantismo no Brasil é marcada por um movimento progressivo de nacionalização, no qual as tensões com as missões estrangeiras funcionam como catalisadores de uma identidade eclesiástica própria.

O capítulo sete encerra esse bloco acerca da emancipação das igrejas protestantes, deslocando o foco para um fenômeno que Léonard interpreta como um verdadeiro “contragolpe”: uma vez tornadas autônomas, as igrejas brasileiras passam elas mesmas a atuar como igrejas missionárias, reproduzindo, em outro contexto, as tensões que anteriormente haviam experimentado em relação às suas igrejas-mãe estrangeiras. Trata-se, portanto, de um momento conclusivo do argumento, no qual o autor evidencia a circularidade histórica do processo missionário: aquilo que fora objeto de crítica – a dependência, a direção estrangeira e os conflitos de autoridade – reaparece agora sob nova forma, mas invertendo os papéis.

Nesse sentido, Léonard inicia o capítulo destacando que o protestantismo brasileiro, por sua própria juventude e pela vastidão de seu campo interno de ação, demorou a desenvolver uma vocação missionária exterior. Quando o faz, entretanto, dirige-se de maneira quase natural a Portugal, concebido simultaneamente como “antiga pátria” e como campo privilegiado de ação religiosa. Essa escolha não é apenas geográfica ou cultural, mas profundamente histórica: ao evangelizar Portugal, as igrejas brasileiras parecem reencontrar, em outro plano, suas próprias origens, inscrevendo-se em uma dinâmica transatlântica que Léonard interpreta como constitutiva do protestantismo no mundo lusófono.

A análise do autor evidencia, contudo, que o campo religioso português apresentava características bastante distintas do brasileiro. As comunidades locais, frequentemente formadas por iniciativas individuais e marcadas por forte protagonismo de agentes locais, revelavam uma notável indiferença às distinções denominacionais importadas. Léonard insiste nesse ponto ao mostrar como igrejas podiam transitar entre formas metodistas, congregacionais, episcopais ou presbiterianas sem maiores conflitos, configurando um protestantismo ainda fluido e pouco institucionalizado. Essa observação é fundamental para o seu argumento: ela reforça a ideia de que as formas eclesiásticas não são transplantadas mecanicamente, mas reinterpretadas segundo as condições sociais e culturais locais.

É precisamente nesse contexto que se manifesta o “contragolpe” propriamente dito. Ao intervir nesse campo relativamente flexível, as igrejas brasileiras tendem a reintroduzir formas denominacionais mais rígidas, herdadas de suas próprias trajetórias de institucionalização. O caso da atuação de Álvaro Reis em Lisboa é particularmente significativo: ao “represbiterianizar” uma comunidade anteriormente marcada por práticas mais abertas, ele ilustra o esforço de impor uma ordem eclesiástica definida, mesmo que isso implique tensões com práticas locais já estabelecidas³¹². Léonard não apenas descreve esse processo, mas o interpreta como um movimento de recomposição institucional que, ao mesmo tempo em que fortalece a identidade denominacional, pode entrar em conflito com as dinâmicas locais.

O núcleo analítico do capítulo, entretanto, reside na reemergência da questão nacional. Assim como no Brasil, onde as igrejas locais haviam reivindicado maior autonomia em relação às missões estrangeiras, em Portugal os agentes locais passam a contestar a direção brasileira, exigindo controle sobre recursos, estratégias e orientação missionária. O episódio envolvendo os batistas³¹³, especialmente os conflitos em torno da administração dos fundos e da autoridade missionária, revela com clareza essa tensão. Léonard sugere, assim, que o nacionalismo eclesiástico não é um fenômeno específico de um contexto, mas uma tendência recorrente nas relações missionárias, emergindo sempre que uma igreja local atinge seu período de maioridade.

Essa dinâmica aparece de forma ainda mais dramática no caso presbiteriano³¹⁴. A dificuldade de manutenção da missão em Portugal, marcada por escassez de recursos, desinteresse da igreja-mãe e conflitos institucionais, culmina no abandono quase completo da obra missionária. A carta de Marques da Mota, citada extensamente por Léonard, funciona como um documento revelador dessa crise: nela se expressa simultaneamente o apelo missionário, o sentimento nacional e a frustração diante da falta de apoio institucional.

Do ponto de vista interpretativo, Léonard constrói aqui uma conclusão coerente com todo o percurso analítico do bloco: o protestantismo se desenvolve por meio de tensões entre dependência e autonomia, entre importação e adaptação, entre universalidade e particularismo nacional. O “contragolpe” não é, portanto, um acidente, mas é igualmente, assim como no caso brasileiro, uma etapa lógica desse processo. Ao tornarem-se missionárias, as igrejas brasileiras revelam-se sujeitas às mesmas contradições que haviam marcado sua própria formação.

³¹² Ibid., p. 218-220.

³¹³ Ibid., p. 215-218.

³¹⁴ Ibid., p. 220-224.

No capítulo oito, intitulado “O protestantismo brasileiro atual – o esforço católico e os problemas do corpo protestante”, Léonard desloca sua análise para o que ele denomina o “protestantismo brasileiro atual”, situando-o aproximadamente a partir da década de 1930, momento em que as grandes denominações já se encontram organizadas e superaram as crises iniciais de implantação. Trata-se, portanto, de uma nova etapa histórica, na qual o problema deixa de ser a introdução do protestantismo no país e passa a ser a sua consolidação em meio a transformações simultâneas do campo religioso, especialmente no interior do catolicismo.

Um dos eixos centrais do capítulo é a reavaliação das condições do catolicismo brasileiro. Léonard retoma a ideia, já sugerida anteriormente, de que o sucesso protestante se explicara, em grande parte, pela fragilidade estrutural do catolicismo, especialmente pela insuficiência numérica e organizacional do clero. Contudo, ele observa que, no período recente, há um esforço significativo de reorganização: multiplicação de dioceses, crescimento do número de paróquias e aumento do clero. Ainda assim, esse esforço permanece insuficiente diante da extensão territorial e do crescimento populacional, resultando em paróquias vastíssimas e mal atendidas, nas quais o sacerdote não consegue exercer uma ação pastoral contínua.

Mais importante, porém, é a maneira como Léonard interpreta os efeitos dessa insuficiência sobre a vida religiosa. A distância entre o clero e a população, sobretudo nas zonas rurais, produz uma religiosidade parcialmente desvinculada da disciplina eclesiástica, marcada por práticas autônomas, devoções locais e uma fraca integração sacramental. Ao mobilizar estudos sociológicos – como o de Emílio Willems³¹⁵ sobre o município de Cunha – o autor evidencia que o catolicismo brasileiro não desaparece, mas se transforma, assumindo formas que escapam ao controle institucional. Essa dimensão é fundamental para sua interpretação: o protestantismo não surge em um vazio religioso, mas em um campo já estruturado por práticas religiosas difusas, que ele pode reorganizar e disciplinar.

Nesse contexto, Léonard retoma um dos argumentos já apresentados anteriormente: o protestantismo responde, de maneira particularmente eficaz, às necessidades religiosas não satisfeitas pelo catolicismo. A ênfase na leitura bíblica, na organização dos cultos, na participação ativa dos fiéis e na clareza doutrinária aparece como um fator decisivo de atração, sobretudo entre os setores mais dinâmicos da população. O autor reforça, assim, que o êxito protestante não se explica apenas pelas fraquezas do adversário, mas também por suas próprias características internas, o que reforça a dimensão comparativa de sua abordagem.

³¹⁵ WILLEMS, Emílio. *Cunha: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil*. São Paulo: Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, Diretoria de Publicidade Agrícola, 1947.

Ao mesmo tempo, o capítulo mostra que a presença protestante produz efeitos profundos no próprio catolicismo. Longe de permanecer inerte, a Igreja reage por meio de uma dupla estratégia: por um lado, mantém formas tradicionais de controvérsia e oposição; por outro, começa a reformular suas práticas pastorais, incorporando métodos que, em certa medida, se inspiram no modelo protestante. O exemplo das iniciativas de certos missionários – que passam a organizar cultos mais estruturados, incentivar a leitura bíblica e mobilizar leigos na vida religiosa – é particularmente revelador. Léonard interpreta esse movimento como um sinal de transformação interna do catolicismo, provocado não por uma decisão puramente doutrinal, mas pela pressão exercida pela concorrência protestante. Nesse caso, a estratégia estava baseada em “imitar o modelo protestante”. Ao citar um relatório de atuação católico, escrito pelo Frei Benitius Hochmann em 1937, Léonard comenta:

Há poucos textos mais importantes em toda a história que contamos. As razões humanas do sucesso do protestantismo, no Brasil atual, mas também no mundo do século XVI, aí estão claramente definidas. E a origem protestante das técnicas de evangelização para as quais tende, hoje, uma parte do catolicismo, aí está explicitamente afirmada. [...] Foi, pois, na meditação do exemplo protestante e não na carta pontifical e nas iniciativas europeias que ele tomou a decisão de apelar sistematicamente para a atividade leiga e transformar a própria natureza do ministério e da espiritualidade católicas.³¹⁶

Essa observação conduz a uma das teses mais originais do capítulo: o protestantismo, uma vez implantado, continua a agir sobre o meio religioso mesmo quando não cresce diretamente. Sua simples presença altera o equilíbrio do campo religioso, obrigando o catolicismo a se redefinir e a responder às expectativas dos fiéis. Trata-se, portanto, de uma influência indireta, mas estrutural, que confirma a perspectiva de Léonard de que o protestantismo deve ser compreendido não apenas como uma instituição, mas como um fator dinâmico de transformação religiosa. Nas palavras do autor: “Não cabe ao historiador julgar nem prever. Pode apenas observar que o protestantismo, vitorioso em seu esforço de implantação no Brasil, começa a agir sobre a igreja tradicional, apenas por sua presença e pelos problemas que suscita”³¹⁷.

A partir da segunda metade do capítulo, Léonard desloca o foco da análise do esforço católico para uma consideração mais sistemática do impacto do protestantismo sobre o campo religioso brasileiro e, sobretudo, para os problemas internos do próprio “corpo protestante”. Para o autor, o “corpo protestante” não pode ser reduzido à imagem corrente de um produto estrangeiro transplantado de forma artificial. Seu argumento inicial consiste justamente em

³¹⁶ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 240.

³¹⁷ Ibid., p. 242.

relativizar essa crítica: excetuadas certas regiões do Sul marcadas por forte presença germânica, o protestantismo brasileiro, em suas origens e em sua composição étnica, aproximava-se bastante do conjunto da população nacional. As listas de contribuintes, signatários e oficiais de diversas igrejas permitem-lhe observar a presença de italianos, sírios, poloneses, alemães, armênios e luso-brasileiros, mas sem que isso configure uma realidade alógena fechada em si mesma. Ao contrário, Léonard procura mostrar que, nas zonas pioneiras e nas cidades em crescimento, o protestantismo se enraíza justamente em meios mistos e móveis, participando da própria formação social do país.

Essa preocupação com o “corpo social” leva-o, em seguida, a examinar o estado econômico do protestantismo brasileiro. Apesar de insistir na dificuldade de obter dados absolutamente precisos, ele considera possível delinear tendências gerais. A campanha financeira em favor do Seminário de Campinas³¹⁸ serve-lhe de índice revelador: ao projetar a contribuição de cinquenta mil membros professos, a Igreja Presbiteriana pressupunha um corpo protestante de composição relativamente normal, distribuído por diferentes níveis de renda, em que poucos dariam grandes quantias e muitos contribuiriam com somas modestas. Tal cálculo permite a Léonard sugerir que o protestantismo já possuía base social bastante sólida e relativamente ampla. Ao mesmo tempo, ele mostra que, em comparação com os velhos protestantismos minoritários da Europa, o caso brasileiro não apresenta um nivelamento social tão acentuado em favor da burguesia. Ainda assim, nota-se uma forte presença de setores médios, comerciantes, profissionais liberais e proprietários rurais, especialmente nas regiões onde o protestantismo se instalou há mais tempo.

É justamente no exame desses grupos que Léonard desenvolve uma das observações mais interessantes do capítulo: Em São Paulo, por exemplo, o protestantismo não parece mais possuir representantes significativos na antiga aristocracia, mas encontra lugar entre comerciantes, industriais, profissionais liberais e grandes proprietários. Esse dado não o leva a uma interpretação meramente econômica; ao contrário, ele procura entender de que modo essa inserção social se articula com disposições morais, culturais e religiosas. O protestantismo aparece como particularmente receptivo às classes liberais e ao comércio, entre outras razões porque favorece a iniciativa, a honestidade valorizada nos negócios e certa mobilidade social ascendente. Ao mesmo tempo, Léonard percebe que essa afinidade o expõe a uma apologética do sucesso bastante discutível, presente em jornais e campanhas financeiras, segundo a qual a prosperidade dos crentes constituiria quase uma prova do valor da fé evangélica. Sua análise

³¹⁸ Ibid., p. 245.

não endossa tal discurso; antes, registra-o como traço revelador da autoimagem construída por esse meio protestante.

No entanto, a parte talvez mais original dessa seção está na análise do protestantismo rural paulista. Léonard mostra que, ao contrário do que uma leitura exclusivamente urbana poderia sugerir, boa parte do protestantismo brasileiro ainda era formada por pequenos proprietários, sitiantes e trabalhadores agrícolas. Tomando exemplos de Cunha, Jericó, Cume e de várias localidades do interior paulista e paranaense, ele descreve comunidades em que o protestantismo se associou a formas específicas de vida familiar, trabalho agrícola, disciplina moral e espírito de iniciativa. Nesses meios, a religião não aparece como simples adorno espiritual, mas como elemento organizador de um estilo de vida. Os metodistas de Cunha³¹⁹, por exemplo, destacam-se por sua capacidade de introduzir melhorias técnicas, valorizar a instrução dos filhos, cultivar a leitura e manter uma sociabilidade doméstica mais intensa. Léonard vê nisso não apenas uma diferença moral em relação ao ambiente católico, mas também o efeito de disposições históricas e locais que o protestantismo soube acolher e reforçar.

Ao mesmo tempo, ele insiste que esse protestantismo agrícola está longe de ser estático. A mobilidade constitui uma de suas características fundamentais. Os protestantes do campo mudam de região, acompanham a expansão econômica, seguem as novas terras de café e deslocam-se com relativa facilidade para zonas pioneiras. O protestantismo, para o autor, “jamais fez da resignação uma virtude”³²⁰. Léonard interpreta essa mobilidade como expressão tanto de condições históricas quanto de certas disposições psicológicas e sociais do “caboclo” e do fazendeiro protestante. Ela produz efeitos ambivalentes: de um lado, favorece a expansão do protestantismo para novas regiões; de outro, desorganiza comunidades antigas, enfraquece igrejas tradicionais e provoca contínuas redistribuições de fiéis. Esse ponto é particularmente importante porque mostra como o protestantismo brasileiro, longe de possuir um corpo social estável e imóvel, constitui-se em grande parte por fluxos e deslocamentos. Tal observação permite compreender por que diferentes regiões do interior aparecem, em Léonard, como vivendo temporalidades diversas do mesmo fenômeno religioso.

Após essa caracterização geral, Léonard passa a observar como vivem, “na Igreja e no mundo”³²¹, pastores, oficiais e fiéis. No caso dos pastores, chama atenção para a crescente uniformização da formação teológica, já distante do quadro mais improvisado dos tempos iniciais. Contudo, essa profissionalização não resolve todos os problemas. Seus salários,

³¹⁹ Ibid., p. 249-250.

³²⁰ Ibid., p. 250.

³²¹ Ibid., p. 254.

embora por vezes respeitáveis no contexto brasileiro, nem sempre asseguram estabilidade suficiente; muitos exercem profissões suplementares, alguns por necessidade, outros por inclinação a uma polivalência característica de um meio ainda pouco diferenciado em especializações rígidas. Pastores podem ser ao mesmo tempo professores, advogados, homens de negócios ou administradores, o que fortalece sua inserção social, mas também pode prejudicar sua autoridade espiritual ou sobrecarregar seu ministério.

Essa sobrecarga se torna ainda mais visível quando Léonard descreve a vastidão dos campos pastorais. Muitos ministros, sobretudo nas regiões rurais, são responsáveis por várias igrejas, congregações e pontos de pregação espalhados por territórios extensos, realizando incessantes viagens e acumulando estatísticas impressionantes de quilômetros percorridos, visitas, cultos, batismos, profissões de fé e reuniões administrativas. Longe de apresentar esses dados como simples curiosidade, Léonard os utiliza para mostrar que a eficiência do protestantismo brasileiro depende profundamente do auxílio leigo. Pastores não podem, sozinhos, garantir a coesão e a expansão das comunidades. Por isso, a vida protestante no Brasil supõe uma participação intensa de oficiais, evangelistas, presbíteros, diáconos e auxiliares diversos, que compartilham com o ministro uma parcela importante das funções de direção e organização.

É nesse contexto que Léonard analisa o lugar dos leigos. O caso metodista³²², com seus provisionados e sua abertura crescente ao ministério feminino, mostra uma tentativa de institucionalizar essa colaboração. Mas o ponto central de sua argumentação é mais amplo: nas igrejas brasileiras, os leigos não são simples frequentadores, e sim força estruturante da vida eclesial. Em muitas comunidades, especialmente nas presbiterianas, os “oficiais” constituem um corpo intermediário decisivo entre pastor e fiéis; em outras, as sociedades de senhoras, de homens, de jovens e as escolas dominicais assumem tarefas de evangelização, arrecadação, beneficência e sociabilidade. Léonard insiste que a multiplicação de cargos, diretorias e responsabilidades pode às vezes beirar o formalismo, mas não a reduz a um mero excesso burocrático. Trata-se também de um modo de integrar o maior número possível de pessoas na obra da Igreja, fazendo do protestantismo um espaço de trabalho coletivo e de participação organizada.

A noção de “crente”, tão central no vocabulário protestante brasileiro, recebe então uma interpretação especialmente sugestiva. Léonard observa que, diferentemente do protestantismo europeu, no qual a Igreja poderia ter como divisa “adorar e orar”, no Brasil sua palavra de

³²² Ibid., p. 260-262.

ordem parece ser “aprender e trabalhar”. O culto é concebido, antes de tudo, como lugar de instrução: leitura bíblica, prédica, cânticos e escola dominical organizam uma pedagogia religiosa permanente. Daí decorre uma disciplina particular que é a profissão de fé³²³. Por um lado, essa ênfase no “membro professo” reforça o intelectualismo protestante e sua exigência de adesão pessoal; por outro, a prática pode atenuar a radicalidade desse princípio, admitindo profissões de fé rápidas e estatisticamente valorizadas. Léonard mostra, com isso, a tensão entre ideal e prática: o protestantismo brasileiro continua a afirmar a comunidade de professantes³²⁴, mas frequentemente a amplia por meios que aproximam certas igrejas de uma lógica quase multitudinista.

A vida protestante, contudo, não se reduz nem ao culto nem à instrução. Léonard dedica atenção à rede de associações internas – sociedades femininas, juvenis, corais, departamentos de crianças, escola dominical, obras beneficentes – que organizam o cotidiano das comunidades. Essas formas de associação absorvem parte significativa dos lares dos fiéis, criam uma sociabilidade própria e contribuem para separar o grupo protestante do ambiente mais amplo. O protestantismo torna-se, assim, uma pequena sociedade dentro da sociedade. Essa separação, imposta inicialmente pela condição minoritária, converte-se em vantagem interna: ela fortalece a coesão, regula comportamentos, favorece casamentos endógenos, organiza redes de emprego e reforça uma ética coletiva. Nesse ponto, a análise de Léonard é claramente de história social religiosa: ele quer mostrar como as crenças se encarnam em práticas, estilos de vida, normas morais e formas de solidariedade.

Por isso mesmo, ele dedica algumas páginas³²⁵ ao rigorismo moral protestante. A proibição do fumo, do álcool, dos jogos, de certos divertimentos e do trabalho ou lazer dominicais não lhe parece simples detalhe disciplinar. Trata-se de um mecanismo de coesão social, de distinção moral e de construção de identidade. O protestante brasileiro, segundo Léonard, aceita com dignidade esse “uniforme” ético, vendo nele condição de honra e de testemunho. A “guarda do domingo”, em particular, é interpretada como prática eficaz de comunhão e de unidade, capaz de manter juntos fiéis que, de outro modo, se dispersariam pelos trabalhos e distrações habituais.

³²³ A profissão de fé é o ato público e formal por meio do qual um indivíduo declara sua adesão pessoal à fé cristã e ao corpo doutrinário de uma determinada igreja, reconhecendo-se como crente e assumindo, diante da comunidade eclesial, o compromisso de viver de acordo com essa fé. Trata-se de uma prática muito comum em igrejas pedobatistas, isto é, que batizam crianças, exigindo que os membros “professem a fé” quando experimentam uma conversão verdadeira à fé cristã. No caso das igrejas credobatistas, que batizam apenas aqueles que creem, o próprio batismo já funciona como uma profissão de fé.

³²⁴ As definições de “igreja de multidão” e “igreja de professantes” serão explicadas no terceiro capítulo desta dissertação.

³²⁵ Ibid., p. 269-271.

Ao final, essa análise resulta em uma observação de grande alcance: o protestantismo brasileiro já possui crédito social e consciência política de sua força. Ele não apenas organiza famílias, comunidades e estilos de vida, mas começa também a agir na esfera pública, elegendo representantes, protestando contra iniciativas que considera atentatórias à neutralidade constitucional e participando de campanhas cívicas. A recomendação “Votai, protestantes”³²⁶ e a atuação do Movimento Cívico Evangélico e da Confederação Evangélica mostram que, em meados do século XX, o protestantismo já não é apenas minoria tolerada ou movimento missionário em expansão: ele se percebe como corpo social dotado de interesses próprios e de capacidade de intervenção na vida nacional. Nesse sentido, a reflexão de Léonard sobre o “corpo protestante” não é marginal no capítulo, mas decisiva: é nela que o autor mostra como o protestantismo brasileiro, depois de implantado e nacionalizado, passa a existir como realidade social relativamente autônoma, com sua própria composição, disciplina, sociabilidade, economia moral e presença pública.

No capítulo nove, intitulado “O protestantismo brasileiro atual – Os problemas eclesiásticos das velhas igrejas”, Léonard retoma o problema da nacionalização do protestantismo brasileiro, agora não mais sob a forma das crises inaugurais de emancipação, mas como questão própria das “velhas Igrejas”, isto é, das denominações já consolidadas e obrigadas a enfrentar os problemas de sua organização estável. O ponto de partida do capítulo é justamente o das relações remanescentes com as Igrejas-Mães estrangeiras. Léonard mostra que o movimento autonomista se estendeu a praticamente todas as denominações: os metodistas definiram, em 1930, seu *modus vivendi*³²⁷ com os missionários; a Igreja Episcopal avançou em direção a um episcopado nacional; e mesmo as igrejas alemãs, tradicionalmente mais fechadas em seu caráter étnico, caminharam para formas de federação e autonomia. Ainda assim, o autor insiste que a independência não estava plenamente alcançada. A nacionalização institucional havia avançado, mas continuava limitada por vínculos financeiros, administrativos e simbólicos que mantinham parte importante do protestantismo brasileiro sob dependência estrangeira. Nas palavras do autor:

Todo o protestantismo brasileiro encontra-se, pois, no caminho da autonomia com relação às igrejas-mães. Não podemos afirmar que tenha ele alcançado completamente esse estado, à parte os presbiterianos independentes e as pequenas igrejas dissidentes de que falamos há pouco.³²⁸

³²⁶ Ibid., p. 273.

³²⁷ Termo que o próprio autor usa na obra. Cf. Ibid., p. 275.

³²⁸ Ibid., p. 281.

Nesse contexto, Léonard dedica atenção especial à diversidade das trajetórias denominacionais. No caso metodista, a eleição de bispos brasileiros aparece como marco importante, mas não suficiente para dissolver a estreita simbiose entre a Igreja do Brasil e a dos Estados Unidos. A presença simultânea das bandeiras brasileira e norte-americana no Concílio Geral de 1950, bem como o envio contínuo de missionários estadunidenses, funciona, em sua narrativa, como imagem concreta dessa autonomia incompleta. O mesmo vale para a Igreja Episcopal: embora tenha alcançado a consagração de bispos brasileiros e uma organização diocesana mais nacional, ela ainda se encontrava longe de dispensar os subsídios estrangeiros mesmo para o trabalho paroquial ordinário. Léonard não trata isso apenas como questão contábil; trata-se, antes, de perceber até que ponto uma Igreja pode considerar-se verdadeiramente nacional quando depende materialmente de uma direção e de recursos exteriores.

A análise das igrejas de origem alemã é particularmente significativa, porque permite a Léonard mostrar uma forma mais radical e tardia de dependência. Durante décadas, essas comunidades permaneceram ligadas não apenas institucionalmente, mas também étnica e culturalmente às Igrejas da Alemanha, preocupadas antes de tudo em conservar o germanismo de seus membros. O contraste com a missão do Sínodo de Missouri é decisivo: enquanto a Igreja Evangélica Alemã buscava manter língua e identidade germânicas, os luteranos de Missouri adotavam, segundo Léonard, uma lógica mais propriamente missionária, pregando em português e aceitando o abasileiramento como processo natural. A Segunda Guerra Mundial e o pós-guerra aceleraram a transformação desse quadro, levando à unificação de vários sínodos e à declaração de independência da Igreja Evangélica do Brasil. Contudo, mesmo aqui o autor insiste em um ponto que atravessa todo o capítulo: a autonomia eclesiástica só se torna plena quando deixa de ser simples reação nacionalista e assume a forma de uma maturidade espiritual e institucional própria.

É por isso que o centro interpretativo do capítulo passa da autonomia jurídica para a autonomia financeira. Léonard sustenta que a verdadeira independência das Igrejas brasileiras depende de sua capacidade de sustentar seus ministros, suas obras e sua expansão missionária sem recorrer ao dinheiro estrangeiro. A questão financeira aparece, assim, como o núcleo real do problema eclesiástico das velhas Igrejas. Não basta possuir bispos ou sínodos nacionais; é necessário que o corpo protestante brasileiro seja capaz de manter a vida eclesiástica por seus próprios meios. A análise das estatísticas metodistas e presbiterianas mostra que esse objetivo ainda estava longe de ser plenamente realizado, embora os próprios jornais denominacionais já

formulassem o ideal com clareza: os auxílios das Igrejas-Mães deveriam servir apenas aos novos campos missionários, e não ao custeio ordinário das comunidades já estabelecidas.

O capítulo, entretanto, não se limita à questão financeira. Uma vez afirmada a necessidade de independência, Léonard procura identificar sinais de uma “nacionalização espiritual” mais profunda. É nesse contexto que ele valoriza o interesse crescente das igrejas por sua própria história. A multiplicação de biografias de figuras brasileiras – como José Manuel da Conceição, Miguel Torres e Davi de Melo –, o projeto de uma história do presbiterianismo centrada nos elementos locais e até a proposta de criação de um “Museu da história batista brasileira” são interpretados como indícios de uma nova consciência histórica. Para Léonard, esse movimento é decisivo: num protestantismo marcado pela concepção “professante” da Igreja, no qual os fiéis podem abandoná-la caso não partilhem mais da fé dos pais, a criação de uma memória nacional protestante ajuda a enraizar as comunidades no tempo e a fortalecer laços de pertencimento entre gerações. Outro sinal dessa nacionalização é encontrado na arquitetura dos templos. Léonard observa que, durante muito tempo, as comunidades brasileiras desejaram templos góticos, expressão tanto da nostalgia missionária quanto da vontade de afirmar-se publicamente numa sociedade majoritariamente católica. Contudo, esse modelo começa a ceder lugar a construções mais simples, melhor adaptadas à função de “casas de oração” e, por vezes, discretamente inspiradas em formas coloniais ou manuelinas.

A parte final do capítulo introduz os problemas eclesiásticos propriamente ditos das velhas Igrejas. Léonard afirma que duas tendências agem simultaneamente sobre o terreno eclesiástico: uma, favorável à constituição de uma Igreja organizada, hierarquizada e administrativa; outra, inclinada a uma igreja mais flexível, capaz de acomodar diferenças locais e pessoais, fazendo prevalecer o espírito sobre a instituição. Dessas tendências derivariam os três regimes eclesiásticos fundamentais – episcopal, congregacional e presbiteriano –, que ele se propõe examinar. Antes mesmo de desenvolver cada caso, porém, o autor já antecipa seu diagnóstico: o protestantismo brasileiro sofre de uma “excessiva organização técnica”, uma espécie de obsessão burocrática que multiplica regulamentos, secretarias, relatórios e formalidades. O exemplo das Uniões de Mocidade Presbiteriana³²⁹, com sua minúcia administrativa quase parlamentar, serve-lhe para criticar o risco de uma maquinaria eclesiástica que se expande mais rapidamente do que a vida espiritual que deveria sustentar.

³²⁹ Ibid., p. 290-292.

Essa crítica é metodologicamente reveladora. Léonard não condena a organização em si; afinal, toda a sua obra pressupõe que as formas de igreja importam historicamente. O que ele problematiza é o descompasso entre instituição e vida religiosa, entre formalidade e finalidade espiritual. Nesse ponto, o capítulo nove retoma, sob nova chave, uma preocupação já presente desde a introdução da obra: a eclesiologia não pode ser reduzida à descrição de estruturas; ela deve interrogar as formas pelas quais as instituições respondem – ou deixam de responder – às necessidades espirituais e sociais das comunidades. Assim, ao tratar dos problemas das velhas Igrejas, Léonard não faz apenas uma crítica administrativa do protestantismo brasileiro, mas procura captar um momento de sua maturidade histórica, quando a vitória missionária e a consolidação institucional passam a gerar novos problemas internos.

É nesse contexto que Léonard examina, ainda que de maneira desigual, os grandes regimes eclesiásticos presentes no protestantismo brasileiro. Seu interesse não é decidir abstratamente qual deles seria superior, mas perceber como cada forma de governo responde, com maior ou menor êxito, às necessidades históricas das comunidades. O episcopal tende a favorecer uma direção centralizada; o congregacional, a autonomia local; o presbiteriano, uma solução intermediária, baseada na articulação federativa entre igrejas e concílios. O problema, porém, não está apenas no princípio organizativo, mas na maneira como essas formas se concretizam no Brasil. Ao longo do tempo, todas elas podem derivar para o mesmo risco: a hipertrofia institucional, isto é, a expansão da administração além da medida necessária à vida espiritual das igrejas.

Por fim, Léonard constata que o “envelhecimento” das velhas Igrejas não produz apenas burocratização, mas também uma espécie de fadiga teológica. Essa situação aparece de maneira exemplar na Igreja Presbiteriana Independente, que, tendo surgido de uma crise eclesiástica intensa e de um forte impulso combativo, entra, após a morte e o afastamento de seus grandes líderes, em um período de depressão institucional e de enfraquecimento interno. Léonard observa que, uma vez esgotadas as razões estreitas que haviam motivado sua separação inicial, muitos independentes passaram a sentir que o papel histórico de sua denominação se achava, em certa medida, cumprido. O resultado foi uma perda de tensão criadora: diminui a clareza do propósito denominacional, cresce o mal-estar financeiro e administrativo, e instala-se uma disposição mais receptiva a projetos de fusão, conciliação e superação do antigo “denominacionalismo”.

É nesse contexto que Léonard situa a ascensão do ideal unionista e interdenominacional entre os setores mais jovens e intelectuais do protestantismo brasileiro, particularmente entre independentes e metodistas. O autor lê esse movimento em chave crítica. Para ele, a tendência

fusionista das décadas de 1920 e 1930, alimentada pelo ecumenismo internacional e por organismos como a Comissão Brasileira de Cooperação, expressava menos uma sabedoria eclesiológica amadurecida do que uma combinação de boa vontade, cansaço denominacional e certa confusão teológica. A supressão do Seminário Independente em favor de uma faculdade teológica comum no Rio de Janeiro aparece, em sua narrativa, como um episódio emblemático desse espírito: a tentativa de resolver os problemas das Igrejas por uma solução interdenominacional abstrata resultou, na prática, em fracasso institucional e em agravamento da crise vocacional da própria Igreja Independente. Léonard parece sugerir, assim, que o velho protestantismo brasileiro, ao perder a energia de suas convicções originárias, se tornou particularmente vulnerável a formas de ecumenismo que dissolviam mais do que reconstruíam as identidades eclesiais.

No capítulo intitulado “O protestantismo brasileiro atual – novos campos de ação e novas formas”, que encerra a obra, Léonard busca mostrar que o protestantismo brasileiro não pode ser compreendido apenas a partir de suas “velhas Igrejas” e de seus problemas de maturidade institucional. Se o capítulo anterior havia tratado dos impasses próprios de um protestantismo já estabilizado, aqui o autor mostra que, ao lado desse protestantismo envelhecido, persiste um protestantismo jovem, marcado pela conversão, pela evangelização e pela conquista. É justamente nessa coexistência de temporalidades distintas – um protestantismo “velho” e outro “novo”, vivendo simultaneamente no mesmo país – que Léonard vê uma das chaves de compreensão do caso brasileiro. Em algumas regiões e meios sociais, as igrejas já enfrentam problemas de máquina eclesiástica e de discussão teológica; em outras, elas reencontram as condições de juventude e até de “primeira infância” que caracterizaram a Reforma e as primeiras expansões missionárias.

Essa nova juventude do protestantismo brasileiro se manifesta, em primeiro lugar, nas zonas pioneiras. Léonard retoma aqui o que ele já havia deixado implícito anteriormente: a evangelização é a característica fundamental do Brasil protestante. Diferentemente do que observa em protestantismos europeus mais antigos, onde a evangelização teria perdido vigor ou sido substituída por uma religiosidade mais teológica e menos conquistadora, no Brasil ela permanece como força motriz das comunidades. O autor opõe, nesse ponto, a evangelização direta – realizada pelos próprios fiéis, por meio da escola dominical, das visitas, dos cultos ao ar livre, das caravanas e da distribuição de Escrituras – à evangelização indireta dos grandes colégios protestantes. Ainda que reconheça a importância histórica desses estabelecimentos, Léonard reafirma reservas antigas, já presentes em Eduardo Carlos Pereira e nos batistas do “Movimento do Norte”: os colégios podem até gozar de prestígio social, mas frequentemente

são mais norte-americanos que propriamente evangélicos, e seu rendimento missionário é limitado diante da eficácia mais imediata da ação direta dos fiéis. A escola dominical, nesse quadro, aparece como um verdadeiro motor do evangelismo brasileiro, articulando conversão, instrução e recrutamento.

Essa capacidade evangelizadora explica, para Léonard, o êxito protestante nas novas frentes de ocupação territorial. O autor percorre então uma série de regiões pioneiras – Amazonas, Pará, Acre, Ceará, Cariri, Campina Grande, Campo Formoso, o vale do Rio Doce, o sul e leste de Minas, o norte do Paraná, o oeste paulista – para mostrar que, em todas elas, o protestantismo avança segundo modalidades semelhantes às já vistas nas zonas pioneiras de décadas anteriores. A expansão se apoia em núcleos móveis de fiéis, em pastores e evangelistas brasileiros mais adaptados ao meio que o clero católico, em um sistema eclesiástico flexível que permite o estabelecimento rápido de comunidades presididas por leigos, e numa população migrante ou pioneira particularmente receptiva à forma protestante de vida religiosa. O caso do Amazonas³³⁰, com o trabalho de Euric Nelson e a difusão posterior do pentecostalismo sueco, é apresentado como um dos “belos capítulos” da história missionária evangélica. O mesmo se passa no nordeste sertanejo, inclusive em regiões outrora tidas como impenetráveis ao protestantismo, como o Cariri. E, em Minas Gerais, Léonard encontra talvez a expressão mais eloquente do jovem protestantismo brasileiro, com presbitérios em rápida proliferação, igrejas-filhas e netas, crescimento baseado em prosélitos e filhos da Igreja, e uma vitalidade capaz de relativizar as preocupações ecumênicas e fundamentalistas das zonas mais antigas.

Entretanto, o capítulo não se limita às novas zonas geográficas. Léonard insiste que o protestantismo brasileiro encontra também “novas formas” ao penetrar em classes sociais que antes não constituíam seu meio privilegiado, especialmente o proletariado rural e urbano. No caso do proletariado dos campos, ele observa uma mudança importante: o protestantismo já não encontra apenas pequenos proprietários ou sitiantes, mas também populações deslocadas, empobrecidas, subnutridas, vivendo em condições muito mais duras do que as da agricultura tradicional. O relato do pastor Josué França³³¹, em Tanabi e Mirassol, é revelador nesse sentido: ao lado da pregação, ele se vê obrigado a realizar campanhas de higiene, saneamento, construção de moradias, fossas, hortas e assistência médica. A evangelização passa a incluir, assim, uma dimensão prática e social que Léonard aproxima de figuras protestantes europeias como Oberlin e Félix Neff. Esse aspecto não o leva, contudo, a dissolver o religioso no social;

³³⁰ Ibid., p. 347-348.

³³¹ Ibid., p. 362-363.

ao contrário, mostra como, em certas circunstâncias, o trabalho evangélico precisa assumir a forma de uma elevação simultaneamente espiritual e material do rebanho.

O mesmo vale para o proletariado urbano. Léonard afirma que, ao contrário do ocorrido em muitos países europeus, o protestantismo brasileiro não perdeu contato com os operários. Isso se explicaria por seu caráter mais jovem, evangelista, fraternal e menos intelectualizado. Em vez de “descer ao povo”, os protestantes brasileiros já se encontram, em grande medida, no mesmo nível social que ele. Por isso, surgem igrejas de bairro, congregações de favela, trabalhos em zonas industriais e operárias de Recife, Rio de Janeiro, Volta Redonda, Santo André, Sorocaba, Jundiaí, Osasco e Barretos. Nesses meios, o protestantismo enfrenta problemas novos, sobretudo políticos e sociais, diante dos quais revela alguma inexperiência, marcada por um tom ainda fortemente burguês. Ainda assim, para Léonard, o simples fato de as comunidades protestantes operárias existirem e crescerem indica uma capacidade de adaptação que distingue o protestantismo brasileiro de outras tradições protestantes mais antigas.

É nesse contexto que o capítulo introduz sua parte mais original: a análise das “novas formas” religiosas que surgem no interior ou ao lado do protestantismo, especialmente nos meios proletários e populares. Formas essas que, dentre as “três espécies de cristianismo³³²” existentes, segundo Léonard³³³, se encaixariam no “cristianismo do Espírito”, ou, como o autor também as denomina, formas de “iluminismo”. Léonard considera primeiro a Igreja Evangélica Brasileira, fundada por Miguel Vieira Ferreira, como uma dessas formas nascidas da insuficiência da Igreja tradicional e da resposta inadequada do protestantismo histórico a certas demandas espirituais. Sem ignorar os riscos de um regime teocrático e visionário, ele trata essa comunidade com uma simpatia controlada, valorizando a figura de Israel Ferreira Vieira (filho de Miguel Vieira Ferreira) e observando que sua sobrevivência por mais de meio século prova a força de uma fidelidade religiosa real. Ao mesmo tempo, assinala a fragilidade de uma igreja excessivamente dependente de seus fundadores, pouco inclinada à instrução bíblica sistemática e vulnerável ao enfraquecimento gradual de seus pequenos núcleos.

A análise do espiritismo ocupa, então, um lugar importante como contraponto. Para Léonard, o espiritismo kardecista não pertence ao cristianismo, embora reivindique um aspecto evangélico e tenha atraído, desde cedo, católicos insatisfeitos e antigos protestantes. Seu crescimento no Brasil – visível tanto em números censitários quanto na proliferação de sociedades espíritas – é interpretado como uma das grandes derrotas do protestantismo

³³² O cristianismo do Sacramento, o cristianismo do Livro e o cristianismo do Espírito. Cf. *Ibid.*, p. 367.

³³³ *Ibid.*, p. 367.

brasileiro no terreno do iluminismo religioso. O autor sugere que, ao excluir Miguel Vieira Ferreira e ao não perceber a gravidade do espiritismo, o protestantismo deixou escapar centenas de milhares de almas que buscavam uma mensagem mais pessoal e mais “evangélica” que a oferecida pela Igreja tradicional. A comparação com o maometismo, feita por Léonard, é reveladora do peso que ele atribui a essa concorrência: como o Islã em relação ao cristianismo, o espiritismo apareceria como uma forma adulterada de evangelismo que esteriliza as possibilidades protestantes por dar às almas a impressão de já conhecerem e terem superado Cristo.

Mas a grande novidade espiritual do capítulo, e que já era aparente em Miguel Vieira Ferreira, é, sem dúvida, o pentecostalismo. Léonard o define como a “grande primavera atual do espiritualismo³³⁴” nos meios protestantes do mundo inteiro, caracterizada por batismo no Espírito, curas, glossolalia³³⁵, profecia e outras manifestações extraordinárias. Seu aparecimento no Brasil, em Belém, em 1911, e sua extraordinária expansão sobretudo no Norte, permitem ao autor identificá-lo como a terceira grande experiência aberta ao protestantismo brasileiro diante das almas proletárias e insatisfeitas. O tom de Léonard aqui é ambivalente. Por um lado, ele reconhece no pentecostalismo um fato sério e poderoso: as Congregações Cristãs e as Assembleias de Deus formam imensas comunidades populares, moralmente rigorosas, socialmente coesas, de grande força evangelizadora e impressionante permanência. Não se trata, para ele, de um fenômeno efêmero nem de pura extravagância. Por outro lado, considera que nelas o papel da Bíblia permanece insuficiente: as Escrituras são usadas mais como oráculo do que como revelação a ser conhecida e meditada sistematicamente; a escola dominical cede lugar a cultos de menores que imitam os dos adultos; a literatura religiosa é praticamente nula; e a dependência da inspiração pessoal permanece perigosa.

É precisamente por isso que o capítulo se encerra com uma espécie de apelo ao protestantismo brasileiro. Segundo Léonard, cabe a ele resolver o problema apresentado por movimentos como as Congregações Cristãs. Se as grandes igrejas não se interessarem por esses meios proletários e iluministas, eles correrão o risco de cair na extravagância e, depois, na indiferença religiosa. Mas, se o protestantismo histórico lhes estender uma simpatia amistosa e os ensinar a dar primazia à Bíblia sobre as revelações individuais, poderá incorporá-los ou ao menos orientá-los. O exemplo final da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo, sob a liderança de José Moreira da Silva, serve-lhe como pequeno modelo positivo: uma comunidade nascida em

³³⁴ Ibid., p. 376.

³³⁵ Termo grego que significa “falar em línguas”, e que faz referência ao ato de falar em línguas estrangeiras ou línguas estranhas.

ambiente humilde e iluminista, mas progressivamente reorientada para a centralidade bíblica e para formas mais estáveis de vida eclesial. A conclusão do capítulo é, assim, também a conclusão da obra: o futuro do protestantismo brasileiro não depende apenas da solução dos problemas das velhas igrejas, mas da sua capacidade de encontrar esse “novo povo” que vem ao seu encontro nas zonas pioneiras e, sobretudo, nos meios populares urbanos e rurais. É ali que se jogam, para Léonard, as possibilidades mais originais de sua história.

Ao longo desses capítulos, Léonard constrói uma visão do protestantismo brasileiro que se afasta tanto de uma história puramente confessional quanto de uma narrativa institucional limitada à sucessão de missões, denominações e conflitos. O que lhe interessa é compreender como o protestantismo, ao entrar em contato com o Brasil, deixa de ser apenas um corpo religioso transplantado e passa a constituir-se historicamente em relação às condições sociais, espirituais e culturais do país. Por isso, sua narrativa insiste menos na origem estrangeira do movimento do que no processo pelo qual ele se enraíza, se transforma e adquire feições próprias no interior da sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, o protestantismo brasileiro aparece, na leitura de Léonard, como uma realidade ao mesmo tempo dependente e autônoma, importada e nacional, una em seu princípio religioso e plural em suas formas históricas. Sua expansão não se explica apenas pelo trabalho missionário, mas pela convergência entre a mensagem evangélica e um campo religioso marcado por insuficiências institucionais, piedade difusa e forte mobilidade social e espacial. Daí a importância que o autor atribui não só aos missionários e às igrejas, mas também ao “meio”, às temporalidades diversas do território brasileiro e às disposições religiosas já presentes no país.

Ao mesmo tempo, Léonard vê esse protestantismo como um fenômeno essencialmente dinâmico. Ele não o trata como bloco homogêneo, mas como um conjunto de experiências que atravessam idades diferentes: em alguns lugares, o protestantismo ainda vive a infância missionária; em outros, conhece a crise da maioridade; em outros, já enfrenta os problemas das velhas igrejas. Essa pluralidade de temporalidades permite ao historiador interpretar o Brasil como espaço privilegiado de observação histórica, no qual o protestantismo reproduz, condensa e reencena experiências que, na Europa, se distribuíram ao longo de séculos.

Assim, a imagem de protestantismo brasileiro que emerge da obra de Léonard é a de um protestantismo local, progressivamente autônomo, influenciado pela mentalidade religiosa do país e continuamente reconfigurado por ela. Mais do que simples reflexo de modelos europeus ou norte-americanos, ele se torna, em sua escrita, uma forma histórica específica do protestantismo moderno. É precisamente essa convicção – a de que o Brasil não apenas recebeu

o protestantismo, mas o refez historicamente em seu próprio solo – que organiza a leitura léonardiana e dá unidade ao conjunto de sua interpretação.

2.3. Brasil, o lugar onde a “semente protestante” vingou: “terra” em Émile Léonard

O artigo “Brasil, terra de História” foi o primeiro artigo publicado por Léonard na *Revista de História* da USP, logo em sua segunda edição³³⁶. Para além das análises já desenvolvidas no primeiro capítulo desta dissertação, faz-se necessário, nesse momento, refletir a respeito de como o autor utiliza o conceito de “terra” em sua obra sobre o Brasil e como ele se relaciona com o seu método comparativo. Ao caracterizar o Brasil como uma “terra” de história, Léonard sugere que certos contextos sociais, culturais e religiosos podem oferecer um terreno particularmente favorável à emergência e à expansão de movimentos religiosos, entre eles o protestantismo. A metáfora agrícola aponta, nesse sentido, para o fato de que o desenvolvimento de um movimento religioso depende, em grande medida, do meio histórico no qual ele é introduzido. Tal como uma planta que cresce de maneira distinta conforme o tipo de solo em que é cultivada, uma tradição religiosa pode assumir características particulares quando transplantada para um novo ambiente social. Assim, um mesmo movimento religioso – ainda que traga consigo tradições antigas e estruturas institucionais consolidadas – pode experimentar formas renovadas de crescimento quando encontra um terreno histórico mais favorável ao seu desenvolvimento.

Para além do conceito moderno de terra, Léonard, enquanto alguém profundamente protestante e conhecedor da Bíblia, certamente estava familiarizado com o conceito de “terra” apresentado no Novo Testamento e, especialmente, na parábola conhecida como “parábola do semeador”, exposta por Jesus nos evangelhos sinóticos³³⁷:

E outra vez começou a ensinar junto do mar, e ajuntou-se a ele grande multidão, de sorte que ele entrou e assentou-se num barco, sobre o mar; e toda a multidão estava em terra junto do mar. E ensinava-lhes muitas coisas por parábolas, e lhes dizia na sua doutrina: Ouvi: Eis que saiu o semeador a semear. E aconteceu que semeando ele, uma parte da semente caiu junto do caminho, e vieram as aves do céu, e a comeram; E outra caiu sobre pedregais, onde não havia muita terra, e nasceu logo, porque não tinha terra profunda;

³³⁶ LÉONARD, Émile-G. Brasil, terra de História. *Revista de História*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 219–228, 1950.

³³⁷ Os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas são chamados de “evangelhos sinóticos” porque apresentam um estudo “sinótico”, ou seja, que permite uma visão em conjunto. Segundo o Dicionário Bíblico Vida Nova, “a substância de 606 dos 661 versículos de Marcos (com a omissão de Mc 16.9-20) reaparece em Mateus de maneira resumida; 380 dos 661 versículos de Marcos também aparecem em Lucas. Só 31 versículos de Marcos não têm paralelo em Mateus ou Lucas, enquanto os dois contêm mais de 250 versículos de material comum não contido em Marcos. Mateus dispõe de cerca de 300 versículos de material exclusivo; Lucas, de 520 versículos de material exclusivo”. Cf. WILLIAMS, Derek (Ed.). *Dicionário Bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 123.

mas, saindo o sol, queimou-se; e, porque não tinha raiz, secou-se. E outra caiu entre espinhos e, crescendo os espinhos, a sufocaram e não deu fruto. E outra caiu em boa terra e deu fruto, que vingou e cresceu; e um produziu trinta, outro sessenta, e outro cem. E disse-lhes: Quem tem ouvidos para ouvir, ouça. (Marcos 4,1-9)

Certamente, o fato de essa parábola estar narrada tanto nos evangelhos de Mateus quanto em Marcos³³⁸ e em Lucas já demonstra a sua importância; entretanto, para além disso, essa é uma das poucas parábolas nos evangelhos em que o próprio Jesus explica o seu significado:

E, quando se achou só, os que estavam junto dele com os doze interrogaram-no acerca da parábola. E ele disse-lhes: A vós vos é dado saber os mistérios do reino de Deus, mas aos que estão de fora todas estas coisas se dizem por parábolas, para que, vendo, vejam, e não percebam; e, ouvindo, ouçam, e não entendam; para que não se convertam, e lhes sejam perdoados os pecados. E disse-lhes: Não percebeis esta parábola? Como, pois, entenderéis todas as parábolas? O que semeia, semeia a palavra; e, os que estão junto do caminho são aqueles em quem a palavra é semeada; mas, tendo-a eles ouvido, vem logo Satanás e tira a palavra que foi semeada nos seus corações. E da mesma forma os que recebem a semente sobre pedregais; os quais, ouvindo a palavra, logo com prazer a recebem; mas não têm raiz em si mesmos, antes são temporários; depois, sobrevindo tribulação ou perseguição, por causa da palavra, logo se escandalizam. E outros são os que recebem a semente entre espinhos, os quais ouvem a palavra; mas os cuidados deste mundo, e os enganos das riquezas e as ambições de outras coisas, entrando, sufocam a palavra, e fica infrutífera. E estes são os que foram semeados em boa terra, todos que ouvem a palavra e a recebem, e dão fruto, um trinta, e outro sessenta, e outro cem. (Marcos 4,10-20)

O gênero de parábola pode ser definido como uma história simples, normalmente associada ao cotidiano do povo comum³³⁹, que ilustra uma verdade espiritual³⁴⁰, ensina verdades simples ou responde a uma pergunta simples³⁴¹. O vocábulo grego significa literalmente “colocar as coisas lado a lado”; diferentemente da alegoria, nem todos os detalhes da parábola têm uma correlação com o real³⁴². Jesus falava por parábolas, segundo o relato dos evangelhos, com uma dupla função: simplificar o entendimento de realidades espirituais para algumas pessoas, dada a própria natureza cotidiana e simples de várias parábolas, e dificultar o entendimento de realidades espirituais a outras pessoas; nesse segundo sentido, “o

³³⁸ A escolha por apresentar a parábola do semeador a partir do Evangelho de Marcos se deu porque esse evangelho, muito provavelmente, foi o primeiro a ser escrito e, conseqüentemente, foi usado pelos outros dois evangelhos sinóticos como fonte principal. Segundo o Dicionário Bíblico Vida Nova, “onde Mateus e Marcos apresentam material em comum, Marcos é sempre mais completo e, na maior parte dos casos, é mais razoável explicar que Mateus abrevia Marcos do que explicar que Marcos amplia Mateus”. Cf. WILLIAMS, Derek (Ed.). *Dicionário Bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 123.

³³⁹ JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1986, p. 7-8.

³⁴⁰ ERICKSON, Millard J. *Dicionário popular de teologia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011, p. 145.

³⁴¹ WILLIAMS, Derek (Ed.). *Dicionário Bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 273.

³⁴² Ibid., p. 273.

endurecimento pode ser uma consequência de ouvir as parábolas, não um propósito”³⁴³. É provável que, segundo Carson, “a crescente oposição a Jesus encorajou seu uso cada vez maior de parábolas”³⁴⁴ de modo a “ocultar a verdade ou, pelo menos, apresentá-la de forma mais velada”³⁴⁵.

No relato do Evangelho de Marcos, Jesus descreve um semeador que lança a semente, a qual cai em diferentes tipos de solo: à beira do caminho, em terreno pedregoso, entre espinhos e em boa terra. Cada um desses solos produz resultados distintos: a semente que cai à beira do caminho é rapidamente consumida; a que cai em terreno pedregoso brota rapidamente, mas não resiste por não ter raiz profunda; a que cai entre espinhos é sufocada pelo próprio crescimento dos espinhos; e, por fim, a que cai em boa terra cresce e produz fruto abundante.

Na explicação oferecida posteriormente aos discípulos, Jesus identifica a semente com a “palavra” anunciada, enquanto os diferentes solos representam disposições diversas daqueles que a recebem. A parábola, portanto, desloca a atenção do leitor (e daqueles que a ouviam) para o terreno que recebe a semente. Embora a mensagem proclamada seja a mesma, os resultados de sua recepção variam de acordo com as condições do solo. O crescimento e a frutificação da semente não dependem apenas de sua qualidade intrínseca, mas também da disposição do terreno em que ela é lançada. Assim, a imagem do solo funciona como uma metáfora das condições que permitem ou impedem que a mensagem religiosa produza efeitos duradouros.

Essa estrutura simbólica oferece uma chave interpretativa particularmente fecunda para compreender a metáfora mobilizada por Léonard ao descrever o Brasil como uma “terra de história”. Tal como na parábola, em que a fecundidade da semente depende das características do solo, também na interpretação histórica de Léonard o desenvolvimento do protestantismo aparece ligado às condições do meio em que ele é implantado. O protestantismo, compreendido como uma tradição religiosa já consolidada e portadora de uma mensagem específica, corresponde, nessa analogia, à semente lançada pelo semeador. O Brasil, por sua vez, aparece como o terreno histórico no qual essa semente é depositada.

Nessa perspectiva, a ideia de “terra” adquire um significado que ultrapassa o simples sentido geográfico. Ela passa a designar um conjunto de condições históricas, sociais e culturais que podem favorecer ou dificultar a recepção de uma mensagem religiosa. Assim como na parábola a boa terra é aquela capaz de acolher a semente, permitir que ela crie raízes e produza

³⁴³ Ibid., p. 273.

³⁴⁴ CARSON, D. A. *O comentário de Mateus*. São Paulo: Shedd Publicações, 2010, p. 360.

³⁴⁵ Ibid., p. 362.

fruto, também na interpretação de Léonard certos contextos históricos oferecem condições particularmente favoráveis ao desenvolvimento de determinados movimentos religiosos.

A descrição do Brasil como uma “terra de história” sugere justamente essa percepção. Para Léonard, o país constituiria um espaço em que o protestantismo encontra condições específicas para seu crescimento e expansão. Não se trata apenas da introdução de uma tradição religiosa estrangeira, mas de um processo no qual essa tradição encontra um meio histórico capaz de favorecer seu desenvolvimento. É isso que percebemos, por exemplo, no terceiro capítulo de sua obra *O protestantismo brasileiro*, na seção intitulada “A expansão protestante como produto da Bíblia e da conversão espontânea”.

Para o autor, por mais que a atividade missionária no Brasil tenha desempenhado papel fundamental no desenvolvimento do protestantismo no país, “a atividade intensa desses propagandistas não foi de forma alguma o fator principal da expansão protestante no Brasil”³⁴⁶:

No Brasil e, ao que parece, em toda parte. Trata-se aqui de um problema geral que ultrapassa a própria história religiosa, pois trata-se de comparar a importância do agente e do meio. A história da expansão de uma doutrina é sempre feita, tendo-se em vista o agente, posição esta em que é mais fácil de se obterem os dados. Daí o caráter artificial, muitas vezes, rebuscado e falso da visão, que é ordinariamente dada a esses estudos e os falsos problemas relativamente aos quais se contradizem os historiadores. Por que uma tal doutrina, tão estranha ao passado de tal região, deitou raízes duradouras? Como foi ela propagada, em que sentido geográfico, e segundo que caminho? Analisemos estes problemas relativamente ao exemplo escolhido: a propagação do protestantismo no Brasil.³⁴⁷

Segundo Léonard, os próprios resultados do desenvolvimento protestante no Brasil, tão grandes e em tão pouco tempo, apontavam para uma grande importância de algo que ele já havia comentado no primeiro capítulo de sua obra: das disposições e, mais propriamente, das “necessidades religiosas das populações em cujo seio esses agentes conseguiram tantas transformações”³⁴⁸; um dos fatores que Léonard considerará extremamente relevante para esse desenvolvimento é a forte base bíblica da espiritualidade brasileira da época:

Dissemos, de início, quais eram essas necessidades e essas disposições e como, por outro lado, a penúria dos padres os obrigava a se satisfazerem numa vida religiosa leiga. Acrescentemos aqui mais um fator extremamente importante. Ao lado de muitas superstições, de fortes tendências ao animismo e ao iluminismo, esta forma de piedade popular autônoma tem uma forte base bíblica. Esta afirmação parecerá tão estranha aos protestantes persuadidos de que a sua fé trouxe ao Brasil as Sagradas Escrituras até então ignoradas quanto a católicos, receosos a respeito delas. Basta, porém, recorrer às pesquisas de folcloristas modernos para nos apercebermos da sua verdade. Há um deles que nos descreve a “Festa do Santo Rei” ou dos “Três Reis Magos”, em Guaxupé

³⁴⁶ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 94-95.

³⁴⁷ Ibid., p. 95.

³⁴⁸ Ibid., p. 95.

(Minas). Uma “companhia” de dez pessoas percorre a região pedindo ofertas em nome dos Reis. O “Embaixador” canta (e seus companheiros repetem) um cântico de Natal, que é a versificação pura e simples do texto evangélico sem nenhuma adição de caráter “católico”, e terminado por um apelo para se entregar a Jesus. Teologia e sentimento exclusivamente bíblicos: nestas 25 estrofes não existe nenhum louvor à Virgem nem tampouco uma citação expressa. As duas únicas menções a ela relativas são: seus “braços maternos” e do “filho da Virgem”. Mais surpreendente ainda e mais significativa é a existência do “cururu bíblico” que nos foi revelado, bem como a muitos outros leitores, pelo notável estudo de João Chiarini. Sabe-se que o gênero literário e musical do “cururu” ou do “desafio” foi herdado pelo povo do antigo “debate” entre trovadores, mas ignora-se geralmente que o “cururu” mais difícil de maior classe, aquele a que só os mestres se consagravam, desenvolvia temas bíblicos a ponto de o autor acima referido ver uma origem e uma característica cristã e não africana deste jogo. “O antigo cantar na Escritura, diz-nos, fazia-se revelando as passagens bíblicas contidas no seu livro (Bíblia) do começo até ao fim. Porque havia assistentes que levavam Escrituras Sagradas e acompanhavam a demanda, folheando as suas páginas, acusando publicamente os que saltassem a ordem das histórias e dos versículos”. Pode ser que a origem longínqua do “cantar na Escritura” se prenda à evangelização dos jesuítas que assim teriam encontrado um meio de fazer com que os seus catecúmenos memorizassem os capítulos essenciais da Bíblia; fala-se também da influência de um antigo padre, um grande mestre do “cururu”, já há mais de meio século. Mas o fato é esse e, ao estudar a carta dos “municípios curureiros” do Estado de São Paulo, no trabalho de João Chiarini, não se pode deixar de concluir que a região de Piracicaba a Sorocaba e de Porto Feliz a Botucatu foi onde a propaganda bíblica dos protestantes teve desde logo acesso entre os “caipiras” a quem também os missionários faziam cantar as verdades cristãs.³⁴⁹

O grande exemplo que demonstra como a Bíblia já estava inserida na vida cotidiana brasileira, para Léonard, são os numerosos “exemplos de conversões individuais e mesmo de formação de comunidades protestantes através só da Bíblia, sem nenhuma intervenção de missionários”³⁵⁰:

Os leitores de *Bandeirantes da Fé*, de Maria de Melo Chaves, ali encontrarão lindas passagens relativas a Minas. Em Conquista (Bahia), uma Bíblia caiu nas mãos de um tabelião; depois de meditada leitura, formou um grupo de leitores das Escrituras, com os quais os batistas, mais tarde, organizaram uma igreja. Em Cachoeiras (Espírito Santo), um empregado de estrada de ferro entregou ao cura uma “Bíblia protestante”, certo de que se tratava de uma leitura condenável; mas, atraído pelo que já havia lido, continuou o estudo das Escrituras numa Bíblia que pertencera a um padre já falecido e, por esse estudo, chegou a convicções protestantes que apenas foram confirmadas pelos batistas quando, mais tarde, entrou em contato com eles e em torno dele criou-se uma igreja. Já fizemos alusão a uma Bíblia dada por um propagandista a um fazendeiro da região de Campos e pela qual toda uma família se converteu: o missionário Salomão Ginsburg, pretendendo falar a este pequeno grupo, não teve senão de apresentar-se para tirar partido de uma situação em que

³⁴⁹ Ibid., p. 96-97.

³⁵⁰ Ibid., p. 97.

praticamente nenhuma propaganda existira, organizando-os logo em igreja com mais de cinquenta membros professos.³⁵¹

Essas mesmas igrejas, muitas vezes formadas de forma espontânea pelos próprios crentes ao terem contato com a Bíblia, “viviam e se desenvolviam muitas vezes alheias aos cuidados de um pastor residente, e pelo simples zelo de seus membros”³⁵²:

Este fato é particularmente característico dos batistas, de quem a sua história escreveu que todos eles eram pregadores. Os seus “obreiros” continuavam a evangelização pois, “ficando imbuídos da paixão de evangelizar, sonhavam principalmente com planos de alcançar o maior número possível de pecadores com a sua mensagem” [...], sempre animavam a responsabilidade de evangelização pessoal. Um dos autores da *História dos Batistas do Brasil*, o missionário norte-americano Crabtree, observa que, criadas muito rapidamente e entregues a si mesmas, “diversas igrejas foram abandonadas porque os obreiros ficavam com o serviço de evangelizar, julgando que o grande número de batismos que fizeram amplamente justificaria o seu método”. São reações sacerdotais e de segunda geração. Na verdade, foi este entusiasmo que criou, sob os olhos estatelados dos missionários, uma grande parte das igrejas batistas do Brasil. O exemplo que daremos mostra bem esta técnica de proliferação. A Igreja de Campos (Rio) contava com uns trinta membros quando Salomão Ginsburg tomou a sua direção, em 1894; neste mesmo ano, ele a elevou para 122, organizando mais, em São Fidélis, uma nova igreja com 7 membros transferidos de Campos. Em 14 de julho de 1895, outros 24 membros da igreja de Campos constituíram a Igreja de Guandu que, em seis semanas, conseguiu 28 prosélitos e, em 15 de novembro, já pode ceder 18 de seus membros para formarem a Igreja de Santa Bárbara. Mas voltemos à comunidade de São Fidélis: em 1896, no ano seguinte ao de sua constituição, apresentou 43 candidatos ao batismo, levando o seu total de membros para 79; em 1898, fez batizar 80 novos adeptos – tudo sem assistência pastoral e sob os cuidados apenas de leigos, os fazendeiros Manoel e Rodrigues Peixoto; em 1899, 34 de seus membros professos constituíram a Igreja de Ernesto Machado e, mesmo assim, ao fim do ano, ela conta com nada menos de 191 membros; em 1900, ela criou as Igrejas de Cambuci e de Rio Preto com respectivamente 40 e 32 de seus membros.³⁵³

É por conta dessa forma espontânea, natural e autônoma de muitas conversões e do desenvolvimento das próprias igrejas que Léonard rejeita o “sentido da propagação da Reforma no século XVI e seguintes”³⁵⁴, muitas vezes ensinado ser do Leste para o Oeste. Na verdade, para o autor, não se trata de uma propagação linear. Ele conclui: “Quando uma população está pronta ao conhecimento e aceitação de uma nova ideologia, ela se propaga como um incêndio na floresta, por faíscas dispersas levadas pelo acaso dos ventos, ou do Espírito”³⁵⁵.

³⁵¹ Ibid., p. 97.

³⁵² Ibid., p. 98.

³⁵³ Ibid., p. 98-99.

³⁵⁴ Ibid., p. 100.

³⁵⁵ Ibid., p. 100.

Essa mesma sociedade, “pronta ao conhecimento” do protestantismo, no último capítulo de sua obra, será a sociedade que, influenciada pelas mudanças promovidas durante o final do século XIX e início do século XX, também estará pronta a aceitar o iluminismo presente nos novos movimentos protestantes:

O protestantismo baseava-se no Livro e, por isso mesmo, em pessoas que sabiam ler ou aprendiam a ler, e que amavam a leitura. Ora, é lícito perguntar-se se a era do livro não é passada, pelo menos no Novo Mundo. Que poderão ler fora a sua Bíblia, os protestantes que aprenderam a ler através dela? Uma das histórias do *Risum Tenentis*? conta de um pastor que interrogava uma mulher, cujo marido revelara grande interesse em aprender a ler. “Ele lê sempre sua Bíblia com o mesmo ardor?” “Sua Bíblia? Ah, não. Agora seu curso de Bíblia já está terminado, e ele lê apenas, política e os jornais de esporte”. Num mundo que aprende a ler, mas que lê cada vez menos, a Bíblia corre o risco de perder seu terreno. Por que tanto trabalho, se basta girar o botão do rádio? Certamente o rádio transmite cultos e sermões, mas que são a palavra humana, e embora fundados sobre a Revelação Escrita, tendem a substituí-la. Gira-se o botão do rádio, atendendo-se à necessidade do ouvinte. Os cristãos muito “modernos” e “de nossos dias”, que são os membros do Rearmamento Moral, falam em “dar uma telefonada” a Deus e receber dele uma resposta direta, tornando a Bíblia desnecessária. O rádio substitui o livro pela comunicação direta do pensamento humano; não é natural que o Espírito substitua a Bíblia, pela comunicação direta do pensamento divino?

A Bíblia exigia a meditação de um indivíduo isolado. Uma civilização degenerada, hedonista e mecânica não favorece a meditação, o individualismo e a solidão. A uma religião que os exigia e desenvolvia, ela tende a opor a do influxo recebido em comum, sem esforço, e no agradável sentimento da comunhão da massa. Aqui também o “Espírito” vence – pode ser invocado onde ele sopra. O conjunto de todas essas circunstâncias cria, no Brasil, um clima cada vez mais favorável ao iluminismo religioso. Assim, este nos parece ser o verdadeiro problema do protestantismo neste país, e não os demais – liberalismo, ecumenismo, fundamentalismo – nos quais se procura interessá-lo porque os protestantismos estrangeiros os suscitaram. Aliás, estes também enfrentaram o iluminismo, em tempos mais ou menos longínquos, quando se tratava dos “profetas espirituais”, anabatistas e outros, do século XVI, do “quakerismo” do século XVII, da “inspiração” camisarda do século XVIII, ou da teosofia mais ou menos maçônica da época pré e pós-revolucionária. Resolveram o problema aproveitando-se de suas experiências místicas e reconduzindo-os à Bíblia. O protestantismo brasileiro talvez vá enfrentar essa tarefa, e em condições que as circunstâncias mencionadas há pouco tornarão mais difíceis.³⁵⁶

Essa citação é significativa porque permite perceber que, para Léonard, uma mesma sociedade pode se mostrar apta a receber formas diferentes de protestantismo em momentos distintos de sua história. Não se trata, para ele, de afirmar que o Brasil possuía uma disposição fixa e uniforme diante do fenômeno protestante, mas de reconhecer que o país ofereceu, em temporalidades diversas, condições favoráveis a expressões também diversas desse movimento religioso. Em um primeiro momento, o meio brasileiro teria favorecido a recepção de um

³⁵⁶ Ibid., p. 368-369.

protestantismo mais ligado à Bíblia, à conversão individual, à leitura das Escrituras e à formação de comunidades eclesíásticas mais estáveis. Posteriormente, com a transformação das sensibilidades religiosas e dos próprios modos de comunicação e sociabilidade, esse mesmo solo histórico passaria a favorecer formas mais imediatas de religiosidade protestante, aproximadas daquilo que Léonard chama de iluminismo religioso e que ajuda a compreender, mais tarde, a expansão pentecostal.

Esse ponto é importante porque mostra que, em Léonard, o Brasil aparece como um espaço historicamente receptivo ao protestantismo, mas essa receptividade não permanece idêntica ao longo do tempo. No século XIX, por exemplo, o país oferecia condições mais favoráveis à implantação de um protestantismo de feição bíblica, moral e eclesíástica, em grande parte porque ainda havia lugar para práticas de leitura, devoção pessoal, circulação de impressos religiosos e iniciativa leiga. Em outro contexto, porém, marcado por transformações culturais mais amplas, por novas formas de sensibilidade coletiva e por uma religiosidade mais marcada pela experiência imediata, outras modalidades protestantes encontrariam terreno ainda mais propício para se expandir.

A metáfora da terra, portanto, ganha um sentido mais preciso. Ela não indica apenas que o Brasil foi receptivo ao protestantismo, mas que essa receptividade se deu de maneira historicamente diferenciada. A terra brasileira seria fértil, mas não para uma única semente de modo permanente. Em cada momento, certos aspectos do protestantismo encontraram maior correspondência com as disposições do meio. Houve um tempo em que a ênfase bíblica, a disciplina eclesíástica e a formação doutrinária encontraram condições favoráveis para se enraizar. Houve, depois, um tempo em que a experiência inspirada, a comunicação oral, a intensidade emocional e a ação direta do Espírito passaram a encontrar maior ressonância. Em vez de uma essência religiosa estática do Brasil, Léonard parece sugerir uma sucessão de adequações históricas entre formas protestantes e estados diferentes do solo social.

Essa relação entre semente e terra ajuda a esclarecer por que Léonard se interessa tanto pelo Brasil. O país não surge, em seus escritos, como simples cenário de uma transplantação religiosa vinda da Europa ou dos Estados Unidos. Ele aparece como um verdadeiro laboratório histórico, um espaço em que se pode observar com nitidez o encontro entre formas protestantes e condições locais de recepção. O que chama a atenção de Léonard é justamente o fato de que o protestantismo, ao entrar em solo brasileiro, não apenas se expande, mas se transforma, encontra novas possibilidades e revela quais de seus elementos conseguem criar raízes em determinado contexto. A terra, nesse caso, não é passiva; ela participa do processo, condiciona seus resultados e ajuda a definir quais expressões religiosas prosperarão com maior força.

Por fim, não seria o método comparativo de Léonard uma grande parábola? O seu método não seria exatamente “colocar as coisas lado a lado”, onde nem todos os detalhes correspondem, mas o essencial se mantém? Nessa perspectiva, a experiência do protestantismo em terra brasileira pode ser lida como uma espécie de parábola histórica: ao observar o que ocorreu no Brasil, Léonard não descreve apenas um caso particular, mas coloca essa experiência ao lado de outras experiências protestantes, de modo que uma se torne inteligível pela outra. O Brasil deixa, assim, de ser apenas objeto de descrição empírica e passa a funcionar como figura histórica capaz de revelar algo mais amplo sobre a própria dinâmica do protestantismo. Ao apresentar o país como “terra de história”, e ao insistir na ideia de que certas condições do meio favorecem ou dificultam a expansão religiosa, Léonard transforma o caso brasileiro em uma espécie de mensagem histórica condensada, cuja inteligibilidade ultrapassa o próprio Brasil.

Essa dimensão parabólica se torna ainda mais significativa quando se considera o provável destinatário intelectual dessa operação. Embora escreva sobre o Brasil, Léonard não deixa de pensar a partir de problemas que também dizem respeito ao protestantismo europeu, e especialmente ao protestantismo francês. Nesse sentido, o Brasil pode ser compreendido como uma experiência histórica colocada “ao lado” da história europeia para iluminá-la. Ao analisar o enraizamento do protestantismo em solo brasileiro, Léonard mostra ao leitor francês que a história protestante não se esgota nos grandes centros clássicos da Reforma, nem deve ser lida apenas a partir das categorias produzidas na Europa. O caso brasileiro funciona, assim, como uma espécie de parábola dirigida ao mundo protestante europeu: nele se pode ver, de forma renovada, como uma tradição religiosa se expande quando encontra uma sociedade “pronta ao conhecimento e aceitação de uma nova ideologia”, e como essa mesma receptividade pode, em outra temporalidade, favorecer novas formas de experiência religiosa.

Há, portanto, um deslocamento metodológico importante. Assim como a parábola não pretende reproduzir exaustivamente todos os detalhes da realidade, mas conservar um núcleo de sentido que orienta a compreensão, também a comparação histórica mobilizada por Léonard não depende de uma identidade plena entre os contextos colocados em relação. O essencial não está na coincidência minuciosa entre os elementos comparados, mas na permanência de uma estrutura de inteligibilidade. É isso que permite ao historiador aproximar, por exemplo, a experiência protestante do Brasil oitocentista e novecentista de processos anteriores da história europeia, especialmente a Reforma do século XVI. As diferenças institucionais, sociais e culturais são evidentes e não são anuladas; contudo, o que interessa a Léonard é que, ao serem colocadas lado a lado, essas experiências deixam ver um princípio comum: a relação entre uma mensagem religiosa e o terreno histórico que a recebe.

Essa leitura ajuda a compreender melhor o próprio método de Léonard. Seu comparativismo não é construído a partir da busca de equivalências rígidas, mas pela percepção de analogias históricas capazes de preservar o principal mesmo quando os detalhes divergem. Portanto, quando Léonard aproxima o século XVI reformado do Brasil do século XIX, ele não pretende afirmar uma duplicação da Reforma em terras brasileiras. O que se conserva é o núcleo interpretativo: em ambos os casos, a expansão protestante é pensada como processo de recepção histórica, condicionado menos por um centro emissor único do que pela prontidão do meio em acolher a nova mensagem. É por isso que ele pode rejeitar uma leitura linear da propagação protestante e afirmar que, quando uma população está pronta, a nova ideologia se dissemina “como um incêndio na floresta”.

Nesse caso, o Brasil torna-se uma parábola histórica da Reforma, não porque repita literalmente o século XVI, mas porque permite reencontrar, em outra escala e em outro tempo, um mecanismo semelhante de recepção e difusão religiosa. O essencial da comparação não está na identidade dos personagens, das instituições ou dos conflitos, mas na permanência de uma lógica histórica: a semente religiosa frutifica quando encontra terra propícia. A parábola, então, não estaria apenas no conteúdo de algumas imagens mobilizadas por Léonard, como a da terra e da semente, mas no próprio gesto historiográfico de aproximar tempos, lugares e formas religiosas distintas para fazer emergir uma verdade histórica mais geral. O Brasil, nessa perspectiva, não é apenas comparado à Reforma; ele é colocado ao lado dela para torná-la novamente visível, ao mesmo tempo em que a própria Reforma ajuda a tornar legível o caso brasileiro. Em ambos os casos, o principal se mantém: a história protestante é apresentada como história de enraizamento, de adaptação ao meio e de frutificação em um terreno historicamente preparado.

Por fim, toda parábola nos ensina algo. O que a “parábola” de Léonard quer nos ensinar? Talvez seja o fato de que o protestantismo não se explica apenas por seus formuladores, por suas doutrinas ou por seus centros de origem, mas pela relação viva que estabelece com os meios históricos nos quais se implanta. Talvez o leitor francês da obra de Léonard possa igualmente aprender que o protestantismo não deve ser pensado apenas a partir de suas crises, de seus centros tradicionais ou de suas formas já envelhecidas na Europa. Ao olhar para o Brasil como “terra de história”, Léonard mostra que uma tradição religiosa pode reencontrar vitalidade quando lançada em outro solo histórico, sob outras condições de recepção. Nesse sentido, o caso brasileiro funciona como demonstração concreta de que a história protestante não estava encerrada, nem confinada ao passado heroico do século XVI, mas podia ainda conhecer novos começos e novas formas. O ensino principal de sua “parábola”, portanto, não é o de uma simples

repetição da Reforma em novas terras, mas o de que o protestantismo permanece historicamente capaz de expansão, adaptação e frutificação quando encontra uma “boa terra”, capaz de dar fruto a “trinta, e outro sessenta, e outro cem” (Marcos 4,20).

3. BRASIL E FRANÇA: EXPERIÊNCIAS, ANSEIOS E TROCAS CULTURAIS A PARTIR DE ÉMILE-G. LÉONARD

O objetivo deste capítulo é analisar como a relação entre Brasil e França, na obra de Léonard, foi atravessada por experiências religiosas, inquietações e trocas culturais que ultrapassaram o simples interesse descritivo pelo protestantismo brasileiro. Parte-se da hipótese de que Léonard não estudou o protestantismo no Brasil apenas como objeto historiográfico autônomo, mas como realidade capaz de iluminar, por contraste e comparação, os problemas do protestantismo francês. A partir disso, busca-se compreender de que maneira sua identidade protestante, suas preocupações com o enfraquecimento religioso na França e sua admiração pela vitalidade do protestantismo brasileiro orientaram sua leitura das relações entre ambos os países. O capítulo mostra, assim, que o Brasil apareceu, para Léonard, como um espaço privilegiado de observação histórica e também como fonte de esperança, correção e aprendizado para as igrejas protestantes francesas.

Em um primeiro momento, o capítulo examina como a religião de Léonard incidiu sobre sua interpretação da relação entre Brasil e França, evidenciando que sua atenção ao protestantismo brasileiro estava ligada ao desejo de compreender e, em certa medida, responder à crise do protestantismo francês. Nesse sentido, o autor via o protestantismo brasileiro como um protestantismo “jovem”, expansivo, bíblico e doutrinariamente vigoroso, capaz de oferecer ao velho protestantismo europeu exemplos de evangelização, organização e vitalidade espiritual. Em um segundo momento, o capítulo analisa como esse mesmo horizonte aparece em seu método historiográfico, especialmente na publicação, na França, das obras *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesásticas* e *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Por meio delas, Léonard mobiliza o protestantismo brasileiro como mediação comparativa, isto é, como realidade histórica que permitia aos leitores franceses enxergar com maior nitidez seus próprios impasses. Desse modo, o capítulo demonstra que a comparação entre Brasil e França, em Léonard, não foi mero recurso expositivo, mas uma operação historiográfica central, por meio da qual o autor transformou o protestantismo brasileiro em instrumento de interpretação, crítica e renovação do protestantismo francês.

3.1. A religião de Émile Léonard na relação entre Brasil e França

Quando perguntado pela revista *Estudos Avançados* sobre quais indicações daria aos jovens que estavam iniciando suas carreiras como docentes e pesquisadores na área de História no início da década de 1990, o historiador Eduardo de Oliveira França, antigo professor assistente de Émile-G. Léonard enquanto este esteve na USP, respondeu da seguinte forma:

Não teria muito o que sugerir. A historiografia atual, no Brasil, está razoavelmente atualizada. Os temas da historiografia contemporânea vão sendo mais e mais os temas da nossa própria historiografia. Em relação aos jovens historiadores, eu diria: ame a História ou deixe-a, parodiando uma frase antipática. Quero dizer que o segredo do sucesso na historiografia está realmente numa atitude basicamente afetiva. Aprendi essa lição com o professor Émile Léonard. Indicava ele que na História estamos sempre buscando respostas às nossas próprias inquietações pessoais. Isso pesa, mas é insuficiente. Contudo, amar o passado é condição para que alguém se torne historiador.³⁵⁷

Quais eram, portanto, as “inquietações pessoais” de Léonard ao estudar o nosso protestantismo? Analisar como se dava o movimento no país, que detinha os mais altos índices de crescimento do protestantismo na América, para lidar melhor com os problemas do próprio protestantismo francês. O Brasil era o “campo ideal para observar os desdobramentos da Reforma no ‘Novo Mundo’”³⁵⁸. O país era, para Léonard, o

sucesso mais marcante da Reforma nos tempos modernos, por sua expansão destacada dentre os demais países ocidentais: um fenômeno de proliferação natural em um país livre, apesar de ter sido importado, principalmente dos Estados Unidos.³⁵⁹

Segundo o autor, enquanto a Europa conhecia um protestantismo “velho” e, conseqüentemente, cansado e declinante, as áreas onde o protestantismo havia se instalado há pouco tempo, como o Brasil, tinham um protestantismo novo e, portanto, renovado³⁶⁰. O Brasil, além de apresentar as maiores taxas de crescimento numérico de evangélicos na América, parecia caminhar na contramão das igrejas protestantes europeias, que começavam a apresentar uma diminuição do número de membros. Entretanto, uma vez que os diferentes protestantismos

³⁵⁷ FRANÇA, Eduardo de Oliveira. Eduardo de Oliveira França: um professor de história [Entrevista]. *Estudos Avançados*, 8(22), 1994, p. 159.

³⁵⁸ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 88.

³⁵⁹ LÉONARD, Émile-G. “O denominacionalismo no protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 121.

³⁶⁰ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 98.

ao redor do mundo não estão na mesma fase de desenvolvimento e maturidade³⁶¹, as soluções para seus problemas também não podem ser as mesmas:

Aclaremos o que está obscuro nessas questões. Os diversos protestantismos são entidades que não têm a mesma idade. No protestantismo jovem como o do Brasil, não se pode introduzir as experiências e soluções do nosso velho protestantismo europeu e norte-americano. Faz-se e se cria um mundo mais inocente de pequenos grupos que se inflamam, criando em torno deles, automaticamente, uma zona de perigo – quero dizer: discussões, desgostos e rancores sem nenhum resultado prático. Presenciei de perto tais movimentos importados da Europa, e só posso desejar que essas tentativas mal vindas não se perpetuem. Deixemos de lado o protestantismo brasileiro com seus problemas; em vez de doutriná-lo, aprendamos dele, como de todos os protestantismos latinos, a ser simples, ser bíblicos e a evangelizar.³⁶²

É por essa razão também que, ao comparar o protestante francês com o protestante brasileiro, Léonard dirá que ambos são homens de um passado, de uma mensagem e de uma esperança, apesar desses três aspectos funcionarem de formas diferentes em cada realidade, dadas as suas diferentes temporalidades³⁶³.

O autor realiza essa comparação entre “dois tipos de protestantes” em seu artigo *Protestante francês e protestante brasileiro*, publicado em 1953 na *Revue de Psychologie des Peuples*³⁶⁴, o qual o próprio Léonard admite que é baseado em dois livros que ele havia acabado de publicar: *Le protestant français* e *O protestantismo brasileiro*. Seu argumento central é que o protestante francês e o protestante brasileiro, embora pertençam à mesma tradição religiosa geral, foram moldados por temporalidades, ambientes sociais e ritmos de desenvolvimento profundamente distintos. A comparação, por isso, não se limita a diferenças doutrinárias ou institucionais, mas procura captar disposições coletivas, estilos de vida, formas de sociabilidade e maneiras diversas de viver a experiência protestante.

No caso francês, Léonard apresenta o protestante como um homem profundamente marcado pelo passado. Trata-se de um protestantismo de longa duração, constituído ao longo de séculos, enraizado em memórias de perseguição, em heranças regionais, em tradições familiares e em um forte sentimento de continuidade histórica. Mesmo quando internamente plural, o protestantismo francês conservaria como traço comum o peso de uma antiga formação

³⁶¹ Quando Léonard comenta acerca das dificuldades que começam a surgir no fim do século XIX e início do século XX no protestantismo brasileiro, ele dirá que esses problemas constituem sua “crise de juventude”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “O Evangelho no Brasil”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 146.

³⁶² LÉONARD, Émile-G. “O Evangelho no Brasil”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 160.

³⁶³ LÉONARD, Émile-G. “Protestante francês e protestante brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 181.

³⁶⁴ LÉONARD, Émile-G. *Protestant français et protestant brésilien. Revue de Psychologie des Peuples*, Le Havre, t. 8, n. 1, p. 40-57, 1. trim. 1953.

histórica, visível em sua linguagem, em seus hábitos, em sua consciência de minoria e em certa tendência à reserva ou ao fechamento comunitário. O protestante francês aparece, assim, menos como produto de um impulso recente de expansão do que como herdeiro de uma tradição sedimentada, cuja identidade foi moldada pela longa duração.

Já o protestante brasileiro é descrito por Léonard a partir de uma temporalidade muito mais curta e dinâmica. Formado sobretudo a partir do século XIX e do início do século XX, ele não é o homem de um passado multissecular, mas de uma história recente, ainda em processo de consolidação. Por isso, o protestantismo brasileiro se define menos pela herança acumulada do que por seu movimento de crescimento, pela evangelização, pela conversão e pela constituição de novos núcleos religiosos.

Essa vitalidade do protestantismo brasileiro é explicada, em grande medida, por sua inserção em um país jovem, socialmente móvel e territorialmente em expansão. Léonard insiste no papel da família, da autoridade patriarcal, das redes locais de solidariedade e dos deslocamentos internos na consolidação da fé evangélica. Em muitos casos, a conversão não se dava de forma estritamente individual, mas por meio de famílias inteiras e de círculos de dependência e vizinhança, o que favorecia a formação rápida de comunidades coesas. Além disso, o protestantismo acompanhava frentes pioneiras, migrações e novas zonas de ocupação, o que lhe conferia uma notável capacidade de adaptação a ambientes em formação. Daí a imagem do protestante brasileiro como tipo religioso próximo ao pioneiro, ao desbravador e ao agente de expansão.

Por isso, tanto o protestante francês quanto o protestante brasileiro podem ser descritos como homens de um passado, de uma mensagem e de uma esperança, mas cada um o é segundo uma configuração histórica própria. No protestante francês, o passado pesa como herança longa, memória coletiva, tradição familiar e marca de séculos de lutas, resistências e sedimentações institucionais; sua mensagem tende a ser filtrada por essa espessura histórica e por formas mais contidas, reflexivas e socialmente estabilizadas de presença protestante; e sua esperança aparece frequentemente vinculada à preservação, à reforma interior e à continuidade de uma tradição antiga em meio às transformações da modernidade. Já no protestante brasileiro, o passado existe, mas em escala mais curta e mais móvel: ele se forma por linhagens familiares recentes, por memórias de conversão, por processos pioneiros de implantação religiosa e por uma história ainda em consolidação. Por isso, sua mensagem assume feição mais expansiva, evangelizadora e militante, enquanto sua esperança se volta menos para a conservação de uma herança recebida e mais para a conquista do futuro, para o crescimento da igreja e para a transformação do meio social.

Pelos motivos expostos acima, Léonard considerava que o Brasil tinha muito a ensinar para o protestantismo francês. É a partir dessa perspectiva que serão analisadas as relações religiosas entre ambos os protestantismos, a partir da visão de Émile-G. Léonard.

Em 1948, com apenas quatro meses de estadia no Brasil, Léonard escreve dois artigos para o jornal *Cooperador Cristão* acerca dos protestantismos francês e brasileiro, intitulados *Experiências espirituais francesas e brasileiras*³⁶⁵ e *Experiências eclesiásticas francesas e brasileiras*³⁶⁶, com o objetivo de compará-los. Para o autor, a grande força do protestantismo francês residia no fato de que ele ficou muito perto do espírito da Reforma³⁶⁷, mantendo-se em suas “verdades elementares”, das quais tanto liberais³⁶⁸ quanto ortodoxos compartilhavam: “a existência, a santidade, a onipotência e a graça de Deus”³⁶⁹. Léonard desenvolve:

Perguntaram-me muitas vezes que importância os meios protestantes da França davam ao existencialismo, e eu respondi que este não tinha nada a ensinar-lhes, sendo justamente uma adaptação leiga, mais ou menos legítima e sincera, de experiências religiosas que correm o risco de não serem verdadeiras senão na medida em que são religiosas. O homem não tem o direito (e o dever) de desespero a não ser quando admite um absoluto divino, ao qual se compara. Mas o protestante francês tem, profundamente, o senso desse absoluto e, por isso, tem sinceramente a consciência da perversão humana. Daí o favor que mostra atualmente ao neocalvinismo³⁷⁰ e ao barthismo: nessas teorias reencontra sua experiência profunda. Assim, não acha dificuldade diante da predestinação, a não ser quando tem de defini-la: pode aceitá-la ou rejeitá-la como dogma; mas na verdade ele a sente. Esta

³⁶⁵ LÉONARD, Émile-G. “Experiências espirituais francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 89-96.

³⁶⁶ LÉONARD, Émile-G. “Experiências eclesiásticas francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 97-104.

³⁶⁷ LÉONARD, Émile-G. “Experiências espirituais francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 90.

³⁶⁸ Aqui cabe uma nota explicativa acerca desses dois termos, uma vez que o termo “liberais” ou “liberalismo” pode ser confundido com a corrente econômica, e na verdade nada tem a ver com ela. Por “liberalismo”, ou “liberalismo teológico”, se entende uma corrente teológica que surge na Europa e especialmente na Alemanha, no século XIX e que continuou tendo grande impacto no século XX, que buscava reinterpretar a fé cristã a partir dos postulados oferecidos pela ciência moderna. Nesse sentido, os teólogos liberais criticavam todos os elementos sobrenaturais e miraculosos da fé cristã, como a inspiração e inerrância da Bíblia e a ressurreição histórica de Jesus Cristo. A Bíblia passa a ser interpretada a partir do método crítico, e Jesus passa a ser visto mais como um exemplo de mestre do que como o Filho de Deus encarnado que morreu pelos pecados da humanidade. Em resposta aos liberais, estão os ortodoxos, também conhecidos, principalmente nos Estados Unidos, como fundamentalistas, que serão os teólogos que acreditarão nas crenças fundamentais do cristianismo da maneira como elas foram formuladas originalmente, como a inspiração e inerrância da Bíblia, o nascimento virginal e a ressurreição histórica de Jesus Cristo. Cf. MACHEN, J. Gresham. *Cristianismo e Liberalismo*. Shedd Publicações: São Paulo, 2012.

³⁶⁹ LÉONARD, Émile-G. “Experiências espirituais francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 90.

³⁷⁰ Corrente teológica surgida no século XIX na Holanda, e que buscava aplicar as implicações teológicas do calvinismo, como o enfoque na soberania de Deus, em todas as áreas da sociedade. Tem como grande autor o teólogo, filósofo e político holandês Abraham Kuyper (1837-1920). Cf. KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

disposição de espírito não é, aliás, apanágio particular dos calvinistas. No século XVI ela foi a de toda a “escola francesa” de espiritualidade, a dos jansenistas e a de pensadores tão ortodoxos do ponto de vista católico, como Bérulle. Encontramo-la, na atualidade, em Léon Blois e Bernanos.³⁷¹

O calvinismo³⁷² francês, portanto, correspondia a um sentimento e a uma experiência que advinham da própria doutrina calvinista, “um sistema que repousa sobre uma experiência e alimenta uma determinação”³⁷³. Foi isso que causou o sucesso da Reforma Protestante: a capacidade de oferecer uma doutrina que correspondia e se encaixava às necessidades religiosas profundas e ardentes que existiam no período: “A Reforma tornou a dar à cristandade de então o conjunto de verdades-forças adequadas às suas experiências e necessidades espirituais: foi a Doutrina reformada, essencialmente teocêntrica”³⁷⁴. Contudo, “a Doutrina se desintegra quando seus elementos se separam e quando um deles enfraquece ou desaparece. A desintegração do teocentrismo calvinista produz normalmente o teísmo ou deísmo”³⁷⁵ e era essa realidade que começava a se notar na França:

De um lado, uma verdade que se tornara puramente intelectual, um sistema, uma ortodoxia: a das velhas declarações de fé calvinistas. De outro, a espiritualidade que se contentava perfeitamente com o Ser Supremo dos filósofos, e mesmo com o Grande Arquiteto da Maçonaria, e que se ocupava sobretudo com a conduta moral e com as realizações práticas. Os pastores mandavam recitar o Catecismo de Calvino e pregavam sobre as vantagens da vacina. Uma castelã de Cévennes, quando escrevia em versos, punha em rimas a mais rigorosa teologia da predestinação; quando escrevia em prosa, nada via além do moralismo e da religião das obras.³⁷⁶

Alguns movimentos que tentaram se opor ao esfriamento espiritual, como os morávios e o pietismo wesleyano, contudo, tiveram “pequena ação nos países de língua francesa”³⁷⁷ exatamente por lhes faltar o elemento intelectualista necessário, tão caro à tradição reformada na França. Uma retomada, ou *réveils*³⁷⁸, acontece a partir da morte de Napoleão Bonaparte (1769-1821), quando ocorre uma “reação pietista contra a ortodoxia aparente e o teísmo real da

³⁷¹ Movimento teológico surgido no século XX como uma tentativa de resposta ao liberalismo teológico, mas que também tinha diferenças teológicas com o fundamentalismo. Tem como principal autor o teólogo Karl Barth. Cf. BARTH, Karl. *Dogmática Eclesiástica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

³⁷² Léonard usa o termo “calvinismo francês” quase como que sinônimo do termo “protestantismo francês”, uma vez que a maior influência do protestantismo francês de sua época advinha do calvinismo, corrente teológica proposta principalmente, na época da Reforma Protestante, por João Calvino (1509-1564).

³⁷³ LÉONARD, Émile-G. “Experiências espirituais francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 92.

³⁷⁴ Ibid., p. 92.

³⁷⁵ Ibid., p. 92-93.

³⁷⁶ Ibid., p. 93.

³⁷⁷ Ibid., p. 93.

³⁷⁸ Léonard chamará esse movimento de *Réveils*, por serem, em sua concepção, dois movimentos distintos. Cf. Ibid., p. 94.

maior parte das igrejas”³⁷⁹ mas que, por conta de seus próprios conflitos, não consegue reaver um espírito pietista e, ao mesmo tempo, intelectualista no protestantismo francês:

Depois aconteceu o que não podia deixar de acontecer. Tendo o racionalismo religioso acabado por eliminar-se do cristianismo, e não tendo o ortodoxismo seco podido mais reproduzir-se, o terreno ficou para os pietistas e fideístas. Depois de se terem olhado com alguma desconfiança, acabaram por reconhecer que eram irmãos. Sua aliança, no período entre as duas guerras, preparou com as contribuições do ativismo e do pragmatismo, um modernismo, do qual as igrejas francesas conhecem ainda as consequências. Felizmente para elas, por trás, por assim dizer, operava-se um notável restabelecimento da teologia. Manifesta-se no grupo neocalvinista e barthiano, já bem conhecido aqui, na restauração doutrinária e litúrgica do luteranismo e na ressurreição de uma ortodoxia “bibliana” (como se dizia no século XVI) pelas Igrejas Evangélicas Reformadas Independentes³⁸⁰. Esses três movimentos, às vezes rivais, são igualmente dominados por uma necessidade profunda do absoluto, à qual estão em caminho de dar forma de doutrina.³⁸¹

Em resumo, a crise moderna do protestantismo francês decorreu justamente do enfraquecimento da Doutrina: aquilo que, na Reforma, constituía uma “verdade vivida”, expressão total da resposta humana à Pessoa divina, teria se tornado, com o tempo, ortodoxia seca, moralismo prático ou espiritualidade dissociada da base bíblica. A história religiosa francesa é então apresentada como uma longa oscilação entre ortodoxia intelectualizada, liberalismo racionalizante, pietismo sentimental e esforços de restauração doutrinária. Ao final do artigo, Léonard muda seu enfoque de historiador para exortador – atitude que já foi analisada no capítulo anterior –, e aponta quais caminhos o protestantismo brasileiro não deveria seguir:

Possam estas evitar a ortodoxia de massa e de conformismo; e possam as dissidências que as exigências da fé aqui criaram reconhecer que elas são, em conjunto, os pródromos de um *Réveil*, e não se deixarem cair nem no integrismo, nem no fideísmo. Por muito tempo tributário do estrangeiro, é em si mesmo que o protestantismo brasileiro deve agora encontrar a doutrina que firmará e decuplicará seus notáveis progressos: para isso, ele tem necessidade de todas as suas igrejas.³⁸²

Esse posicionamento exortador de Léonard, como já foi dito, será comum em suas obras acerca do protestantismo, ora aconselhando e criticando o protestantismo francês, ora aconselhando e demonstrando preocupação com o protestantismo brasileiro. Watanabe comenta essa característica do autor:

Nos dois últimos capítulos de *O Protestantismo Brasileiro*, e ao longo de *O Iluminismo*, o autor dispara ironias e críticas ao protestantismo francês, mostra “preocupações” com os rumos dos evangélicos do Brasil, aponta para as suas “falhas”, para as “repetições de erros” do passado europeu ocorrendo no presente brasileiro, bem como, no limite, se coloca como profeta da

³⁷⁹ Ibid., p. 94.

³⁸⁰ Denominação da qual Léonard fazia parte.

³⁸¹ Ibid., p. 95-96.

³⁸² Ibid., p. 96

“verdadeira mensagem protestante” ao defender determinados valores em detrimento de outros. Como sua concepção temporal foi estanque³⁸³, não é difícil imaginar como ele se entende, tal qual um pai ou avô, mais experiente e capaz de exortar os mais novos. A experiência da viagem no tempo produzia o encanto de ver as origens, e produzia a nostalgia de observar a repetição dos erros nas igrejas evangélicas brasileiras mais velhas.³⁸⁴

O que as fontes apontam, seguindo a hipótese de Watanabe, é que Léonard veio ao Brasil para, além de suas aspirações acadêmicas, encontrar “um novo modelo para inspirar as mudanças ou embasar argumentos para reagir à crescente secularização do clero e do ecumenismo europeu”³⁸⁵, esperando, assim, solucionar os problemas do protestantismo de sua terra natal.

Em seu segundo artigo publicado no mesmo jornal, *Experiências eclesiásticas francesas e brasileiras*, Léonard volta-se para as experiências eclesiásticas de ambos os protestantismos, fazendo agora mais comparações com o protestantismo brasileiro do que no artigo anterior. Ambos os artigos, como o autor comenta em suas introduções, foram escritos porque poderiam “ter algum interesse para nossos correligionários brasileiros”³⁸⁶. O protestantismo francês em sua maioria, segundo Léonard, “crê na necessidade de igrejas visíveis, cujo conjunto, a despeito das diferenças denominacionais, forma a igreja militante”³⁸⁷, mas essa igreja está dividida entre “a noção de igreja de multidão e a de igreja de professos”³⁸⁸.

A igreja de multidão seria a concepção advinda diretamente dos reformadores, que apregoava a não necessidade de confissão de fé para frequentar e ser membro da igreja cristã. Já a igreja de professantes seria a crença de que era necessária uma profissão pessoal de fé, juntamente com um acompanhamento rigoroso por parte da igreja, para que o fiel pudesse se

³⁸³ A presente dissertação diverge parcialmente da caracterização da concepção temporal de Léonard como “estanque”. Embora Léonard de fato recorra a imagens de defasagem, juventude, maturidade e repetição de experiências europeias em solo brasileiro, sua comparação não parece pressupor uma sucessão rígida, linear ou simplesmente evolutiva entre sociedades “atrasadas” e “adiantadas”. Como se procurou demonstrar ao longo deste trabalho, o Brasil funciona, em sua escrita, mais como espaço de observação histórica capaz de iluminar problemas religiosos de temporalidades distintas do que como uma reprodução estanque de eventos já superados pela Europa. Portanto, seu método comparativo “diagonal” aproxima experiências separadas no tempo e no espaço para tornar visíveis formas eclesiásticas, tensões institucionais, necessidades religiosas e possibilidades de desenvolvimento protestante. Assim, se há em Léonard uma dimensão normativa e, por vezes, admoestadora em relação ao protestantismo brasileiro, ela não decorre necessariamente de uma concepção temporal estanque, mas de uma operação historiográfica mais complexa, na qual o presente brasileiro e o passado europeu se esclarecem reciprocamente.

³⁸⁴ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 129.

³⁸⁵ Ibid., p. 129.

³⁸⁶ LÉONARD, Émile-G. “Experiências eclesiásticas francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 97.

³⁸⁷ Ibid., p. 97.

³⁸⁸ Ibid., p. 97.

tornar um membro oficial do corpo cristão. Essa distinção é o que acarretará, segundo Léonard, a cisão ocorrida em 1848 na França, momento em que os teólogos partidários da igreja dos professantes constituíram as Igrejas Evangélicas Livres. A experiência francesa com relação a essas duas correntes de interpretação mostra que, no caso da igreja de professantes, uma vez que os grupos dessas comunidades são muito pequenos, eles perdem muito rapidamente os seus membros, que não encontram lugar na igreja e acabam abandonando a vida religiosa. A igreja de multidão, por outro lado, é mais misericordiosa: “o crente que está ‘perdendo velocidade’ permanece nela mais facilmente, continuando ao menos os hábitos exteriores de piedade, que lhe deixam o benefício de ocasiões e influências que podem um dia apresentar-se a ele”³⁸⁹.

No Brasil, essas disputas eclesiásticas não ocorriam porque, apesar de a maioria das igrejas do país ser mais próxima da igreja dos professantes, elas eram muito grandes, o que dificultava a manutenção de um caráter rigoroso e de vigilância de seus membros. Além disso, o corpo social religioso brasileiro comporta todas as classes sociais, desde a aristocracia até os operários e trabalhadores das zonas rurais, diferentemente da França, onde o protestantismo se reduz a apenas uma burguesia³⁹⁰; isso é positivo porque, uma vez que a “igreja visível deve ser um corpo social que sustenta uma doutrina”, “esse corpo social, deve comportar, para ser normal, todas as classes sociais”³⁹¹. Nesse sentido, além de um corpo social diversificado, a realidade brasileira combinava o melhor das duas concepções eclesiásticas.

Outra característica que Léonard observava no protestantismo brasileiro e que poderia ajudá-lo a encontrar respostas para o protestantismo francês, era o seu forte e demarcado denominacionalismo³⁹². Léonard era contrário ao ecumenismo e, consequentemente, a favor da diversidade denominacional. Na França, devido ao seu passado de perseguição religiosa e às consequências da Segunda Guerra Mundial, as tentativas de uma união ecumênica das igrejas protestantes tiveram êxito tanto em 1909, através da Fédération Protestante de France, quanto, especificamente falando sobre as igrejas reformadas, em 1936, momento em que o maior número delas (cerca de 500), até então divididas em duas Uniões, sendo uma de tendência liberal e outra ortodoxa, reuniram-se e formaram a Igreja Reformada da França³⁹³. Entre as igrejas francesas, ficaram de fora da Igreja Reformada da França cerca de 75 igrejas, sendo

³⁸⁹ Ibid., p. 100.

³⁹⁰ Ibid., p. 99.

³⁹¹ Ibid., p. 99.

³⁹² O autor, além de discutir essa questão nesse artigo e em sua obra *O protestantismo brasileiro*, também a discutiu em um artigo próprio sobre o tema, intitulado “O denominacionalismo no protestantismo brasileiro”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “O denominacionalismo no protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 121-132.

³⁹³ Ibid., p. 102.

cinquenta delas, Igrejas Evangélicas Independentes (denominação da qual Léonard fazia parte) e 25 Igrejas Evangélicas Livres. Essa filosofia ecumênica, segundo Watanabe, “tinha, como pano de fundo, uma teologia de resposta à crescente secularização do mundo europeu, mantendo um diálogo com a modernidade e construção de um novo paradigma eclesiástico”³⁹⁴.

Esse ecumenismo francês, no entanto, longe de se aproximar dos diversos setores da sociedade com uma postura mais intelectualizada, acabou fazendo com que os estudos de cunho histórico a respeito do protestantismo perdessem interesse e projeção³⁹⁵. A história protestante, a partir desse momento, era feita e destinada apenas aos próprios protestantes. A proposta ecumênica, segundo Watanabe, “desestimulou o principal baluarte de produção de conhecimento histórico de então: as próprias igrejas”³⁹⁶.

Já em declínio na década de 1930, inclusive dentro das igrejas na França, os estudos sobre o protestantismo começam a experimentar, a partir da década de 1940, uma mudança no local de produção em direção ao meio acadêmico, sendo Léonard um exemplo dessa fase de transição. Diante desse esfacelamento da memória protestante francesa, Léonard torna-se um crítico contumaz do cenário religioso francês e de seu destino³⁹⁷.

Apesar de haver tido tentativas de um movimento ecumênico no Brasil, elas nunca lograram êxito. Para Léonard, isso mostrava que o protestantismo brasileiro permaneceu fiel à “expressão tradicional da Verdade”³⁹⁸. Segundo o autor, uma união realizada aos moldes ecumênicos faria com que os problemas teológicos surgidos dentro dessa estrutura nunca encontrassem solução, propiciando um “indiferentismo pietista”³⁹⁹ nos seus membros. Esse forte denominacionalismo, diferente do que muitos poderiam pensar, não é completamente importado, uma vez que o Brasil também cria um denominacionalismo original e autóctone, fruto das diversas cisões ocorridas principalmente no final do século XIX e início do século XX nas denominações brasileiras, motivadas por, como já vimos, diversas razões, como o nacionalismo e a preocupação com a independência eclesiástica em relação às igrejas-mães

³⁹⁴ WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. *Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982)*. 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011, p. 101.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 102.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 102.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 103.

³⁹⁸ LÉONARD, Émile-G. “Saudação do Presbitério Conservador”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 119. Cabe mencionar aqui que esse texto em particular não é um artigo acadêmico, mas um discurso de saudação à igreja proferido por Léonard, durante a segunda sessão da X Reunião Ordinária do Presbitério Conservador, realizada em 28 de junho de 1949, no templo da Igreja Presbiteriana Conservadora de São Paulo. Portanto, é um texto mais informal, sem a academicidade presente em outros trabalhos do autor.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 119.

americanas, as preocupações de uma teologia mais estrita (como foi o caso da Igreja Presbiteriana Independente e da Igreja Presbiteriana Conservadora), ou até mesmo como reação ao autoritarismo eclesiástico.

Outro aspecto positivo no protestantismo brasileiro, e que poderia ser útil ao protestantismo francês, era a sua organização eclesiástica, com relação à autoridade da igreja. Segundo Léonard, na França, a organização eclesiástica era rudimentar, e a maior parte das responsabilidades ficava a cargo do pastor. No Brasil, por outro lado, o próprio sentido do “culto” – como o ato de adorar a Deus, juntamente com o restante da igreja, em um lugar específico – começa a ser substituído por “Trabalhos da igreja”, ainda que esses “serviços” tenham a pregação e a Escola Dominical; dessa forma, a igreja brasileira, segundo Léonard, é uma “escola onde se trabalha”. Por esse motivo, a vida paroquial dos fiéis é extremamente abarrotada e ativa. Essas diferenças se explicam porque, exatamente por estarem em circunstâncias históricas diferentes, ambas as experiências protestantes não poderiam ser iguais:

A autoridade interior das denominações sobre seus membros é um ponto em que as experiências brasileiras e francesas não podem coincidir, porque as circunstâncias em que se encontram os dois protestantismos são muito diferentes. Igrejas de prosélitos apenas saídos do catolicismo, como são em grande parte as do Brasil, são obrigadas a exercer uma disciplina estrita sobre seus fiéis, disciplina que foi a das velhas Igrejas da Reforma em seus primeiros séculos. O protestante francês, sustentado por uma longa tradição, admira-se um pouco da rigidez dessa disciplina; desejando talvez que ela se exerça mais em sua Pátria, sobre a vida dos fiéis, ele pergunta a si mesmo se suas concepções religiosas podem ser submetidas a um controle humano tão estreito. O “direito divino” das denominações, visto que a expressão foi empregada, lhe parece contestável, por mais denominacionalista que ele seja. E tal concepção de excomunhão parece-lhe que se prende antes à concepção zuíngliana da Santa Ceia como comunhão entre os fiéis mais que à noção, luterana ou calvinista, da Refeição sagrada que une, antes de tudo, o fiel a Deus. Mas, ainda uma vez, este é um terreno em que prevalecem, sem dúvida, experiências diferentes, e onde por isso ele não pode aventurar-se.⁴⁰⁰

Como é perceptível, a forma como Léonard enxergava o protestantismo brasileiro é muito positiva. Em seu discurso de saudação ao Presbitério da Igreja Presbiteriana Conservadora, proferido no dia 28 de junho de 1949, sua perspectiva é vista de forma notável:

Desejaria ter tempo para vos dizer da minha admiração e do meu reconhecimento pelo vosso grande Protestantismo Brasileiro. É um verdadeiro conforto para nós, huguenotes⁴⁰¹ da França, saber que os protestantes brasileiros são já muito mais numerosos do que todos os protestantes da raça latina na Europa. Esta raça latina incompatível com o protestantismo, vós

⁴⁰⁰ LÉONARD, Émile-G. “Experiências eclesiásticas francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 103.

⁴⁰¹ “Huguenote” é a expressão utilizada para denominar os calvinistas franceses, assim como a expressão “camisardo”.

mostrastes aqui, no Brasil, que lhe pode dar milhões de crentes convictos e triunfantes. Vosso país é atualmente o lugar onde o nosso velho protestantismo se torna mais jovem e mais se desenvolve. Permiti-me que vos transmita êste tratamento e vos agradeça pelo encorajamento que nossas igrejas históricas da Europa puderam encontrar nêsse fato.⁴⁰²

Duas grandes forças do protestantismo brasileiro são mencionadas nessa saudação: a Evangelização e a Escola Bíblica Dominical. Segundo Léonard, o protestantismo brasileiro sabe evangelizar⁴⁰³: “o protestantismo europeu pode, talvez, transmitir-vos algum ensinamento: nada os poderá transmitir, porém, tão importante, como êste vosso exemplo de evangelização”⁴⁰⁴. Assim é, também, o caso da Escola Bíblica Dominical, que tinha um ensino sólido e sistemático, e que era voltada para todo o tipo de público, e não só para o público infantil, como ocorria na França:

Diante de todas as influências estranhas que possam atingir-vos, apegais-vos com firmeza a estas duas forças: Evangelização e Escola Dominical. Um padre católico dizia-me, no ano passado: “Os protestantes têm, neste particular, vinte anos de avanço sobre nós”. Vossas igrejas saberão aproveitar essa dianteira para assegurar e estender suas conquistas em benefício do Cristianismo da Bíblia.⁴⁰⁵

Por fim, outra questão que causava admiração em Léonard era como o protestantismo brasileiro lidava com a “questão doutrinária”, ou seja, a importância que o protestantismo brasileiro dava à pureza da doutrina. Segundo o autor, essa discussão – que causou a dissidência e o surgimento das Igrejas Evangélicas Livres na França, em 1848⁴⁰⁶ – havia surgido tanto na França quanto no Brasil, manifestando a tensão entre tendências liberais e ortodoxas no interior das igrejas reformadas. Ao recordar a trajetória francesa – marcada pela separação entre correntes teológicas, pela reorganização institucional e por tentativas posteriores de união –, o historiador sugere que a defesa brasileira da ortodoxia possuía paralelos importantes com lutas já vividas no protestantismo francês. Nesse sentido, o caso brasileiro não aparecia como anomalia periférica, mas como atualização, em novo contexto, de conflitos internos próprios da tradição reformada. O protestantismo brasileiro lhe parece, portanto, não apenas mais jovem, mas também mais convicto e mais capaz de manter coesão sem perder dinamismo. Daí sua insistência na legitimidade do denominacionalismo: longe de ver a pluralidade denominacional

⁴⁰² LÉONARD, Émile-G. “Saudação do Presbitério Conservador”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 118.

⁴⁰³ Ibid., p. 120.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 120.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 120.

⁴⁰⁶ LÉONARD, Émile-G. “1548-1848. Dois grandes aniversários da fidelidade à doutrina evangélica”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 109-116.

como simples confusão, Léonard a interpreta como sinal de liberdade protestante e de fidelidade à doutrina, contrapondo-a a projetos de uniformização que, em sua visão, podiam enfraquecer a verdade confessada.

A sua admiração pelo protestantismo brasileiro foi tamanha que o autor traduziu para o francês a obra *Bandeirantes da Fé*⁴⁰⁷, de Maria de Melo Chaves, pois considerava que a obra, que trata das memórias da autora sobre a conversão dos seus pais, sua conversão e o início da expansão do protestantismo em Minas Gerais, apresentava todos os elementos característicos e típicos do protestantismo brasileiro como um espelho da Reforma, como já discutimos no capítulo um. Ao traduzir a obra, Léonard escreveu notas explicativas e produziu uma pequena introdução a ela, que será interessante para entendermos ainda mais essas trocas culturais.

Por que o protestantismo brasileiro obteve tanto sucesso? Além do seu corpo social bem composto – da aristocracia aos mais simples agricultores –, o protestantismo brasileiro é, no âmbito espiritual, “um protestantismo bíblico, nascido da leitura dos Livros Santos, e que neles permanece profundamente arraigado”⁴⁰⁸ e, por fim, é um protestantismo solidamente organizado:

Não pela via de autoridade e de unificação exterior; muitas das “denominações” europeias e americanas aqui estão representadas, e com qualidades próprias; o pluralismo eclesial ali representa livremente seu papel de emulação. Mas, pelo zelo de seus membros, pelo ardor com que desempenham suas tarefas na Igreja e por seu devotamento financeiro, fazem que o pastor não precise sair correndo atrás dos “fiéis”, pois está certo de encontrá-los no culto, e, muitos dentre eles, até presbíteros, matriculados como alunos da Escola Dominical. A generosidade de suas contribuições (o dízimo é largamente praticado) permite estendê-lo entre as populações civilizadas do Brasil, entre os índios nas clareiras de grandes florestas, e até em missões na Europa: boa parte da Igreja Evangélica Portuguesa é filha de obras brasileiras.⁴⁰⁹

Como explicar o sucesso desse protestantismo? Como já vimos, pelas necessidades espirituais dos brasileiros, as quais já não conseguiam ser supridas pelo catolicismo, assim como aconteceu nos tempos da Reforma Protestante; é exatamente por apresentar essas necessidades espirituais de forma “extremamente viva”⁴¹⁰ que Léonard se interessou pelo livro e decidiu apresentá-lo ao público francês:

⁴⁰⁷ CHAVES, Maria de Melo. *Bandeirantes da Fé*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

⁴⁰⁸ LÉONARD, Émile-G. “Introdução à obra *Bandeirantes da Fé*”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 210.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 210-211.

⁴¹⁰ São as palavras que Léonard utiliza para definir a obra em seu “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”, cuja citação completa é: “Narrativa, em parte autobiográfica, extremamente viva sobre a implantação do protestantismo entre os camponeses de Minas. A tradução francesa aguarda um editor”. Cf. LÉONARD, Émile-G. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 233.

O historiador da igreja deve conduzir seu leitor diante de um desses hiatos que a história constata e que só a fé explica. Além disso, as experiências de protestantismos recentemente criados lhe permitem compreender as experiências das velhas igrejas, a começar pela Reforma. Assim, eu tenho insistido em estudar o evangelismo brasileiro nos detalhes e o tenho feito conhecido ao público francês. Particularmente estou muito feliz em apresentar-lhes um exemplo, por vezes pitoresco, significativo e emocionante, publicado no livro de Dona Maria de Melo Chaves (*Bandeirantes da Fé*, Belo Horizonte, 1947), sobre o estabelecimento do protestantismo nos campos rurais do Estado de Minas Gerais, no interior do Brasil.⁴¹¹

A partir dessa introdução a *Bandeirantes da Fé*, torna-se ainda mais nítido que Léonard não via o protestantismo brasileiro apenas como um objeto distante de curiosidade historiográfica, mas como uma experiência capaz de responder a inquietações muito concretas do protestantismo francês. Ao afirmar que o estudo dos protestantismos recentemente criados permite compreender as experiências das velhas igrejas, “a começar pela Reforma”, o autor revela que sua atenção ao Brasil possuía uma direção retrospectiva e, ao mesmo tempo, prospectiva. Retrospectiva, porque o protestantismo brasileiro lhe permitia reencontrar, em estado mais visível, as energias religiosas que haviam tornado possível a Reforma no século XVI; prospectiva, porque, ao mostrá-lo ao público francês, buscava oferecer ao seu próprio meio religioso um exemplo de vitalidade, apego doutrinário e organização eclesial capaz de iluminar os impasses do presente.

Nesse sentido, ao levar para a França a narrativa de Maria de Melo Chaves, Léonard oferecia mais do que a história pitoresca e emocionante de uma família convertida ao protestantismo em Minas Gerais. O que lhe interessava era justamente o valor tipológico daquela experiência. Na implantação do protestantismo entre “camponeses” mineiros, ele julgava reencontrar, em forma concentrada, um conjunto de elementos que definiam a força histórica do evangelismo brasileiro: a centralidade da Escritura, a conversão como experiência existencial profunda, a formação de comunidades familiares coesas e a capacidade de organização e expansão num meio social ainda em consolidação. Ao apresentar esse quadro aos franceses, Léonard sugeria, implicitamente, que o protestantismo da França poderia reconhecer ali algo de sua própria origem perdida.

É por isso que a questão do sucesso do protestantismo brasileiro adquire, em Léonard, um sentido maior do que o meramente descritivo. Explicar esse sucesso significava, ao mesmo tempo, interrogar as razões do declínio ou do cansaço do protestantismo francês. Se, no Brasil, o protestantismo permanecia “profundamente arraigado” na Bíblia, sustentado pelo zelo dos

⁴¹¹ LÉONARD, Émile-G. “Introdução à obra *Bandeirantes da Fé*”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 212.

membros, pelo ardor no trabalho eclesiástico e por uma vida comunitária financeiramente comprometida com a expansão da fé, na França o autor via, por outro lado, os efeitos contrários: enfraquecimento doutrinário, ecumenismo indiferentista, fadiga eclesiástica e progressiva perda do impulso evangelizador. O interesse de Léonard pelo Brasil residia precisamente aí: o país lhe oferecia um protestantismo em estado de formação e crescimento, num momento em que o velho protestantismo latino da Europa lhe parecia atravessar uma crise de orientação.

Essa comparação ajuda também a compreender o tom frequentemente exortador que atravessa seus textos. Quando Léonard aconselha os brasileiros a evitarem a ortodoxia de massa, o fideísmo ou o integrismo, ele não está apenas advertindo um protestantismo jovem contra perigos futuros; está também, de maneira oblíqua, refletindo sobre o que o protestantismo francês já vivera. Do mesmo modo, quando exalta a Evangelização e a Escola Dominical brasileiras, não está apenas louvando duas forças do campo religioso nacional, mas apontando para dimensões que, a seu ver, haviam se enfraquecido em seu próprio país. Sua escrita, portanto, movimenta-se sempre em duas direções: fala ao Brasil, mas pensando na França; interpreta o protestantismo brasileiro, mas o faz com o olhar voltado para os dilemas do protestantismo francês.

Por fim, pode-se afirmar que Léonard via no protestantismo brasileiro uma espécie de espelho histórico para o protestantismo francês. Não um espelho passivo, que apenas refletisse uma origem comum, mas um espelho ativo, capaz de devolver ao observador europeu a imagem de possibilidades religiosas que sua própria tradição corria o risco de perder. O Brasil aparecia, assim, como o lugar em que o protestantismo reencontrava, em condições modernas, sua juventude, seu caráter bíblico e doutrinário, sua vocação evangelizadora e sua força de organização comunitária.

Assim, a escrita de uma história comparada entre Brasil e França foi, para Léonard, uma operação historiográfica decisiva. Por meio dela, o autor procurou demonstrar que os protestantismos não envelhecem todos do mesmo modo nem enfrentam os mesmos problemas nas mesmas etapas de sua história. O Brasil, com seu protestantismo recente e expansivo, oferecia ao historiador francês a possibilidade de observar novamente o que a Europa já não conseguia ver com a mesma nitidez. É por isso que, em seus escritos, o protestantismo brasileiro não aparece apenas como objeto de estudo, mas como fonte de interpretação e até de esperança para as igrejas históricas da França.

Mesmo com forte apelo emocional e subjetivo, a memória de Eduardo de Oliveira França trazia Léonard em 1994 como um apaixonado pelo passado, mas também inquietado pelo presente, a ponto de essa característica ser uma indicação para os jovens historiadores.

Além de apaixonado pelo passado, Léonard era apaixonado pela sua herança protestante, a ponto de procurar soluções para os problemas do protestantismo francês no protestantismo brasileiro.

3.2. O método de Émile Léonard na relação entre Brasil e França

Tendo em perspectiva o próprio método comparativo de análise de Léonard, um dos principais objetivos de seus estudos, como vimos anteriormente, era compreender melhor o protestantismo europeu, especificamente o francês, por meio da análise do protestantismo brasileiro. Não à toa, duas de suas três maiores obras sobre o protestantismo brasileiro foram publicadas inicialmente na França – *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*⁴¹² e *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*⁴¹³ – de forma que os protestantes franceses pudessem conhecer aquilo que ele, como viajante, pôde conhecer. Léonard utiliza-se do recurso do viajante para fazer ver aos seus compatriotas aquele “outro” que diz muito do protestantismo francês, construindo, assim, uma retórica da alteridade:

cada dia me convenço de que aquilo que o viajante aprende a compreender melhor no curso de suas viagens é o seu próprio país e seus próprios problemas. Descobrimos, com uma surpresa cheia de admiração e agradecimento a Deus, que o protestantismo brasileiro é o maior protestantismo latino da atualidade, achando seu admirável desenvolvimento a reconfortante prova de que nossa fé tem sempre o futuro por ela, fui levado por isso mesmo a refletir sobre o meu protestantismo francês, definitivamente ultrapassado por seu irmão brasileiro (seus 800.000 fiéis já não fazem grande figura ao lado de 1.074.897 evangélicos do vosso recenseamento de 1940, e desde então...) que pode, contudo, trocar agora experiências com ele.⁴¹⁴

A partir dessa formulação, torna-se possível compreender com maior precisão o lugar do “viajante” na escrita de Léonard. Sua posição não é apenas a de um observador externo que descreve um campo religioso distinto, mas a de alguém que, ao narrar o outro, constrói um dispositivo de inteligibilidade voltado para si mesmo. Nesse sentido, a viagem ao Brasil não é apenas deslocamento geográfico: é por meio dela que o protestantismo francês se torna novamente visível, agora sob a forma de contraste. O Brasil, portanto, não é apenas objeto, mas mediação – aquilo que permite ver.

⁴¹² LÉONARD, Émile-G. *L'Église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*. Paris: Faculté libre de théologie protestante d'Aix-en-Provence, 1949.

⁴¹³ LÉONARD, Émile-G. *L'Illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Récente (Brésil)*. Paris, PUF, 1953.

⁴¹⁴ LÉONARD, Émile-G. “Experiências espirituais francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 89.

Em *O espelho de Heródoto*⁴¹⁵, François Hartog mostra que o viajante, ao descrever um povo diferente, utiliza certos recursos que tornam esse “outro” compreensível, relacionando-o com aquilo que já é conhecido pelo leitor. A narrativa do viajante opera, nesse sentido, por uma “retórica da alteridade”⁴¹⁶. O viajante, ao descrever aquilo que vê, não apenas informa, mas traduz, aproxima, estabelece paralelos. Como observa Hartog, trata-se de “pôr diante dos olhos” (*ante oculos ponere*)⁴¹⁷ algo distante, fazendo ver por meio de analogias, comparações e deslocamentos. Nesse processo, o outro não aparece como pura diferença, mas como diferença organizada, comparável, mensurável.

É exatamente esse tipo de operação que se pode identificar na escrita de Léonard. Ao apresentar o protestantismo brasileiro ao público francês, ele não o descreve como uma realidade absolutamente estranha, mas como uma experiência que pode ser compreendida por meio de paralelos implícitos com a história europeia. O Brasil aparece, assim, como uma espécie de “outro comparável”, cuja função não é apenas ser conhecido, mas servir de operador heurístico. Como no modelo analisado por Hartog em Heródoto, a comparação não elimina a diferença, mas a canaliza: o protestantismo brasileiro é distinto do francês, mas essa distinção é organizada de modo a torná-lo inteligível e, sobretudo, significativo para o leitor europeu. E a partir dessa inteligibilidade, Léonard é capaz de compreender melhor “o seu próprio país e os seus próprios problemas”.

Ao mesmo tempo, como também observa Hartog, toda retórica da alteridade implica uma tensão entre diferença e assimilação. Se, por um lado, o outro é tornado comparável, por outro, ele corre o risco de ser reduzido ao mesmo. Léonard parece consciente desse risco. Sua visão do protestantismo brasileiro não é uma simples reedição da Reforma europeia, mas uma experiência situada, marcada por condições sociais, culturais e religiosas próprias. No entanto, é justamente essa experiência singular que lhe permite construir um discurso sobre o protestantismo em geral. O Brasil não é apenas particular; ele é, ao mesmo tempo, exemplar.

Desse modo, a escrita de Léonard pode ser compreendida como uma forma específica de narrativa de viagem historiográfica, na qual o deslocamento geográfico sustenta uma operação comparativa que visa produzir conhecimento. O protestantismo brasileiro é apresentado como uma realidade que deve ser vista – “posta diante dos olhos” – para que o

⁴¹⁵ HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*: Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

⁴¹⁶ Ibid., p. 251-261.

⁴¹⁷ Ibid., p. 242.

leitor francês possa reconhecer, por contraste, os limites e as possibilidades de sua própria tradição. A alteridade não é, portanto, um fim em si mesma, mas um meio de reflexão.

A primeira obra de Léonard sobre o protestantismo brasileiro, *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*⁴¹⁸, revela essas características. Escrita como parte de um projeto maior – *O protestantismo brasileiro* –, *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais* foi publicada em 1949 pela Faculté Libre de Théologie de Aix-en-Provence⁴¹⁹ – escrita, portanto, menos de um ano após a chegada de Léonard no Brasil – e objetivava “discernir como o protestantismo nasce e como se expande”⁴²⁰ especificamente, nesse caso, no contexto presbiteriano. O autor justifica a existência da obra em sua introdução:

A implantação de uma nova fé por uma ação missionária estrangeira, a emancipação da igreja desse modo formada e a ramificação dessa igreja são questões importantes para toda a história eclesial, não somente para a história do protestantismo. Acerca disso, o exemplo brasileiro pode trazer algum esclarecimento.⁴²¹

A obra é dividida em uma introdução, três capítulos – “As origens missionárias do presbiterianismo brasileiro”, “A reação do ‘nativismo’ brasileiro: Eduardo Carlos Pereira” e “A Igreja Presbiteriana Independente e as suas dissidências” – e uma conclusão, e cobre desde o início da evangelização americana até o ano de 1942. Como Marcone Bezerra Carvalho acertadamente observa, as informações históricas e discussões presentes em *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais* são condensadas e inseridas, em sua maioria⁴²², na obra *O protestantismo brasileiro*⁴²³. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais* seria, portanto, um texto dedicado exclusivamente à causa presbiteriana (denominação à qual o autor pertencia, tanto na França quanto no Brasil⁴²⁴), trabalhando

⁴¹⁸ LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

⁴¹⁹ LÉONARD, Émile-G. *L'Église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*. Paris: Faculté libre de théologie protestante d'Aix-en-Provence, 1949.

⁴²⁰ LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014, p. 46.

⁴²¹ Ibid., p. 47.

⁴²² Alguns temas do contexto presbiteriano são desenvolvidos de forma mais aprofundada nessa obra em questão. A título de exemplo, em *O protestantismo brasileiro*, quando Léonard discorrerá acerca da dissidência da Igreja Presbiteriana Conservadora do seio da Igreja Presbiteriana Independente, o autor afirma: “Não daremos aqui os detalhes da questão – longamente tratado em outro lugar”. Esse lugar é a obra *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Cf. LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 321.

⁴²³ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 107.

⁴²⁴ Enquanto esteve no Brasil, Léonard frequentou as denominações dissidentes da Igreja Presbiteriana, especialmente a Igreja Presbiteriana Conservadora e a Igreja Cristã de São Paulo, ambas filhas da Igreja Presbiteriana Independente. Ainda que, segundo os brasileiros, ambas as denominações fossem opostas entre si – sendo a primeira tida como conservadora e a segunda tida como liberal –, para Léonard, os liberais brasileiros seriam considerados ortodoxos entre os protestantes franceses. Cf. LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo*

algumas questões de forma mais desenvolvida do que em *O protestantismo brasileiro*; mas o material, em sua essência, é praticamente o mesmo.

Contudo, o público de ambas as obras é muito diferente. Enquanto *O protestantismo brasileiro* é publicada no Brasil, *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais* é publicada na França e só é traduzida para o português em 2014. Ao publicar na França uma obra dedicada a um caso específico do protestantismo brasileiro, o autor não apenas informa seus leitores sobre uma realidade distante, mas os coloca diante de um problema que lhes diz respeito diretamente. O presbiterianismo brasileiro é apresentado, nesse contexto, como um exemplo histórico capaz de iluminar questões mais amplas da história eclesial: a implantação de uma fé em contexto novo, os conflitos gerados por sua adaptação ao meio local e os processos de autonomização diante das igrejas-mãe estrangeiras.

Nesse sentido, a publicação francesa da obra responde a uma intenção clara de deslocamento do olhar. Léonard escreve para um público que conhece profundamente a história do protestantismo europeu, mas que, justamente por isso, pode ter dificuldade em perceber certos mecanismos fundamentais de sua constituição histórica. Ao apresentar o caso brasileiro – ainda recente, menos sedimentado e, portanto, mais visível em seus processos –, ele oferece aos leitores franceses uma espécie de caso “embrionário” ou incipiente. O Brasil funciona, assim, como um campo de observação privilegiado, uma lupa, no qual a história do protestantismo pode ser vista em movimento.

Essa escolha editorial coaduna-se com a tese já apresentada de que Léonard escreve sobre o Brasil a partir de um horizonte intelectual francês. Inserido em um meio acadêmico e eclesial específico, ele se dirige a interlocutores que compartilham determinadas preocupações: o futuro do protestantismo, suas formas de organização, sua vitalidade espiritual e sua capacidade de adaptação ao mundo contemporâneo. Ao apresentar o protestantismo brasileiro nesse contexto, ele não apenas amplia o campo de investigação, mas introduz um elemento de comparação que pode reorientar o debate, uma vez que se trata de, para além de um caso “embrionário” ou incipiente, um caso de “sucesso”.

Por fim, a publicação inicial na França revela uma intenção mais ampla de inscrever o protestantismo brasileiro no interior de uma história protestante de alcance internacional. Ao trazê-lo ao conhecimento do público europeu, Léonard contribui para deslocar o centro da narrativa histórica, sugerindo que as experiências protestantes fora da Europa não devem ser

brasileiro e suas experiências eclesiais. Brasília: Editora Monergismo, 2014, p. 176-185 e CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 109.

vistas como periféricas ou derivadas, mas como espaços nos quais o protestantismo continua a se constituir e a se reinventar. Ao fazê-lo, ele confere ao caso brasileiro uma dignidade historiográfica que ultrapassa o interesse local, inserindo-o em um debate mais amplo sobre a natureza e o destino do protestantismo.

A conclusão da obra traz apontamentos interessantes:

O protestante francês no Brasil que frequenta as mais significativas igrejas presbiterianas de São Paulo, pelo menos no início, confirma algumas impressões que lhe advêm do conhecimento de sua história e de seu passado huguenote. Os grandes auditórios da Igreja Unida e da Primeira Igreja Independente lhe trazem à memória os auditórios de Nîmes e da Capela do Louvre, com um sentimento de despersonalização comum aos grandes ajuntamentos. “Igrejas de multidão”, pensa ele, e tanto a pregação como a ausência total de liturgia confirmam suas impressões. As muitas cerimônias de profissão de fé lhe relembram que ele está em igrejas de professores, fundamentadas na afirmação de conversões pessoais. Assim, ele experimenta uma primeira surpresa. Se existe alguma conexão entre essas igrejas brasileiras e as igrejas de franceses professores, ele se sentirá mais em casa na Igreja Conservadora ou na Igreja Cristã (“liberal”). Primeiro, porque seus públicos são reduzidos – e ele sabe que depois vai censurar a si mesmo por se tornar um homem “do pequeno rebanho”, com todos os perigos que isso pode representar. Mais legitimamente, por causa do fervor que ele sente ali e da atmosfera que conhece bem, feita de fé, sofrimento e tenacidade, características das comunidades dissidentes. Mas a ausência, entre os “conservadores”, do uso do Credo, da confissão de pecados e até mesmo do Pai Nosso sem dúvida o incomodará. Por outro lado, ele terá a feliz surpresa de encontrar na igreja “chamada liberal” (conforme expressão do sínodo de 1941), uma liturgia calvinista, ausente nas demais, em que o Credo dos Apóstolos é usado sem reticências e sem atenuações; os atos de contrição (oração silenciosa, seguida pela confissão dos pecados feita pelo pastor) durante os quais a congregação fica ajoelhada; as leituras alternadas entre o dirigente do culto e os fiéis; sermões de apelo; e os belos cânticos do Despertamento – como *Tel que je suis*, para começar, e *Torrents d’amour et de Grace* do País de Gales e da Tenda do Sr. Saillens, para terminar. E talvez se pegue rindo involuntariamente ao pensar que um “autêntico liberal”, daqueles da França que ele conhece muito bem, ficaria desambientado entre os “modernistas” do Brasil e à vontade nas igrejas ortodoxas. Assim, os problemas e a maneira de abordá-los mudam de um continente para outro.⁴²⁵

“Os problemas e a maneira de abordá-los mudam de um continente para outro”: não são apenas as formas do protestantismo que variam de um contexto a outro, mas os próprios problemas que o constituem e as maneiras pelas quais esses problemas são enfrentados. A experiência do “protestante francês no Brasil” funciona, nesse sentido, como uma espécie de experimento hermenêutico. Ao reconhecer elementos familiares – os grandes auditórios, a centralidade da pregação, o caráter professante das igrejas –, ele é inicialmente conduzido a

⁴²⁵ LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014, p. 187-189.

interpretar o protestantismo brasileiro a partir de suas próprias categorias. No entanto, à medida que a experiência avança, essas mesmas categorias mostram-se insuficientes: aquilo que parecia equivalente revela-se distinto, e o que parecia estranho revela, por vezes, uma proximidade inesperada. É nesse deslocamento progressivo do olhar que se inscreve a afirmação que iniciou esse parágrafo. Desse modo, ao fazer essa afirmação, Léonard não apenas constata uma diferença empírica, mas formula uma implicação metodológica em sua obra: a comparação entre Brasil e França não visa estabelecer equivalências diretas, mas evidenciar a historicidade das formas protestantes. Cada contexto produz suas próprias tensões, suas próprias soluções e suas próprias linguagens religiosas. É precisamente por isso que o protestantismo brasileiro pode servir, ao mesmo tempo, como objeto de estudo e como instrumento de reflexão: não porque reproduza o protestantismo francês, mas porque, ao diferir dele, torna visível aquilo que, no caso europeu, pode passar despercebido. O autor conclui:

A história se debruça essencialmente sobre os problemas de hoje, e o estudo do passado nos leva a formulá-los para melhor resolvê-los. Gostaríamos que este histórico de uma das principais igrejas brasileiras ajudasse as nossas a expressar melhor seus próprios problemas, facilitando sua solução.⁴²⁶

O estudo do presbiterianismo brasileiro não se justifica, portanto, apenas pelo interesse em reconstruir um percurso histórico específico, mas pela capacidade de formular, com maior nitidez, questões que dizem respeito às igrejas de seu próprio tempo. A história torna-se, assim, a “história-problema” dos Annales: não fornece respostas prontas, mas permite nomear, ordenar e tornar inteligíveis dificuldades que, no presente, aparecem de forma difusa ou naturalizada.

Nesse sentido, ao desejar que a experiência brasileira ajude as igrejas francesas a expressar melhor seus problemas, Léonard reafirma o caráter reflexivo de sua escrita. O Brasil não é apenas um campo de observação, mas um meio de clarificação. Ao tornar visíveis processos, tensões e soluções em um contexto distinto, ele contribui para que o protestantismo francês reconheça com maior precisão suas próprias questões e, eventualmente, encontre caminhos para enfrentá-las.

Se *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais* pode ser entendido como uma espécie de “prólogo” de *O protestantismo brasileiro*, a obra *O iluminismo num protestantismo de constituição recente* é certamente o epílogo desta última, uma vez que visa desenvolver o último tema que Léonard analisa em *O protestantismo brasileiro*: “O protestantismo brasileiro diante do iluminismo”⁴²⁷. Enquanto os artigos que formariam sua grande obra sobre o protestantismo brasileiro eram publicados em São Paulo, Léonard escrevia

⁴²⁶ Ibid., p. 192.

⁴²⁷ LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 367.

esse livro em Paris⁴²⁸, o qual foi publicado, inicialmente, em dois números na trimestral *Revue de l'histoire des religions* em 1952, sendo publicado de forma completa em 1953, pela PUF (Presses Universitaires de France). Resenhada por Gilles Deleuze⁴²⁹ e Pierre Chaunu, e descrita por este último como “trabalho de história e sociologia religiosa”⁴³⁰, a obra também é importante por ser “a primeira análise acadêmica do pentecostalismo brasileiro”⁴³¹. Traduzida e publicada em 1988 para o português, desde o começo dos anos 1990 estava esgotada⁴³², sendo reeditada em 2015.

A obra é composta por uma introdução, onze capítulos e uma conclusão, e retrata as condições favoráveis oferecidas pelo Brasil ao iluminismo e os movimentos que se originaram dessas condições, especialmente os Muckers, o protestantismo indígena de José Manuel da Conceição, Miguel Vieira Ferreira e a Igreja Evangélica Brasileira (sua história, fundação, evolução e doutrina constituem a maior parte da obra), as Assembleias de Deus e as Congregações Cristãs do Brasil. Trata-se, de forma parecida à obra *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*, de um aprofundamento acerca de um tema do contexto protestante muito em voga no século XX: o iluminismo e um de seus desdobramentos, o pentecostalismo. Cabe mencionar que, ao analisar esses movimentos, Léonard adota uma postura profundamente irênica⁴³³: “O ‘pentecostismo’, como assim era chamado, era mal visto e, frequentemente, recebia a alcunha de herético”⁴³⁴.

Para além de lembrar as condições favoráveis do Brasil ao iluminismo, que já foram discutidas no capítulo dois, Léonard traz alguns episódios, como “Pedra Bonita”, “Antônio Conselheiro” e “Padre Cícero” para reforçar e exemplificar como a realidade brasileira era favorável ao surgimento de manifestações supersticiosas⁴³⁵. O protestantismo brasileiro,

⁴²⁸ CARVALHO, Marcone Bezerra. “Nota do editor”. In: LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015, p. 9.

⁴²⁹ DELEUZE, Gilles. L’illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris: Presses Universitaires de France, t. CXLV, n. 4-6, p. 208, avr.-juin 1955.

⁴³⁰ CHAUNU, Pierre. L’illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revue Historique*, Paris, t. 212, fasc. 1, p. 132, 1954.

⁴³¹ CARVALHO, Marcone Bezerra. “Nota do editor”. In: LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015, p. 10.

⁴³² Ibid., p. 11.

⁴³³ O termo “irênico” é utilizado aqui no sentido de uma postura conciliadora, não polêmica ou não heresiológica diante de movimentos religiosos considerados desviantes por parte de outros grupos cristãos. No caso do pentecostalismo, a resistência vinha sobretudo das igrejas protestantes históricas, que viam com suspeita sua ênfase em curas, revelações, dons espirituais, glossolalia, experiências extáticas e forte participação leiga. Tais práticas pareciam ameaçar os padrões doutrinários, a centralidade da Escritura e as formas de autoridade e organização eclesial já consolidadas nas denominações de missão. Assim, ao tratar esses movimentos sem reduzi-los imediatamente à heresia, Léonard adotava uma postura analítica mais compreensiva do que condenatória.

⁴³⁴ CARVALHO, Marcone Bezerra. Émile-G Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012, p. 124.

⁴³⁵ Ibid., p. 126.

portanto, “incorporou características iluministas pela influência preponderante das circunstâncias geográficas, sociológicas e espirituais circundantes”⁴³⁶, ainda que uma das primeiras manifestações iluministas, os Muckers, fosse uma manifestação “da mentalidade e da piedade germânicas”⁴³⁷.

A primeira manifestação próxima a um iluminismo protestante verdadeiramente brasileiro ocorreu “pelo encontro entre a mensagem protestante e a sensibilidade ‘indígena’, latina e católica, liberada do controle da igreja”⁴³⁸, através da figura de José Manuel da Conceição. Aqui, Conceição não é apenas tratado como o “apóstolo brasileiro” que já analisamos, mas também como um personagem que, além de unir os traços e cultura católicos ao protestantismo, também traz para este elementos indígenas e latinos. Entretanto, “não encontramos nele este iluminismo ao qual nós dedicamos o presente estudo, mas seu ardente misticismo, tão desconcertante para os missionários, tinha sido para eles uma primeira escola”⁴³⁹.

A “segunda escola”, “a primeira experiência do iluminismo”⁴⁴⁰ no protestantismo brasileiro, viria a ser Miguel Vieira Ferreira. Dissidente da igreja presbiteriana, que não aceitava suas experiências espirituais, afirmando que “Deus não fala mais diretamente aos homens”⁴⁴¹, Miguel Vieira Ferreira fundou a Igreja Evangélica Brasileira em 11 de setembro de 1879. Parte da obra apresentará, a partir desse ponto, o iluminismo de Miguel Vieira Ferreira, seu liberalismo individualista (o qual corresponde às suas próprias concepções espirituais⁴⁴²) e o desenvolvimento de sua igreja, buscando diferenciar “o essencial e o distintivo”, apresentando, inclusive, o ministério do irmão de Miguel, que o substituiu por ocasião de seu falecimento, Luís Vieira Ferreira, e o ministério de seu filho, Israel Vieira Ferreira. Nas palavras de Léonard:

Para ser abrangente e honesta, a definição dos inovadores no campo da religião exige que se separe cuidadosamente, em seu sistema e em sua piedade, o que nós chamaremos de o essencial e o distintivo. O essencial é a base de sua fé, do que vivem espiritualmente, o que lhes dá a segurança da salvação, o que os ajuda na morte. O distintivo é o traço original que os separa dos demais, tanto aos olhos destes quanto aos seus próprios, seu carisma particular, ou, de modo menos profundo, sua bandeira, seu uniforme. A velha cavalaria comportava soldados com armaduras, dragões, caçadores a cavalo, hussardos e goumiers, todos orgulhosos de sua corporação particular e de seus distintivos; mas era

⁴³⁶ LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015, p. 22.

⁴³⁷ Ibid., p. 33.

⁴³⁸ Ibid., p. 33.

⁴³⁹ Ibid., p. 39.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 41.

⁴⁴¹ Ibid., p. 49.

⁴⁴² Segundo Léonard, “O direito do cristão de conversar diretamente com Deus, sem intermediários, ecoando o direito do cidadão de estender a mão, de dar esmola, de se fazer curar por quem o apraz, sem intervenção dos governos, dos administradores nem de diplomados”. Cf. Ibid., p. 64.

necessária a disposição do historiador de costume militar para não perceber que eles eram, antes de tudo, cavaleiros.⁴⁴³

Essa preocupação em diferenciar o essencial e o distintivo já havia aparecido em seu clássico artigo *Necessidade e diretivas de uma nova concepção de história da igreja*, além de, anteriormente, em uma resenha que Léonard fez do livro de Jean Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au moyen âge*⁴⁴⁴. Segundo o autor,

Qualquer um que tenha escrito o artigo citado e que conheça as denominações sabe, como dizem os ingleses, que é necessário distinguir qual é o âmago de sua crença. O evangelismo ardente é comum a todas as denominações protestantes piedosas e suas teorias distintivas. Estas aqui (o batismo pela imersão para o batista; a espera da parusia, o descanso do sábado para o adventista; o dom de línguas e a cura das doenças para o pentecostal) são a missão particular de cada denominação e em relação a outras denominações são seu *shibboleth*⁴⁴⁵, cuja admissão é o gesto que o coloca à parte e estará frequentemente conduzindo a insistir sobre esses elementos distintivos de sua fé. Todavia, mesmo que afirmem o contrário, eles não são o essencial, pois habitualmente se apagam na hora do culto, diante do comum às crenças cristãs. Reaparecem, entretanto, na hora do catecismo ou das discussões, criando entre esses dois aspectos da vida religiosa uma cisão aparente forte e análoga àquela que se destaca entre os cátaros. Ora, se o interessado ali nem sempre vê com clareza, é natural que o estrangeiro ali se engane. Sobretudo se ele se empenha (o que fazem os teólogos e os inquisidores) em definir e em distingui-los, pois assim ele apela até para essas questões e para o que existe de sectário na fé do investigador e não para o que ele vive na realidade. Somos, pois, levados a acreditar que as doutrinas ditas características dos cátaros, seu dualismo mais ou menos real, seu vegetarianismo, seu superascetismo, eram os *shibboleths* de uma seita cujo ritual nos fez conhecer o evangelismo profundo.⁴⁴⁶

Para Léonard, o problema de muitos historiadores modernos reside no fato de que eles se apegam ao “distintivo”,

principalmente quando suas próprias questões faziam com que o suspeito ou inquirido o colocasse em primeiro plano. Assim, logo lhe era colada uma etiqueta de colecionador orgulhoso de sua erudição. E o etiquetado, após ter

⁴⁴³ Ibid., p. 53.

⁴⁴⁴ GUIRAUD, Jean. *Histoire de l'Inquisition au moyen âge. Tome I: Origines de l'Inquisition dans le midi de la France. Cathares et Vaudois*. Paris: Auguste Picard, 1935.

⁴⁴⁵ O termo *shibboleth* tem origem em um episódio narrado no Antigo Testamento, no livro de Juízes (Juízes 12,5-6). Após um conflito entre os gileaditas, liderados por Jefté, e a tribo de Efraim, os vencedores passaram a identificar os fugitivos inimigos por meio da pronúncia da palavra “shibboleth”. Como os efraimitas não conseguiam articulá-la corretamente, pronunciando-a como “sibboleth”, eram imediatamente reconhecidos e mortos. A palavra, que originalmente significava “espiga” ou “corrente de água”, tornou-se, assim, um marcador linguístico de pertencimento e identidade. Em sentido figurado, passou a designar um sinal distintivo – frequentemente de caráter superficial ou convencional – que permite distinguir membros de um grupo de outros. No contexto da análise de Léonard, o termo é empregado para indicar os elementos doutrinários específicos de cada denominação protestante que, embora funcionem como marcas de identidade e diferenciação, não constituem necessariamente o núcleo essencial da experiência religiosa vivida.

⁴⁴⁶ LÉONARD, Émile-G. “Necessidade e diretivas de uma nova concepção de história da igreja”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 65-66 e LÉONARD, Émile-G. *Histoire de l'Inquisition au moyen âge. I: Origines de l'Inquisition dans le midi de la France. Cathares et Vaudois. Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, t. 97, p. 142-149, 1936.

talvez protestado, terminava por se conformar com a ficha que lhe pregaram. Tentemos agir de outra maneira com o fundador da igreja Evangélica Brasileira.⁴⁴⁷

No caso de Miguel Vieira Ferreira, ainda que ele defendesse a comunicação sensível com Deus, essa comunicação “não mudava nada e não acrescentava nada à Revelação escrita, dada, imutável e completa ao homem”⁴⁴⁸. Portanto, Miguel Vieira Ferreira poderia ser um místico, mas não um revolucionário, sendo “bastante conservador em religião”⁴⁴⁹. Léonard conclui a respeito dessa denominação dizendo que, apesar de ela apresentar necessidades religiosas que podem ser incomuns a outras denominações, como a comunicação direta com Deus, “a modéstia da maior parte destas revelações e, diria com agrado estranho, a sua inutilidade, testemunha que elas são, antes de tudo, confirmação interior de uma resposta de Deus, de um ensino, de um ato de culto”⁴⁵⁰, o que mostra que, no essencial, a Igreja Evangélica Brasileira está de acordo com o protestantismo histórico. Léonard conclui:

Necessidade de estreitas relações com Deus, amor e respeito para com o pastor: eis as bases que explicam a perpetuação e o desenvolvimento modesto, mas real, da Igreja Evangélica Brasileira. Mesmo diante de textos às vezes perigosos, quando somos conduzidos a essa realidade, torna-se fácil ter simpatia por cristãos que, com sua fé, sem dúvida aqueceriam grandes denominações evangélicas brasileiras, se um decreto humano não houvesse limitado o poder e os caminhos de Deus.⁴⁵¹

Na parte final da obra, Léonard tratará do pentecostalismo e suas duas principais denominações: as Assembleias de Deus e as Congregações Cristãs do Brasil. Diferentes dos grandes reformadores, que davam ênfase às condições e modalidades da salvação, como a “justificação gratuita pelos méritos de Cristo sem nenhuma participação humana” e as atividades práticas que decorrem da salvação, e da Igreja Evangélica Brasileira, que enfatiza “as relações diretas que se estabelecem, por e para a salvação, entre a alma e Deus”, os pentecostais “reivindicam para o cristão a possibilidade de colocar-se sob a inspiração constante do Espírito Santo e dele receber os poderes misteriosos mais sensíveis”⁴⁵², manifestações essas já citadas no capítulo dois. As primeiras Congregações datam de 1910, em São Paulo, enquanto as primeiras Assembleias de Deus datam de 1911, em Belém.

⁴⁴⁷ LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015, p. 53-54.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 58.

⁴⁴⁹ Ibid., p. 58.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 95.

⁴⁵¹ Ibid., p. 96-97.

⁴⁵² Ibid., p. 100-101.

Léonard começa descrevendo e analisando estas últimas. Segundo o autor, uma vez que “as Assembleias de Deus foram se tornando igrejas parecidas com as demais comunidades do Brasil, a não ser por certos detalhes específicos de sua doutrina”⁴⁵³, ele não se estenderá muito em sua análise. As próprias manifestações espirituais dessa denominação são vistas como consequência da salvação, e não como essenciais para ela. Segundo Léonard, “é a Bíblia que está no centro, mais que a inspiração direta [...] o lugar primordial que lhe dão as Assembleias de Deus é uma de suas características e que faz delas, com toda a legitimidade, uma igreja protestante”⁴⁵⁴. Diagnóstico diferente será dado às Congregações Cristãs do Brasil, “mais originais” e com as quais “nós voltamos ao iluminismo ou à preponderância da inspiração direta”⁴⁵⁵.

Nascidas nos estados de São Paulo e Paraná, e já numerosas na época de Léonard, ele as descreve como “a forma ‘proletária’ do protestantismo”⁴⁵⁶, atraindo para si, especialmente o proletariado paulista, ainda que, no interior do estado, “esse ramo do pentecostalismo expande-se tão bem quanto no meio rural”⁴⁵⁷. A generosidade dessas igrejas é grande, assim como é conhecida a sua moralidade: “nem brigas, nem desordens, nem desonestidade”⁴⁵⁸; nada em seu credo “denota originalidade maior”, tendo a mesma base “que todas as comunidades protestantes ortodoxas”⁴⁵⁹. Seu culto, quando disciplinado e acalmado pelo dirigente, “mostra aquilo que essencialmente é: um culto protestante pietista, muito semelhante aos cultos da maioria das comunidades evangélicas do Brasil”⁴⁶⁰.

A grande força das Congregações Cristãs é sua vida moral. Neste ponto, há uma distinção muito interessante que Léonard percebe nessa denominação: diferente de um moralismo puramente legalista, as Congregações, guiadas pelo Espírito Santo, são, na prática, antinomistas⁴⁶¹. Elas recusam leis externas e, ainda assim, têm uma moralidade reconhecida e elogiada. O autor desenvolve:

O leitor terá notado, de passagem, no último testemunho relatado, esta bela resposta de uma criança: “Nada é proibido. É Deus quem age. É só pensar em Deus”. Essa impressionante definição da moral cristã, filha da Graça (ou do

⁴⁵³ Ibid., p. 108.

⁴⁵⁴ Ibid., p. 113.

⁴⁵⁵ Ibid., p. 115.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 118.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 119.

⁴⁵⁸ Ibid., p. 151.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 124.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 142.

⁴⁶¹ O antinomismo designa, no campo teológico cristão, a concepção segundo a qual o crente, por estar sob a graça e não mais sob a lei, não se encontra moralmente obrigado à observância da lei divina, especialmente da lei moral, representada especialmente pelos dez mandamentos.

Espírito) e não da Lei, está presente o tempo todo nos relatórios dos pesquisadores.⁴⁶²

Isso é significativo para Léonard pois a “bela vida espiritual das comunidades protestantes, quando invadida pelo legalismo (e geralmente isso ocorre bem rápido), acaba sofrendo tanto de rigidez quanto de uma limitação no seu poder de expansão”, uma vez que essas proibições tendem a transformar “os evangélicos em um povo à parte”⁴⁶³. Isso não acontece com as Congregações, que conseguem escapar do legalismo, mas não cair em seu extremo oposto, o laxismo. Entretanto, o autor vê uma ameaça que “parece pairar” sobre o desenvolvimento dessa denominação: “a da insuficiente nutrição espiritual e bíblica”⁴⁶⁴. Segundo Léonard, os “glórias”, como eram chamados, “acreditam mesmo que estudo e cultura são inúteis para a vida espiritual”⁴⁶⁵. O autor continua:

Os primeiros adeptos brasileiros do protestantismo tinham manifestado uma verdadeira sede de instrução, tanto geral quanto espiritual. Parece que não a encontramos nas Congregações. Seria uma evidência de uma época que, como dizíamos no começo deste estudo, tende a não ser mais a do livro? Ou a prova de que o protestantismo tem atingido uma classe proletária que aceita a sua sorte sem ambição nem curiosidade seculares?⁴⁶⁶

Nelas, “o medo da organização não permite o ensino sistemático das Escolas Dominicais que, nas demais denominações, são a base da instrução religiosa”⁴⁶⁷, e as “reuniões de jovens e crianças” são uma cópia dos cultos para adultos. Não há uma preparação e estudo para os sermões; a mensagem do culto é inspirada por Deus diretamente ao fiel que a levará aos irmãos, o qual não tem contato diário com a Bíblia e nem um conhecimento sistemático dela. Segundo Léonard,

isso equivale a transformar as Santas Escrituras em livro de oráculos. Certamente, sabemos que muitos filhos da Reforma, até os mais piedosos, agiram dessa maneira. Mas nos sentimos mais à vontade com os camponeses das primeiras denominações protestantes do Brasil, que liam e reliam a Bíblia, do começo ao fim. Um deles, cuja história é contada por D. Maria de Melo Chaves, ganhou uma Bíblia, e o irmão que lhe presenteou o viu sublinhando o versículo 16 do capítulo 3 de São João: “Deus de tal maneira amou o mundo...” Para ele, era o texto mais importante, ao qual deveria logo chegar. Então, começou pelo primeiro versículo de Gênesis e continuou metodicamente sua leitura até que chegou à passagem assinalada, em que se converteu.⁴⁶⁸

⁴⁶² Ibid., p. 152.

⁴⁶³ Ibid., p. 153.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 154.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 155.

⁴⁶⁶ Ibid., p. 155.

⁴⁶⁷ Ibid., p. 157.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 157. Enquanto Gênesis é o primeiro livro da Bíblia, João é o quadragésimo terceiro.

O último capítulo do livro, intitulado “Os desvios do iluminismo e suas correções”, busca trazer caminhos para lidar com os movimentos iluministas do Brasil. Além da escassez bíblica, o iluminismo, segundo Léonard, também poderia levar à loucura religiosa, como exemplificam os Muckers e o caso de Muriaé⁴⁶⁹.

Como devemos agir para com esses movimentos, então? Segundo Léonard, não é por meio da exclusão ou segregação, mas sim por meio do ensino e instrução. Ao falar sobre as pessoas mais instruídas que estão entre as denominações iluministas, e diferentemente do conselho dado pelo Jornal “O Cristão”, de abandonar essas denominações, Léonard discorrerá:

“Saíam do meio desta gente”. O conselho é simples, da parte de igrejas que têm sua parcela de responsabilidade em tudo isto, pois alguns de seus antigos fieis caíram nessa loucura⁴⁷⁰. Talvez essas igrejas devessem lhes dizer: “Irmãos bem-intencionados: reflitam, tomem a sua Bíblia, pois vocês estão em meio a essas pobres almas cujo pensamento é menor que a fé. Exerçam sobre eles a influência devida. Façam prevalecer a Revelação escrita sobre as revelações individuais.”⁴⁷¹

Para o autor, movimentos construídos com boa vontade, “mas com fraca base na Escritura”, podem ser resgatados e, para exemplificar com casos brasileiros, Léonard trará o exemplo da Igreja Católica Militante e da Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo, este último já mencionado no capítulo dois. Ao falar sobre a Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo, Léonard concluirá:

Eis um pequeno exemplo, que nos parece significativo, de um homem e uma comunidade que poderiam ter descambiado por caminhos perigosos, mas que, sem abandonar o seu apego ao Espírito, souberam nutrir-se da Bíblia e aí encontrar, na Revelação, defesa contra as fantasias da inspiração individual. Cabe ao protestantismo brasileiro resolver os problemas que, nos meios proletários, costumam acompanhar os grandes movimentos espirituais fortemente independentes, como as Congregações Cristãs. Caso não queiram ou não saibam cuidar desses problemas, os protestantes se arriscarão a cair na extravagância e, depois, na indiferença – assim como outrora a recusa de Lutero e de Zuínglio levou os anabatistas aos excessos de Münster, e depois

⁴⁶⁹ O caso é descrito por Léonard: “Um negro originário da África, João Pedro Gomes, membro da Igreja Fluminense do Rio (a mais velha do Brasil e cabeça da denominação congregacional) foi excluído por heresia e, mais precisamente, como a sequência o mostrará, por iluminismo. Ele foi semear suas ideias nas comunidades congregacionais, mas as outras denominações não estavam fora de seus ataques. Fixando-se em Belisário, localidade do Município de Muriaé, no sul do Estado de Minas, recrutou a maioria de seus adeptos locais da comunidade metodista. As autoridades dessa igreja tentaram, em vão, arrancar-lhe os seus prosélitos e acabaram por excluí-los. Mas eles fizeram recrutas, reduziram a alguns membros o grupo metodista e construíram uma capela, onde praticavam, pelo que parece, um culto baseado na inspiração. João Pedro Gomes deixou a localidade e acabou morrendo. Sua comunidade de Belisário, que permaneceu sob a liderança de uma das fiéis mais fanáticas, elegeu como líder um jovem mestiço, sem instrução, que foi considerado como o anjo do Eterno e o canal de dispensações do Espírito. A mulher de um dos prosélitos, mãe de numerosas crianças, era meio demente. Considerada ‘possuída’ e submetida em vão a sessões de exorcismo, acabou sendo morta a pontapés de calcanhar na cabeça, pelo ‘anjo’ e seus companheiros, persuadidos de que deviam esmagar a cabeça da ‘Serpente’, conforme o texto de Gênesis e o tratamento reservado às cobras. E ela ressuscitaria no terceiro dia...” Cf. *Ibid.*, p. 164-165.

⁴⁷⁰ O caso de Muriaé.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 166.

empurrou grande número de adeptos para o conformismo religioso. Idealmente, seja por deserções, seja por mudanças conduzidas amigavelmente, haverá providências em relação a esses movimentos e a Bíblia predominará. E, unida aos dons do Espírito, a mensagem das Escrituras finalmente estender-se-á às classes que a Reforma tantas vezes tem rejeitado, após tê-las atraído nos primórdios de sua história.⁴⁷²

Léonard, portanto, longe de tratar esses movimentos apenas como desvios a serem condenados, procura compreendê-los em sua dinâmica interna, identificando tanto os riscos quanto as possibilidades que eles carregam. Sendo assim, o que levou o autor a publicar essa obra na França, e não para o público brasileiro? Para além dos motivos já apresentados para a obra *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*, a publicação de *O iluminismo num protestantismo de constituição recente* no contexto francês parece responder a uma preocupação mais diretamente normativa: mostrar, por meio de um caso histórico situado, a capacidade de correção interna do protestantismo quando este reencontra a centralidade das Escrituras. Ao analisar comunidades brasileiras que, partindo de tendências iluministas potencialmente desviantes, conseguiram reorientar-se a partir da Bíblia, Léonard não apenas descreve um fenômeno periférico, mas propõe implicitamente um modelo de inteligibilidade e de ação.

É nesse ponto que a afirmação de que “a Bíblia predominará” adquire pleno sentido no interior de seu método comparativo. Não se trata de uma simples conclusão devocional, mas de uma hipótese histórica: a de que, diante de diferentes tipos de desvio – sejam eles o iluminismo em meios populares ou o enfraquecimento doutrinário em contextos intelectuais –, o protestantismo possui, em sua própria tradição, um princípio de regulação capaz de reconduzi-lo. Ao mostrar que, no Brasil, a volta à Escritura permitiu conter os excessos da inspiração individual sem suprimir a vitalidade espiritual, Léonard sugere que a tensão entre Espírito e Palavra não precisa resultar em ruptura, mas pode encontrar uma síntese fecunda. Essa leitura, transposta ao contexto francês, implica que problemas distintos poderiam, contudo, encontrar resposta em um mesmo eixo estruturante.

Desse modo, a publicação francesa dessa obra assume um caráter discretamente propositivo. Em vez de dirigir uma crítica direta ao protestantismo de seu país, Léonard mobiliza o desvio iluminista brasileiro como um exemplo que evidencia tanto o perigo do afastamento das Escrituras quanto a possibilidade de superação por meio dela. A Bíblia, nesse quadro, não aparece apenas como norma abstrata, mas como força histórica capaz de reorganizar comunidades, disciplinar experiências religiosas e reabrir o protestantismo às

⁴⁷² Ibid., p. 172-174.

classes que, em certos momentos, ele próprio havia perdido. Ela é um agente de transformação. Nesse sentido, o objetivo de Léonard não é apenas a descrição de um processo brasileiro, mas a sugestão de que o futuro do protestantismo – seja no Brasil, seja na França – depende de sua capacidade de reencontrar, nas Escrituras, o princípio vivo de reforma e transformação contínuas, o que reforça a importância assumida pelo método desenvolvido pelo autor em sua escrita da história.

CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação, buscou-se compreender de que maneira Émile-Guillaume Léonard escreveu a história do protestantismo brasileiro, bem como os pressupostos metodológicos, religiosos e intelectuais que orientaram essa escrita. Partindo da noção de operação historiográfica proposta por Michel de Certeau, procurou-se evidenciar que a produção histórica de Léonard não pode ser dissociada de seu lugar social, de seus procedimentos de análise e de sua forma de escrita, todos profundamente marcados por sua identidade protestante, por sua formação chartista e por sua inserção nos círculos intelectuais franceses, especialmente no ambiente dos Annales.

No primeiro capítulo, demonstrou-se que o método comparativo de Léonard constitui o eixo estruturante de sua interpretação histórica. Ao conceber o Brasil como uma “terra de história”, o autor não apenas desloca o olhar historiográfico para além dos espaços tradicionais da história europeia, mas também redefine a própria noção de temporalidade histórica, ao mostrar que experiências análogas às da Reforma do século XVI podem ser observadas em contextos modernos e geograficamente distintos. Essa perspectiva permite compreender o protestantismo brasileiro não como uma realidade periférica, mas como um campo privilegiado de observação histórica, capaz de iluminar processos mais amplos da história do protestantismo.

No segundo capítulo, ao analisar a visão de Léonard sobre o protestantismo brasileiro, evidenciou-se que sua interpretação está profundamente ligada tanto à sua prática de pesquisa quanto à sua leitura das “necessidades religiosas” que estruturam o fenômeno protestante. A atenção às fontes, a valorização de aspectos sociais e psicológicos e a tentativa de compreender o protestantismo em sua dinâmica interna revelam um esforço de construção de uma história que ultrapassa os limites da narrativa denominacional, inserindo o movimento evangélico brasileiro em um quadro mais amplo de análise histórica. Nesse sentido, a noção de “terra”, mobilizada pelo autor, sintetiza sua compreensão do Brasil como um espaço propício ao desenvolvimento do protestantismo.

Por fim, no terceiro capítulo, procurou-se demonstrar que a escrita de Léonard sobre o protestantismo brasileiro não se esgota na análise do caso brasileiro, mas se insere em uma dinâmica mais ampla de comparação e reflexão sobre o protestantismo francês. Ao utilizar o Brasil como uma “lupa” – na qual o protestantismo europeu poderia reconhecer tanto suas origens quanto suas próprias crises –, Léonard constrói uma historiografia que é, ao mesmo tempo, descritiva e reflexiva. Sua escrita utiliza, assim, uma retórica da alteridade, na qual o “outro” não é apenas objeto de conhecimento, mas também meio de compreensão do “mesmo”.

Nesse movimento, as experiências brasileiras tornam-se instrumentos para a formulação e resolução de problemas contemporâneos do protestantismo europeu.

Nesse sentido, a análise das obras publicadas por Léonard na França, especialmente *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais* e *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*, permitiu compreender que sua escrita possui um caráter implicitamente propositivo. Ao evidenciar a capacidade de correção interna do protestantismo brasileiro – especialmente por meio do retorno à centralidade das Escrituras –, o autor sugere que o protestantismo, em diferentes contextos históricos, dispõe de um mecanismo próprio de renovação. A afirmação de que “a Bíblia predominará”, longe de constituir apenas uma conclusão teológica, revela-se como uma hipótese histórica que orienta sua leitura dos fenômenos religiosos e sua compreensão das possibilidades futuras do protestantismo.

Dessa forma, pode-se afirmar que a contribuição de Léonard para a historiografia do protestantismo brasileiro não reside apenas em seu pioneirismo ou na amplitude de sua pesquisa, mas também na forma como ele articula história, experiência religiosa e reflexão contemporânea. Sua escrita não apenas reconstrói o passado do protestantismo no Brasil, mas também o insere em uma problemática mais ampla, na qual o passado e o presente se iluminam mutuamente. Ao fazer isso, Léonard não apenas “não quis silenciar a nosso respeito”, mas também ofereceu uma chave interpretativa que continua a desafiar e enriquecer os estudos sobre o protestantismo, tanto no Brasil quanto na França.

Em correspondência trocada com Isaac Salum, acerca da publicação em volume único da obra *O protestantismo brasileiro*, Léonard escreve: “Isto acabou com um silêncio que pesava sobre mim. Ajude-me a não cair novamente nele. O Brasil tem sido tão acolhedor para mim, e eu aprendi tanta coisa que me é doloroso parecer ingrato⁴⁷³”. Como esse silêncio de Léonard pode ser interpretado?

Esse “silêncio que pesava” pode ser lido, em primeiro lugar, como um diagnóstico historiográfico e institucional. Ao falar em silêncio, Léonard sugere a existência de um objeto – o protestantismo brasileiro, e mais amplamente certas experiências religiosas minoritárias – que permanecia pouco tematizado, pouco legitimado e pouco integrado aos circuitos de produção de conhecimento histórico. O silêncio, aqui, não é ausência de acontecimentos, mas ausência de inscrição: fatos, memórias e trajetórias existiam, mas não eram convertidos em narrativa autorizada, em bibliografia de referência, em problema histórico reconhecido. O que “pesa” é precisamente essa lacuna, que não é neutra: ela indica relações de força no interior do

⁴⁷³ Carta de Léonard para Salum (20/04/61). Arquivo do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade de Campinas (UNICAMP).

campo intelectual, onde certos temas se tornam dignos de história e outros permanecem relegados à edificação religiosa, à memória interna das igrejas ou à mera crônica.

Há, contudo, um segundo sentido – mais existencial e biográfico – que torna a metáfora ainda mais tocante. Léonard, ao se deslocar para o Brasil, encontra um espaço que o acolhe e, ao mesmo tempo, o desinstala: ele passa a habitar uma zona de fronteira entre tradição europeia e realidades transnacionais, entre erudição chartiste e observação de campo, entre pertença confessional e trabalho acadêmico. O silêncio pode designar, então, também uma espécie de suspensão: o risco de não encontrar lugar de enunciação plenamente estabilizado, de permanecer entre mundos, de ter a própria voz historiográfica condicionada pelas expectativas institucionais (na França e no Brasil) quanto ao que um historiador “deve” pesquisar e publicar. O peso do silêncio seria o peso dessa posição liminar: a possibilidade de que um conjunto de experiências – as aprendidas no Brasil, em particular – não se converta em escrita, não encontre forma e não se traduza em obra.

É nesse ponto que a figura do historiador que “tira algo do silêncio” ganha relevo. Léonard se apresenta menos como um mero compilador de dados e mais como alguém que reivindica uma função quase reparadora: retirar do silêncio significa tornar público, inteligível e historicamente comunicável aquilo que estava confinado a circuitos restritos. Trata-se de uma operação de reconhecimento. O protestantismo brasileiro, para ele, não é apenas um apêndice sociológico da história nacional nem uma nota de rodapé da história da Reforma; é uma realidade histórica que merece método, arquivo, periodização, comparações e linguagem analítica. Romper o silêncio é, assim, criar um lugar de enunciação para um objeto que não possuía “direito” pleno de cidadania na historiografia – e, ao fazê-lo, redistribuir as fronteiras do que conta como passado relevante. Nesse sentido, o trecho de Salum no prefácio da obra *O protestantismo brasileiro* é particularmente comovente: “[...] ele não guardou silêncio sobre nós. Levou-nos a sério, procurou e conseguiu compreender-nos, amou-nos, procurou tornar-nos conhecidos”⁴⁷⁴. É por isso que, na mesma página, Salum argumenta a favor de uma coleção que compilasse os escritos menores de Léonard⁴⁷⁵: “não manteríamos silêncio sobre quem não quis silenciar a nosso respeito”⁴⁷⁶.

Por fim, a frase dirigida a Salum – “Ajude-me a não cair novamente nele” – permite ler o silêncio como ameaça permanente: não apenas o silêncio do objeto, mas o silêncio do próprio

⁴⁷⁴ SALUM, Isaac Nicolau. “Prefácio”. In: LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 15.

⁴⁷⁵ Compilação essa feita por Marcone Bezerra Carvalho, em 2013. Cf. CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 15.

historiador. Isso confere à passagem um tom de compromisso e de dívida: a acolhida brasileira, na sua percepção, não foi apenas hospitalidade social, mas também hospitalidade intelectual, isto é, oferta de condições para que a experiência adquirida se convertesse em escrita e circulação. O historiador que “não quer cair de novo no silêncio” é aquele que compreende a escrita como dever de transmissão: transformar aprendizado, encontros e observações em obra, e transformar obra em memória compartilhável. Assim, o “silêncio que pesava” torna-se uma chave interpretativa: Léonard aparece como um historiador que percebe a história como luta contra o apagamento – não para substituir um silêncio por uma celebração, mas para produzir presença crítica, isto é, dar forma histórica, controlada por método e por problematização, ao que estava à margem.

Se, ao longo desta dissertação, procurou-se compreender como Léonard escreveu a história do protestantismo brasileiro, ao final, talvez seja possível afirmar que sua escrita foi, sobretudo, uma recusa ao silêncio – silêncio historiográfico, silêncio institucional e, em alguma medida, silêncio existencial. Ao tomar o Brasil como “terra de história”, ele não apenas deslocou o olhar do historiador, mas também se deixou deslocar por aquilo que viu, aprendeu e experimentou, transformando essa experiência em uma escrita que busca compreender, comparar e, em última instância, transmitir. Nesse movimento, o protestantismo brasileiro deixou de ser apenas objeto de análise para tornar-se interlocutor, lupa, espelho e, até certo ponto, resposta. E é precisamente aí que sua obra encontra sua maior força: ao mostrar que a história não é apenas o registro do que foi, mas também um exercício de escuta e de responsabilidade diante daquilo que poderia permanecer não dito. Historiador firmado no presente e que se interessa pelo presente – embora investigasse o passado – Léonard procurou dar voz a essa história protestante, livrando-a do peso do silêncio e, ao não silenciar sobre o Brasil, ele também nos ensinou a não silenciar sobre a própria história; nesse gesto, sua escrita permanece como convite: dar voz ao que não tem voz, transformando experiência em reflexão, memória em problema e silêncio em palavra.

FONTES

Livros, artigos e resenhas de autoria de Émile-G. Léonard

LÉONARD, Émile-G. “1548-1848. Dois grandes aniversários da fidelidade à doutrina evangélica”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 105-116.

_____. Brasil, terra de História. *Revista de História*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 219–228, 1950.

_____. “Brasil, terra de história”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 75-87.

_____. Économie et Religion: Les Protestants français au XVIIIe siècle. *Annales d'histoire sociale (1939-1941)*, v. 2, n. 1, p. 5-20, 1940.

_____. “Experiências eclesiais francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 97-104.

_____. “Experiências espirituais francesas e brasileiras”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 89-96.

_____. *Histoire de Jeanne Ire, reine de Naples, comtesse de Provence (1343-1382)*. La jeunesse de la reine Jeanne. Monaco: Imprimerie de Monaco, 1932.

_____. Histoire de l’Inquisition au moyen âge. I: Origines de l’Inquisition dans le midi de la France. Cathares et Vaudois. *Bibliothèque de l’École des chartes*, Paris, t. 97, p. 142-149, 1936.

_____. *Histoire de la Normandie*. Paris: “Que sais-je?”, 1944.

_____. “Introdução à obra Bandeirantes da Fé”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 209-215.

_____. *L’Armée et ses problèmes au XVIIIe siècle*. Paris: Plon, 1958.

_____. *L’Église presbytérienne du Brésil et ses expériences ecclésiastiques*. Paris: Faculté libre de théologie protestante d’Aix-en-Provence, 1949.

_____. *L’Illuminisme dans un Protestantisme de Constitution Récente (Brésil)*. Paris, PUF, 1953.

_____. La question sociale dans l’armée française au XVIIIe siècle. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Cambridge University Press, p. 135-149, 1948.

_____. La vie des protestants au XVIIIe siècle dans le marquisat d’Aubais. *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*, Paris, 1921–1922.

_____. *Le Protestant Français*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953.

_____. *Mon village sous Louis XV*. Paris: Presses Universitaires de France, 1941.

_____. “Necessidade e diretivas de uma nova concepção de história da igreja”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 53-73.

_____. “O denominacionalismo no protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 121-132.

_____. “O Evangelho no Brasil”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 133-165.

_____. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015.

_____. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014.

_____. *O protestantismo brasileiro*. 2. Ed. São Paulo: ASTE & JUERP, 1981.

_____. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023.

_____. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social. *Revista de História*, São Paulo, v. 2, n. 5, p. 105–157, 1951.

_____. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (II). *Revista de História*, São Paulo, v. 2, n. 6, p. 329–379, 1951.

_____. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (III). *Revista de História*, São Paulo, v. 3, n. 7, p. 174–212, 1951.

_____. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (IV). *Revista de História*, São Paulo, v. 3, n. 8, p. 411–432, 1951.

_____. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (V). *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 9, p. 165–177, 1952.

_____. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (VI). *Revista de História*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 431–475, 1952.

_____. O Protestantismo Brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (VII). *Revista de História*, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 129–187, 1952.

_____. O Protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e de história social (conclusão). *Revista de História*, São Paulo, v. 5, n. 12, p. 403–442, 1952.

_____. Protestant français et protestant brésilien. *Revue de Psychologie des Peuples*, Le Havre, t. 8, n. 1, p. 40-57, 1. trim. 1953.

_____. “Protestante francês e protestante brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 167-189.

_____. Séville et l’Atlantique (1504-1650). *Revista de História*, São Paulo, v. 13, n. 28, p. 534-537, 1956.

_____. “Sumário bibliográfico do protestantismo brasileiro”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013, p. 231-233.

_____. *Un village d’opiniâtres: les protestants d’Aubais, de la destruction du temple à sa reconstruction*. Nîmes: Imprimerie A. Mialet, 1938.

Correspondências e documentos

LÉONARD, Émile-G. Carta a Fernand Braudel. Marselha, 29 nov. 1948. Manuscrito. 3 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Fernand Braudel. Aix/Marselha, 5 jan. 1949. 2 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Fernand Braudel. Aix, 2 mar. 1949. 1 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Fernand Braudel. São Paulo, 14 ago. 1949. Manuscrito. 1 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Fernand Braudel. São Paulo, 9 set. 1949. Manuscrito. 4 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Fernand Braudel. Montpellier, 8 dez. 1949. 2 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Fernand Braudel. São Paulo, 5 jul. 1950. Manuscrito. 4 f. Reprodução digital (imagem). Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Isaac Nicolau Salum (20/04/61). Arquivo do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade de Campinas (UNICAMP).

_____. Carta a Lucien Febvre. [s.l.], 1 dez. 1939. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Lucien Febvre. Caen, 15 nov. 1940. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 31 ago. 1945. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 26 nov. 1945. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 31 mar. 1946. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 18 jan. 1947. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Lucien Febvre. Marselha, 1 maio 1947. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Carta a Lucien Febvre. São Paulo, 18 jul. 1948 [datada de 1947]. 1 doc. Manuscrito. Fonds Lucien Febvre, 591 AP (NC) 72, Archives nationales / EHESS, Paris. Reprodução em transcrição. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

_____. Curriculum Vitae do Prof. Émile-G. Léonard. Arquivo do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL) da Universidade de Campinas (UNICAMP).

BIBLIOGRAFIA

ACCIOLY, Hildebrando. *Os primeiros núncios no Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.

ARCI, Michelle Razuck. O protestantismo brasileiro, de Émile-Guillaume Léonard. *Ciências da Religião – História e Sociedade*, v. 10, n. 1, p. 221-228, 2012.

ARRAIS, Cristiano Alencar; BENTIVOGLIO, Julio. *As Revistas de História e as dinâmicas do campo historiográfico*. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

BARTH, Karl. *Dogmática Eclesiástica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

BASTIDE, Roger. “Émile G. Léonard no Brasil”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, p. 43-52, 2013.

_____. O Livro Francês. III – Crítica Literária e Crítica Religiosa. *Revista Anhembi*, v. XI, n. 33, p. 542-544, 1953.

BAUBÉROT, Jean. Le protestantisme français et son historiographie. *Archives des sciences sociales des religions*, v.58, nº 2, p.175-186, 1984.

_____. Les Archives ou l'éducation à la neutralité axiologique. *Archives de sciences sociales des religions*, n. 136, p. 39-51, out./dez. 2006.

BERCÉ, Yves-Marie; GUYOTJEANNIN, Olivier; SMITH, Marc (dir.). *L'École nationale des chartes: histoire de l'école depuis 1821*. Thionville: Gérard Klopp, 1997.

BÍBLIA SAGRADA. *Almeida Corrigida Fiel*. Tradução: João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin. *Apologia da história, ou, O ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *História e historiadores: textos reunidos e apresentados por Étienne Bloch*. Lisboa: Teorema, 1998.

_____. Pour une histoire comparée des sociétés européennes. *Revue de Synthèse Historique*, Paris, t. 46, p. 15-50, 1928.

BRAGA, Erasmo; GRUBB, Kenneth G. *The Republic of Brazil. A survey of the religious situation*. Londres: World Dominion Press, 1932.

BURKE, Peter. *A escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. 2. ed. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

CABANEL, Patrick. Léonard, Émile-G. In: CABANEL, Patrick; ENCREVÉ, André (dir.). *Dictionnaire biographique des protestants français de 1787 à nos jours*. Tome 3: H-L. Paris: Éditions de Paris, 2022. p. 754-755. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

CAMERON, Euan. *Interpreting Christian history: the challenge of the churches' past*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

CAPELATO, Maria Helena Rolim; GLEZER, Raquel; FERLINI, Vera Lúcia Amaral. Escola uspiana de História. *Estudos Avançados*, São Paulo, Brasil, v. 8, n. 22, p. 349-358, 1994.

CARDOSO, Dario de Araujo. Olhar francês sobre o protestantismo no Brasil. *Revista USP*, n. 85, p. 161-164, 2010.

CARSON, D. A. *O comentário de Mateus*. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Combates pela história religiosa: reforma e protestantismo na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2019.

_____. Émile-G. Léonard e sua contribuição aos estudos do protestantismo brasileiro. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2012.

_____. Émile-G. Léonard: introdução à Sua vida E obra. *Fides reformata*, v. 17, n. 2, p. 27-44, 2012.

_____. “Introdução”. In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, p. 17-42, 2013.

_____. “Palavra do editor”. In: LÉONARD, Émile-G. *O iluminismo num protestantismo de constituição recente*. Brasília: Editora Monergismo, 2015, p. 9-13.

_____. “Palavra do Editor”. In: LÉONARD, Émile-G. *O presbiterianismo brasileiro e suas experiências eclesiais*. Brasília: Editora Monergismo, 2014, p. 9-12.

_____. (org.). *Protestantismo e história: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, 2013.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

CHAUNU, Pierre. L’Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revue Historique*, Paris, t. 212, fasc. 1, p. 132, 1954.

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

COSTA, Aryana Lima. A Escola Uspiana de História: panorama das contribuições da história da historiografia para um tema clássico. *Revista Brasileira de História*, v. 40, p. 121-145, 2020.

COSTA, Aryana Lima. De um curso d’água a outro: memória e disciplinarização do saber histórico na formação dos primeiros professores no curso de História da USP. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

CRABTREE, A. R. *História dos baptistas do Brasil*. Vol. 1: até o ano de 1906. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1937.

DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick. *As correntes históricas na França: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

DELEUZE, Gilles. L’Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revue philosophique de la France et de l’étranger*, Paris: Presses Universitaires de France, t. CXLV, n. 4-6, p. 208, avr.-juin 1955.

DE MATOS, Odilon Nogueira. Para a história do protestantismo. *Notícia Bibliográfica e Histórica*, n. 124, p. 338-339, 1986.

DE QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. L’illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revista de Antropologia*, vol. 2, n. 2, p. 162-163, 1954.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annales à Nova História*. Bauru: EDUSC, 2003.

ESBOÇO HISTÓRICO da Escola Dominical da Igreja Fluminense. Rio de Janeiro: Igreja Evangélica Fluminense, 1932.

ERICKSON, Millard J. *Dicionário popular de teologia*. São Paulo: Mundo Cristão, 2011.

EVANS, C. Stephen. *Dicionário de apologetica e filosofia da religião*. São Paulo: Editora Vida, 2004.

EVERY-CLAYTON, Joyce Elizabeth Winifred. Rumos na historiografia e no ensino de história eclesiástica no Brasil. *Simpósio ASTE*, n. 37, p. 43-66, 1994.

FRANÇOIS, Michel. Émile G. Léonard (1891-1961). *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, t. 121, n. 1, p. 345-350, 1963.

FEBVRE, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Presença, 1989.

_____. Le protestant français. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, 9e année, n. 3, p. 375-377, 1954.

_____. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FERRAZ, Bento. *Autobiografia de Bento Ferraz: comemorativa das bodas de ouro de seu ministério, 1º de setembro de 1891 - 1º de setembro de 1941*. São Paulo: ed. do autor, 1941.

FRANÇA, Eduardo de Oliveira. Eduardo de Oliveira França: um professor de história [Entrevista]. *Estudos Avançados*, 8(22), p. 151-160, 1994.

GINSBURG, Salomão L. *Um judeu errante no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1970.

GUIRAL, Pierre. Émile G. Léonard. *Études évangéliques*, [s.l.], abr.-set. 1962, p. 32-35.

GUIRAUD, Jean. *Histoire de l'Inquisition au moyen âge. Tome I: Origines de l'Inquisition dans le midi de la France. Cathares et Vaudois*. Paris: Auguste Picard, 1935.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

_____. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HUTTON, J. E. *A History of the Moravian Church*. 2. ed. Londres: Moravian Publication Office, 1909.

IEGELSKI, Francine. A astronomia das constelações humanas: reflexões sobre o pensamento de Claude Lévi-Strauss e a História. 2012. Tese (Doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

IGGERS, Georg G. *A historiografia no século XX: da objetividade científica ao desafio pós-moderno*. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

INSEE – Institut National de la Statistique et des Études Économiques. Population municipale légale en vigueur au 1er janvier 2025 : Aubais (30019), région Occitanie, département du Gard, France – 2 938 habitants. Disponível em: <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1405599?geo=COM-30019>. Acesso em: 07 fev. 2026.

JEREMIAS, Joachim. *As parábolas de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1986.

KENNEDY, James L. *Cinquenta Anos de Metodismo no Brasil*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1928.

KIDDER, Daniel P. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil*. 2 vols. São Paulo: Martins, 1940.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

LANGLOIS, Charles-Victor; SEIGNOBOS, Charles. *Introdução aos estudos históricos*. Tradução de Laerte Ramos de Carvalho. São Paulo: Edusp, 1992.

LEONARDOS, Ana Maria. O protestantismo brasileiro: três momentos de análise acadêmica. *Comunicações do ISER*, n. 24, p. 15-24, 1987.

LESSA, Vicente Themudo. *Anais da Primeira Igreja Presbiteriana de São Paulo [1863-1903]*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2010.

LOMBARD, Claire-Lise. Léonard, Jeanne-Marie. In: CABANEL, Patrick; ENCREVÉ, André (dir.). *Dictionnaire biographique des protestants français de 1787 à nos jours*. Tome 3: H-L. Paris: Éditions de Paris, 2022. p. 755-756. Arquivo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

MACHEN, J. Gresham. *Cristianismo e Liberalismo*. São Paulo: Shedd Publicações, 2012.

MASSI, Fernanda Peixoto. Estrangeiros no Brasil: a Missão Francesa na Universidade de São Paulo. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.

MAROT, Pierre. Leçon d'ouverture du cours de bibliographie et archives de l'histoire de France à l'École des chartes (4 décembre 1941). *Bibliothèque de l'École des chartes*, Paris, t. 103, p. 196–218, 1942.

MAYEUR, Françoise. *L'enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.

MEHL, Roger. L'Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil). *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 34^e année, n. 3, p. 321-322, 1954.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, n. 67, p. 48-67, 2005.

MERKEL, Ian. *Termos de Troca: Intelectuais Brasileiros e as Ciências Sociais Francesas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2023.

MESQUITA, Antônio Neves de. *História dos baptistas do Brasil*. Vol. 2: de 1907 até 1935. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Baptista, 1940.

MOORE, Lara Jennifer. *Restoring order: the École des Chartes and the organization of archives and libraries in France, 1820–1870*. Duluth (MN): Litwin Books, 2008.

NOGUEIRA, Emilia. Histoire du Protestantisme. *Revista de História*, v. 5, n. 12, p. 511-513, 1952.

NOVAIS, Fernando Antonio. Fernando Novais: Braudel e a "missão francesa" [Entrevista]. *Estudos Avançados*, 8(22), p. 161-166, 1994.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PEREIRA, João Baptista Borges. "Apresentação". In: CARVALHO, Marcone Bezerra (org.). *Protestantismo e História: Brasil e França na visão de Émile Léonard*. São Paulo: Editora Mackenzie, p. 13-15, 2013.

PETITJEAN, Patrick. As missões universitárias francesas na criação da Universidade de São Paulo (1934-1940). In: HAMBURGER, Amélia Império et al. (orgs.). *A ciência nas relações Brasil-França (1850-1950)*. São Paulo: Edusp; FAPESP, 1996.

PIRES, Heliodoro. Uma teologia jansenista no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 617-633, jun. 1948.

PRODI, Paolo. Cristianismo, modernidade política e historiografia. *Revista de História*, São Paulo, n. 160, p. 107-130, 2009.

PROST, Antoine. *Histoire de l'enseignement en France, 1800–1967*. Paris: Armand Colin, 1968.

RIBEIRO, Boanerges. *O padre protestante*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1950.

RIBEIRO, Domingos. *As origens do evangelismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Apollo, 1937.

ROBERT, Daniel. Émile-G. Léonard (1891-1961). *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses: Annuaire 1962-1963*, p.32-37, 1963.

ROCHA, João Gomes da. *Lembranças do passado*. 3 vols. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1941-1946.

RODRIGUES, J. C. *Religiões acatholicas no Brazil, 1500-1900*: memória do “Livro do centenario” de 1900. Rio de Janeiro: Escriptorio do Jornal do Commercio, 1904.

RODRIGUES, M. R. da C. In Memoriam: Émile Léonard (1891-1961). *Revista de História*, [S. l.], v. 50, n. 100, p. 865-866, 1974.

ROIZ, Diogo Silva. A institucionalização do ensino universitário de Geografia e História na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo entre 1934 e 1956. *Ágora*, v. 13, n. 1, p. 65-104, 2007.

_____. “História da Universidade de São Paulo, histórias em construção”. *Fronteiras: Revista de História*. Dourados, MS, v. 9, n. 16, jan/jul, p. 93-108, 2007.

ROIZ, Diogo da Silva; FARIAS, Marcilene Nascimento de. Eduardo D’Oliveira França e a Escrita de uma História das Civilizações (1942-1968). *Emblemas*, v. 8, n. 2, 2011.

SALUM, Isaac Nicolau. O Prof. Emile-G. Léonard e o Brasil. *Revista de História*, v. 25, n. 52, p. 463-483, 1962.

_____. “Prefácio”. In: LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 2. ed. São Paulo: ASTE & JUERP, 1981, p. 5-13.

_____. “Prefácio”. In: LÉONARD, Émile-G. *O protestantismo brasileiro*. 4. ed. São Paulo: ASTE, 2023, p. 9-17.

SANTOS, João Marcos Leitão. Falar do passado versus fazer história: para uma análise crítica da historiografia protestante no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 59, n. 234, p. 361-377, 1999.

SEIXAS, Mariana Ellen Santos. Breve panorama da historiografia do protestantismo no Brasil do século XX. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 2, n. 4, 2015.

SMITH, James Porter. *An open door in Brazil*. Richmond: Presbyterian Committee of Publication, 1925.

STROHL, Henri. Le protestant français. *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 34e année, n. 3, p. 303-307, 1954.

TEIXEIRA, Alfredo Borges. O Prof. E. G. Léonard e a Igreja Presbiteriana Independente. *O Estandarte*, n. 13-14, 31 de julho de 1951, p. 3.

TROELTSCH, Ernst. *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1912.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. 2 vols. Gloucester: Peter Smith, 1967.

VERRY, Élisabeth. L'apport des chartistes à l'histoire de l'Anjou. In: *Historiens de l'Anjou*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2012. p. 165-186.

VEZINET, Paul. *Émile G. Léonard*. Aubais (França): [s.n.], [s.d.]. p. 51-56. Datilografado. Boletim de circulação restrita distribuído aos moradores de Aubais. Cópia consultada no Acervo Marcone Bezerra Carvalho (acervo privado).

VIRAÇÃO, Francisca Jaqueline de Souza. A atualidade de Émile Léonard. *Revista USP*, n. 103, p. 141-143, 2014.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância*: por ocasião da morte de Jean Calas. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

WATANABE, Tiago Hideo Barbosa. A Construção da Diferença no Protestantismo Brasileiro. *Revista Aulas*, v. 04/05, p. 1-21, 2007.

_____. Caminhos e histórias: a historiografia do protestantismo brasileiro na Igreja Presbiteriana do Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 1, 2005.

_____. De pastores a feiticeiros: a historiografia do protestantismo brasileiro (1950-1990). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

_____. Escritos nas fronteiras: os livros de história do protestantismo brasileiro (1928-1982). 2011. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLAIME, Jean-Paul. Du protestantisme comme objet sociologique. *Archives des sciences Sociales des religions*, v.83, n.1, p. 159-178, 1993.

WILLEMS, Emílio. *Cunha*: tradição e transição em uma cultura rural do Brasil. São Paulo: Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo, Diretoria de Publicidade Agrícola, 1947.

WILLIAMS, Derek (Ed.). *Dicionário Bíblico Vida Nova*. São Paulo: Vida Nova, 2000.

WRIGHT, N. T. *Paul and the faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.

YAMASHITA, Jougi Guimarães. De Straßburg a Strasbourg: Marc Bloch, Lucien Febvre e o nascimento dos Annales. *Revista Maracanan*, Rio de Janeiro, Brasil, n. 26, p. 219-238, 2021.